

Миф, история, техника: размышления Эрнста Юнгера у «стены времени»*

1.

Десять лет назад увидел свет русский перевод большого философского эссе Эрнста Юнгера «Рабочий. Господство и гештальт» (1932)¹. Оглядываясь назад, можно утверждать, что в восприятии творчества выдающегося немецкого писателя и мыслителя на русской почве за минувшие годы произошло значительное движение вперед. Помимо переводов основных литературных дневников и эссе вроде «В стальных грозах», «Излучения», «Сады и дороги», «Сердце искателя приключений», принесших их автору славу блестящего прозаика, было опубликовано другое важное философское эссе Юнгера «Через линию»², которое в 1950 г. послужило Мартину Хайдеггеру отправной точкой для дискуссии о «преодолении нигилизма». В связи с этим подробно исследовался вопрос о влиянии концепций «рабочего» и «тотальной мобилизации» Эрнста Юнгера, созданных в период меж двух мировых войн, на постановку «вопроса о технике» и критику метафизики у М.Хайдеггера³. Следует указать и на существование русского перевода монографии П.Козловски⁴, в которой Э.Юнгер рассматривается как создатель мифопоэтической картины модерна, а также на ряд словарных статей, где освещаются философские аспекты его творчества⁵.

* Статья написана в рамках индивидуального исследовательского проекта №09-01-0059. Индивидуальный исследовательский проект № 09-01-0059 «Философия техники в Германии меж двух мировых войн как радикально-консервативный ответ на вызовы модерна: от “героического преодоления” критики техники к “экологическому мышлению”» выполнен при поддержке Программы «Научный фонд ГУ-ВШЭ».

Вместе с тем нельзя не отметить, что рецепция этого автора, как в публицистических, так и в академических кругах 1) ограничивается преимущественно эпохой Веймарской республики (т. е. ранним периодом творчества) и 2) представляет его главным образом в качестве праворадикального критика либерализма, т. е. прежде всего с политической точки зрения. Чтобы исправить этот искаженный образ, представляется необходимым, во-первых, правильно поместить фигуру Эрнста Юнгера вместе с другими авторами «консервативно-революционной» направленности, такими как Освальд Шпенглер, Ханс Фрайер, Мартин Хайдеггер и др. в сложный контекст немецкой и – шире – европейской интеллектуальной истории XX в. **Эта проблема неразрывно связана с проблемой соотношения модернизма и антимодернизма и требует постановки вопроса о «другом модерне».** Во-вторых, необходимо провести более полную реконструкцию немецкой философии техники XX в. В данном случае речь идет о *двух основных типах консервативно-философской теории техники, которые можно условно классифицировать как «героический реализм» и «экологическое мышление».* Они представлены в двух основных линиях или тенденциях⁶: 1) от «консервативной критики культуры» (Л.Клагес, В.Ратенау) накануне и во время Первой мировой войны к «реакционно-модернистским» проектам меж двух мировых войн (О.Шпенглер, Э.Юнгер); 2) возвращение к критике технической цивилизации и постановка вопроса о сущностной связи природы и техники после Второй мировой войны. Здесь необходимо назвать такие работы, как «Совершенство техники» (1949) Ф.Г.Юнгера, «Устарелость человека» (1956) Г.Андерса или «Вопрос о технике» (1953) М.Хайдеггера. В этом ряду стоит и позднее эссе Э.Юнгера «У стены времени» (1959) – убедительная попытка отмежеваться от инструментального представления о технике и выявить ее «теллурическое» измерение⁷.

Несколько замечаний по первому вопросу. Описанные немецким исследователем Х.Ленком⁸ технократические и системно-технократические тенденции второй половины XX в. говорят о необходимости возврата к фундаментальным философским и социологическим дискуссиям в Германии 1920–1930-х гг. вокруг трансформации роли техники в ходе Первой мировой войны (крах идеалов гуманизма и прогресса, кризис

буржуазного мира, появление новых технологий). Отсюда вытекает продуктивность рассмотрения вопроса о технике в тесной связи с критикой модерна. В современной философской литературе общим местом стали утверждения о модерне как эпохе беспрецедентного динамизма (Э.Гидденс), форсированной историчности и буржуазного прогресса. При этом по-прежнему уделяется крайне незначительное внимание «консервативно-революционным» или «реакционно-модернистским» проектам периода Веймарской республики и Третьего рейха⁹. Однако именно эти колебания между модернизмом и традицией с их особыми понятиями («тотальная мобилизация», «героический реализм»), фигурами («рабочий», «цезарь», «техник-инженер») и ходами мысли («техника как тактика жизни») позволяют более глубоко понять специфику и различные трансформации модерна с характерной амальгамой рациональных и иррациональных элементов.

Предметом анализа – как в рамках исследований по философии техники, так и в рамках интеллектуальной истории – должны стать проекты «иноного» или «завершенного модерна», в которых задолго до либерального варианта Ф.Фукуямы предвосхищается проблематика конца истории и впервые звучит тема экологической катастрофы. Как представляется, это позволило бы существенно скорректировать позицию социальных наук, которые пытались реконструировать процесс европейской модернизации как единый и целостный, охватывающий все сферы общества – экономику, политику, технику – и противопоставляющий их естественной среде, в отличие от «традиционного» общества. Речь идет о фундаментальной проблеме: а вправе ли мы действительно констатировать такое единство на интеллектуально-рефлексивном уровне и продолжать использовать расхожие оппозиции «проекта модерна» и «обращенного в прошлое антимодернизма», «Просвещения» и «Анти-Просвещения»? Исследование радикально-консервативных взглядов на технику в Германии 1920–1930-х гг. и, соответственно, послевоенной критики технической цивилизации должно выявить наличие не *одной* самоинтерпретации модерна как просвещенческо-гуманистической генеральной линии, а множества самоинтерпретаций, к которым едва ли возможно приклеить этикетки «модернизма» и «антимодернизма».

По поводу второго вопроса. Общий очерк интеллектуальных дискуссий в Германии в первые десятилетия после Второй мировой войны можно найти в монографии Р.Сафрански, посвященной М.Хайдеггеру. Автор в частности пишет: «В пятидесятых и начале шестидесятых годов сформировался “дискурс катастрофы”, мирно сосуществовавший с лихорадкой созидательного труда, удовлетворением от уже достигнутого благосостояния, оптимизмом в малых делах и на коротких дистанциях. Голоса критиков культуры вносили мрачный диссонанс в бодрую деловитость процветающей Федеративной Республики»¹⁰. В хоре вещей кассандр слышались голоса А.Вебера и Т.Адорно, А.Гелена и М.Хайдеггера. Однако эссеисты – Ф.Г.Юнгер, Г.Андерс и Э.Юнгер – благодаря своим литературно-поэтическим талантам сумели наиболее ярко и убедительно нарисовать картину *несоразмерности человека и техники*.

Книга Ф.Г.Юнгера «Совершенство техники»¹¹ знаменовала собой окончательный отход от героико-реалистического пафоса с его верой в способность «фаустовского человека» творчески овладеть техникой и поставить ее на службу германскому народу. Это эссе выявляло негативную сторону утопии «Рабочего», написанной его старшим братом, который на волне национал-революционных чаяний полагал, что технике в какой-то момент удастся достичь полноты форм и породить новый большой стиль. Теперь на первый план вышло понимание и признание абсолютного динамизма технической мобилизации и тех катастрофических последствий, которые влечет за собой не «эксплуатация человека человеком», а хищническое разорение Земли, приводящее к «уничтожению субстанции». Ф.Г.Юнгер исходит из свойственной технике воли к бесконечному совершенствованию и максимальной детализации и потому противопоставляет техническому совершенству (*Perfektion*) завершенность и полноту бытия (*Vollkommenheit*). В этой перспективе открываются факты технизации мира и эксплуатации природных ресурсов, тенденция к образованию крупных городов и больших скоплений масс, включение человека в механическое производство. Техника не создает избытка благ, а ведет к жесткому распределению ресурсов и оскудению мира, – пессимистически констатирует автор.

Другим представителем консервативной критики технократического модерна являлся Гюнтер Андерс, участник анти-атомного движения, один из пионеров критики техники и медиа-философии.

В своей книге «Устарелость человека» (1956)¹² он нашел точное выражение для обозначения несоответствия между человеком и созданным им миром техники – «стыд Прометея». Бытие человека кажется «устаревшей» (*antiquiert*) **формой существования, особенно перед лицом генетических манипуляций.** Техника – не нейтральное средство для достижения целей. Техническим аппаратам и производимым им изменениям в социальной, экономической и политической сфере присуща некая структурная власть, которая не поддается когнитивному контролю со стороны человека и приводит к ощущению собственной «недостаточности» (ср. геленовское видение человека как «недостаточного существа»).

Э.Юнгер также дистанцировался от технического оптимизма «Рабочего». Поворотным моментом его послевоенного творчества стало эссе «Через линию», в котором он поставил вопрос о возможности преодоления «линии нигилизма», т. е. вопрос о том, «как человеку выжить под угрозой гибели в нигилистическом вихре»¹³. Если в 1932 г. Юнгер связывал завершение «тотальной мобилизации» с установлением и упрочением новой ценностной иерархии «рабочего мира», первые признаки которого усматривались им, в частности, в «технических сражениях» Первой мировой войны, плановой экономике Советской России, в гигантском развитии средств коммуникации, то теперь, после Второй мировой войны, в господстве динамического принципа «тотальной мобилизации» он видит выражение завершенного нигилизма, который сам приобретает черты стиля, т. е. законченности и порядка. С одной стороны, Юнгер подтверждает диагноз, поставленный в «Рабочем»: непостоянство форм действительности, их «провизорный» характер напоминает большую мастерскую (*Werkstättenlandschaft*)¹⁴. С другой стороны, он вполне допускает, что нигилизм «фактически может гармонировать с порядком, установленным в больших масштабах»¹⁵. Когда достигается «нужная степень пустоты», рабочий, как функционер технического мира, начинает ее организовывать, доводя опустошение до предела.

2.

Эссе Эрнста Юнгера «У стены времени», опубликованное в 1959 г., представляет собой масштабную *интерпретационную модель завершённого модерна*¹⁶. Взгляд Юнгера, однако, отличается от традиционной критики культуры тем, что воспринимает настоящий эон скорее как цезуру, или интерим, в котором вырисовываются *контуры нового*. Подобно М.Хайдеггеру, Юнгер убежден, что новое «обращение бытия» (*Zuwendung des Seins*), зов «другого начала» можно расслышать в поэзии и иных альтернативных научному способах постижения мира. Конец истории и начало «нового большого временного промежутка» (*Zeitgrossraum*)¹⁷, преодолевающего модерн, распознаются по симптомам, которые уже не встраиваются в модель исторического объяснения, а обладают «теллурическим» характером, полностью изменяющим лицо Земли.

Эссе «У стены времени», равно как и поздние опыты 90-летнего автора – «Ножницы» (1990) и «Прогнозы» (1993) – следует рассматривать как продолжение *планетарной оптики «Рабочего»*. В чем заключается этот специфический метод или, точнее, *оптика*? Существенный элемент юнгеровской оптики заключен в том, что описание происходит «соразмерно гештальту» (*gestaltmäÙig*), который определяется как «целое, которое больше составляющих его частей». Гештальт имеет не дискурсивное, а дескриптивное значение: «органическое понятие» гештальта используется для того, чтобы *показать* невидимое, которое таится за видимыми хаотичными переменами и позволяет им проявиться в действительности. Условие видимости всех феноменов, однако, само не бросается в глаза. В конечном счете, именно гештальт–оптика позволяет связать множество наблюдений атомизированного мира в единое целое и тем самым сохранить его, спасти от распада и разложения.

Стиль Юнгера требует от читателя не столько аналитических, сколько синтетических усилий. Подчеркивая этот момент дескриптивности, мы хотим указать на то, что факт мира не выступает ни как объект анализа, ни как объект герменевтической интерпретации, которая стремится раскрыть некое лежащее по ту сторону этическое, религиозное или всемирно-историческое содержание. В центре внимания находится факт как особенное, от которого

совершается дальнейшее движение к «неразделенному», «необособленному», или – прибегая к метафоре самого автора – «по ту сторону стены», «extra muros».

Отправной точкой в «Стене времени», как, впрочем, и ранее в «Рабочем», оказывается диагноз эпохи, описание и упорядочивание феноменов продолжающейся технической революции. Критика эпохи (Zeitkritik) и критика техники – взаимобратимы. Как прозорливый наблюдатель Эрнст Юнгер фиксирует изменения в планетарно-техническом «мире рабочего»: понятия вроде «войны», «мира», «народа», «государства», «права», «свободы», «личности» подвергаются процессу эрозии и нивелировки и более не способны выражать суть происходящего. Национальное государство, еще являвшееся значимой политической величиной в годы Первой мировой войны, преодолевается в пользу иных, более крупных политических, военных и экономических образований (ООН, НАТО, ЕЭС). Мода на астрологию указывает на несовершенство и недостаточность человеческого планирования и естественнонаучного подхода¹⁸. Электронная и ядерная техника демонстрируют качественное отличие от паровой техники, и, хотя «песнь машин» получает все более тонкую инструментовку, процесс все равно сводится к исчерпанию природы и «расширению пустыни». «Гештальт рабочего» выступает в «Стене времени» как *теллурический гештальт*. Он позволяет описывать прогрессирующее «опустошение мира» техникой и регистрировать исчезновение старых символов перед наступлением нового глобального порядка. Таким образом, наблюдаются все новые и новые фигуры и события, которые не вписываются в исторические рамки.

Типичными признаками современности – диагностирует Юнгер – все очевиднее становятся отчаяние, разочарование и бессмысленность всех усилий. Они естественным образом вытекают из специфического для модерна представления об истории, в основу которой положено понятие свободного и планирующего субъекта, желающего быть хозяином своей судьбы. Но достоинство «исторического человека», проникнутое понятием свободы, сознания, права, личности, поколеблено. Более того, едва ли возможно восстановить просвещенческий идеал человека в былом величии. «Подозрения вызывает еще и то, что человек в своей человеческой сущности, как существо, начинает меняться. В нем обнаруживает-

ся нечто новое и доселе чуждое, причем наиболее общим образом, помимо различий в нациях, расах или образовании, в планетарном масштабе»¹⁹. На основании этого Юнгер заключает, что новые явления уже «невозможно разместить внутри исторического (im Geschichtlichen)»²⁰.

Описываемый таким образом мировоззренческий кризис объясняется распадом специфической интерпретационной модели, исходившей из понимания истории как *истории человечества*. Дадим слово автору: «Впервые ощущение катастрофы в материальном отношении связывается с делами рук человеческих. Закат мира кажется возможным как прямое следствие человеческого труда, человеческого делания. Совершенно иначе обстоит дело с катаклизмами, о которых сообщает книга “Бытия”, – потопом, гибелью Содома, разрушением Вавилонской башни. Там вершится суд»²¹.

«Исторический человек» остается в плену «человеческого, слишком человеческого» и, объятый предчувствием катастрофы, не замечает того, что он достиг точки, в которой оказывается под вопросом судьба Земли как таковой. Не только просвещенческо-рационалистическое, но и морфологическое понимание истории Шпенглера также подвергается критике, поскольку не позволяет сделать прогноз. Тем самым Юнгер указывает на конец философии истории модерна и вводит *метаисторическую концепцию времени*. Важным элементом этого понимания времени является представление о *пульсациях истории*. В рисуемой им картине исторический мир культуры простирается между мифическим (предыстория) и постисторическим временем. При этом речь идет не столько о *возвращении к мифу*, сколько о *возвращении мифа*. Автор «Стены времени» настраивает восприятие так, чтобы увидеть просачивающиеся сквозь разошедшиеся стыки исторического мира новые «мифические силы». Необходимость фиксации подспудно действующих в истории мифических сил объясняется еще и тем, что внутри рационалистического и гуманистического проекта истории развились такие технические силы, которые обращены против гуманизма и против самой человеческой природы. Положив миф в основу новой интерпретационной модели истории, мы получаем шанс обрести противоядие против разнузданной власти титанов и Левиафана. Преодоление любой власти возможно

лишь по революционному сценарию. Но в данном случае мы имеем дело с консервативной ре-волюцией (от лат. re-volvere), с сохраняющим возвращением/превращением, субъект которого – не человек. Власть титанов преодолевается в теллурическом измерении, через «революцию Земли» (Erdrevolution).

«Нам нужно заарканить наш технически-абстрактный мир, становящийся все более независимым от человека и неспособный к самоограничению и самокоррекции... Тут возникает потребность в метаисторических критериях»²². Внутри метаисторического поворота, в общем и целом характерного для развития юнгеровской критики эпохи от «Рабочего» через «Стену времени», «Maxima-Minima. Замечания к “Рабочему”» до позднего эссе «Ножницы», открывается захватывающая перспектива *нового начала*. Оно дает шанс спасения и нового, поэтического укоренения человека на Земле²³.

История человечества, или всемирная история, с ее «человеческими делениями» получает новое истолкование в более широких рамках истории Земли (Erdgeschichte), в которой используются «сидерические деления». На смену линейной концепции времени как неустанного движения вперед приходит «циклическое» мышление. Прежде всего это означает попытку увидеть во всемирной истории определенные циклические (мифические) фигуры и таким образом представить ее в новой перспективе. Вместе с тем у Юнгера намечается возможность преодоления не только исторического, но и мифическо-циклического видения мира. Здесь ключевую роль играет образ «стены времени» (Zeitmauer), а также момент трансценденции, которая открывается прежде всего поэтическому взгляду.

Если предположить, что мы находимся в конце цикла, который включает в себя не только историю, но и существование человека на Земле, то отсюда напрашивается вывод о наступлении нового «большого временного промежутка» или зона, не поддающегося описанию в классических терминах истории и антропологии. Моделью здесь может служить история Земли, значительно превосходящая историю человечества.

Итак, Юнгер вступает в пограничную область, расположенную между мифом и историей. Беря за образец фигуру Геродота, «отца истории», первого, кто «на заре истории обращал взор назад, в мифическую ночь»²⁴, автор задает радикальный вопрос: «Быть может,

мы живем в такую же переломную эпоху (или даже более значительную), как Геродот? Быть может, наблюдаемые нами события вовсе не образуют привычной для нас исторической взаимосвязи, а сочетаются между собой каким-то иным образом, для которого у нас нет еще имени?»²⁵. Когда мы читаем, что ситуация Геродота повторяется «с противоположным знаком»²⁶, то *prima facie* может показаться, будто автор якобы видит перед собой новую мифическую ночь. Однако нас тут же предостерегают: «Ослабление мифических сил неизбежно...»²⁷. Понимая, что «историческое сознание как формирующая историю сила в свою очередь утрачивает господство... причем таким же точно образом, каким оно пришло на смену мифу»²⁸, Юнгер в то же время признает, что бессмысленно ожидать «воцарения мифических фигур».

Прекрасно иллюстрирует положение на стыке времен образ «исторической полночи»: «Наступила полночь истории; пробило двенадцать, и мы вглядываемся в темноту, где намечаются контуры грядущих вещей»²⁹. Иначе говоря, перед нами вырастает «стена времени», при виде которой мышление в категориях прогресса утрачивает всякий смысл. Для того, чтобы высказывания о *новом* стали возможны, Юнгер обращается к мифическому гештальту³⁰. Задача автора – именовать и описать то новое, что разворачивается *по эту сторону* «стены времени».

«Просвещение сыграло свою роль... На его место приходят мифические образы; историческая власть не выдерживает столкновения с властью Земли»³¹. Мифический рассказ у позднего Юнгера представлен мифами о борьбе между богами и титанами, о периодическом обновлении или воссоздании мира, наконец, мифом о великане Антее, сыне Геи. Главная роль отводится рассказу о Земле (Гесиод, «Теогония», ст. 159–200), которая служит моделью (образцом, парадигмой) для описания наблюдаемых изменений во вселенском масштабе. Периодические погружения Земли в хаотическое состояние всякий раз оборачиваются новым плодородием: Земля словно одевается в новое платье. Бескрайняя Гея призывает своих сынов на борьбу с богами. Крон, «мудрейший из титанов», оскопляет Урана, отца богов. Олимпийский бог Зевс, сын Кроноса, низвергает своего отца и других титанов в Тартар. В образе Змэя-Тифона (ст. 812–850) новое восстание Земли в свою очередь предшествует возвращению Золотого века.

Этот миф вольно истолковывается применительно к техническому развитию модерна. Высокий модерн оказывается не чем иным, как повторением восстания титанов против мира богов и их законов. Образный мир мифа, сновидение, по глубокому убеждению Юнгера, способны рассказать нам о том, кто мы есть. Поэт дарит новый взгляд на мир, когда вместо всемирно-исторического зрелища перед нами открываются *пласты* геоистории (Erdgeschichte)³². Часть новой картины – яркий образ Земли, которая, подобно змее, сбрасывает свою кожу. Миф повествует о «первичном движении Земли как первоосновы»³³ (VIII, 640).

П.Козловски отмечает, что «мобилизация Земли против богов» связана с опасностью протейического размывания образов и границ, которую Юнгер с большой прозорливостью увидел в новых биотехнологиях и генной инженерии. «Незначительное сопротивление искусственному оплодотворению и изменениям на основе генных технологий свидетельствует о том, как далеко зашел этот процесс – диффузия закона. Становится возможным появление нового человеческого рода, что говорит о повороте мира, о вступлении в новый храм: возникает новая категория людей, к которым нельзя отнести слова стоиков о природе, обязанной дать людям отца. Норма “иметь отца” больше не является естественной предпосылкой существования для людей, произведенных искусственно»³⁴.

Переход к положению человека внутри истории Земли был бы немислим без фигуры Антея³⁵. Величественный жест мифа состоит в том, что он помещает борьбу титанов с олимпийскими богами не в дочеловеческие времена, а отводит в ней ключевую роль человеку, представленному Гераклом. Похожим образом германским богам в борьбе со Змеем Мидгарда помогают павшие герои Валгаллы. «И вот человек вновь участвует в этом восстании, только теперь в образе Антея, как умнейший сын Земли и разрушитель всех границ, последняя из которых – стена времени. Этому должно было предшествовать низвержение богов. В этом смысле Ницшево “Бог умер” есть нечто большее, нежели простое суждение; оно постулат, заклинание Золотого века»³⁶.

Стало быть, всемирно-историческое и вместе с тем геоисторическое положение современного человека предвосхищается в гештальте Антея, черпающего силу из матери-Земли. Отмечая в

истории символические с точки зрения мифа события или – скажем иначе, – *трещины в стене времени*, Юнгер отдельно останавливается на изобретении первого громоотвода в 1752 г.: «Человек, этот разумный сын Земли, обнаружил новую силу, новое свойство своей матери, каковых у нее множество – как известных, так и неизвестных. Он изолирует ее и ставит себе на службу. Такова великая дата внутри системы, которую *он* [курсив мой. – А.М.] называет всемирной историей»³⁷.

В качестве важного симптома геоисторического процесса выделяются, таким образом, «антеево беспокойство» («antäiische Unruhe»), в которое человек подвергает Землю, а также начинающееся господство «матерналистских порядков» над «патерналистскими», что, в частности, проявляется в утрате традиционных принципов нравственности и свободы. Такой мифопоэтический диагноз современности легко конвертировать в другую систему категорий: антейский человек приходит на смену фаустовскому.

В отличие от титана Прометея, который возвращается в виде Рабочего (или в гештальте рабочего) и эксплуатирует Землю, Антей находится в «диалектическом» отношении со своей матерью: «Он спрашивает, и Земля отвечает»³⁸. Вместе с тем настоящий партнер Земли – не рассудок со своими титаническими планами, а дух как космическая сила. Юнгер возлагает надежды на то, что безудержный динамизм современной техники можно будет одождать с помощью духовных сил более высокого уровня. Приведем цитату из «Maxima-Minima. Замечания к “Рабочему”»: «Гея сбрасывает кожу, Антей нащупывает почву под ногами и оттесняет Геракла, появляются новые знаки. Из Отечества земля превращается в Родину»³⁹. Техника – если рассматривать ее в перспективе мифа – является тогда не просто «миром абстракций», но «геодуховной действительностью» («erdgeistige Wirklichkeit»). Или совсем просто: «Техника есть спроецированный дух»⁴⁰. Геоисторическая оптика позволяет Юнгеру отказаться от пессимистического взгляда на технику, согласно которому той отводится незавидная и бесперспективная роль «бездуховной машинерии». Поскольку непосредственная связь между человеком как субъектом и техникой как нейтральным средством исключается, возникает консервативно-революционное представление об «одоухотворении Земли» («Erdvergeistigung»), в ходе которого

наша планета «обретает новую кожу»⁴¹. Таким образом, техника интерпретируется как коррективный, регулятивный момент титанической стихии.

Новый взгляд, конечно, не имеет ничего общего ни с прогрессистским оптимизмом, ни с культурпессимизмом. Образ планеты «метаисторичен, позволяет заглянуть в тот мир, который лежит по ту сторону истории». Одухотворению должно предшествовать всеобщее упрощение или нивелировка мира посредством «вторичных рабочих характеров» по поручению хозяина мира, гештальта рабочего. То, что К.Леонтьев в своей историософии называл «вторичным упрощением», у Юнгера именуется «выбеливанием» (*Weißung* или *Große Weißung*); это один из ключевых образов наряду с «*Erdrevolution*» («революция Земли») и «*Erdvergeistigung*» («одухотворение Земли»). Господство техники в эпоху нигилизма понимается как «Великий левкосис» (мы предлагаем заменить русское слово греческим). Автор признает, что природные и культурные ландшафты будут в конце концов стерты тотальной мобилизацией, но предлагает увидеть этот процесс в метаисторической оптике как завершение большого цикла истории Земли (ср. «мировой пожар» стоиков), как «*retour offensive*».

Коль скоро человек вступает в новую связь с Геей (аналог Хайдеггеровой «земли»⁴³), возвращается к роли «сына Земли», то и одухотворение в конечном счете означает, что техника может достичь первоисточка Земли, потому что Земля сама одухотворилась. Опираясь на хилиастическое учение Иоахима Флорского, Юнгер делает прогноз о наступлении третьего эона (после эпох Отца и Сына), «в котором дух будет воздействовать на события как новая, непосредственная манифестация божественного»⁴⁴.

3.

Из этого метаисторического поворота необходимо вытекает вопрос о свободе человеческой воли, к которому Юнгер проявляет чуткость, достойную мыслителя. В небольшой поздней работе «Вокруг Синая» (1975) он замечает: «Согласовать судьбу и свободу всегда считалось важнейшей задачей. Возможно, она требует особого состояния, в котором оказался, например, Бозэций, когда

писал в тюрьме свое “Утешение”. Свобода и судьба, ведение и следование, творение и исток – вот противоположности, которые можно уравновесить, но невозможно окончательно разрешить. Насильственное решение всегда будет вызывать в нас чувство неудовлетворения»⁴⁵.

Если автор «Рабочего» усматривал сущностную характеристику мира труда в том, что притязание на свободу в нем тождественно притязанию на работу⁴⁶, то после Второй мировой войны его позиция претерпела изменения. В уже цитировавшемся эссе «Через линию», а также в эссе 1951 г. «Путь лесом» («**Der Waldgang**») свобода связывалась, наоборот, с фигурой «одиночки» (*der Einzelne*), который утверждает свою индивидуальную свободу в «необособленном», сопротивляясь автоматизму и тотальному контролю со стороны Левиафана.

В эссе «У стены времени» Юнгер пишет: «По ту сторону черты, по ту сторону стены времени может оказаться свободой то, что сегодня воспринимается как принуждение, и наоборот»⁴⁷. Очевидно, в этом же смысле следует понимать и такое высказывание: «Путь ведет через нулевую точку и дальше, через линию, через стену времени и сквозь нее»⁴⁸. Таким образом, следует различать между свободой и свободой. Для Юнгера очевидно, что индивиды, определяемые как «свободные» на основе своей субъективности, «больше не смогут выстоять перед напором будущих изменений»⁴⁹. Геоисторическая перспектива не оставляет места свободно действующему человеческому субъекту (в терминах Юнгера: «человек как историческое существо»). В самом деле, понятие свободы как распоряжения наличным сущим оказывается крайне проблематичным. Когда Земля «опутывается все более плотной сетью проволоки и кабелей», когда на прежде пустом месте вырастает «лес передатчиков и приемников» (см. параграфы 127 и 130), то человек из завоевателя (образ, отчеканенный отцами новоевропейской философии⁵⁰) сам оказывается завоеванным и покоренным⁵¹. Нельзя не заметить, как тщательно автор ищет выразительные средства, чтобы описать новые отношения: «Земля желает...». Все выглядит так, будто Земля берет на себя роль волящего субъекта. На ту же трансформацию указывает часто всплывающий образ игры («*Mit*»- und «*Gegenspiel*»), вовлеченности в некоторый превосходящий процесс: по сути, не остается больше

играющих субъектов, кроме самой игры. Даже если не принимать во внимание модус «как если бы», притязание на господство субъекта в ситуации «Великого перехода» значительно ограничивается.

«Роль человеческого господства и воздействие интеллекта на процесс переоценено, более того, речь идет о цепочке событий, которая могла бы иметь место и без человека, хотя она встраивается в человеческую историю и полагает ей конец. В этом процессе задействованы силы универсума, на нем сказывается все, вплоть до положения звезд»⁵². Смена аспекта осуществляется как на уровне языка, так и на гносеологическом уровне. Юнгер допускает существование более глубокого плана в каждой, не только естественнонаучной рефлексии: «Мы не знаем, что происходит в облаке диатомовых водорослей, в коралловом рифе, в девственном лесу. Мнение, будто наше историческое существование важнее подобных видов деятельности, всего лишь человеческий предрассудок»⁵³.

Вместе с тем автор сам дает основание понимать его метаисторический поворот в смысле «нового гуманизма», позволяя расслышать в слове старое значение корня: homo, humanus от humus (лат. «земля»). Отказ от субъекта в «Стене времени» происходит в форме неогуманистического поворота. Неизбежное ограничение индивидуальной свободы у стены времени связано с «инициацией», то есть с «жертвой», «болью», уплатой «таможенной пошлины», которая в пространстве мифа означает новое рождение. Взгляд с точки зрения стены времени (*sub specie muri temporis*) означает попытку увидеть человека «как существо, сознательно образующее [геологические] слои, и одновременно как главное ископаемое своей эпохи»⁵⁴. Мировой процесс, становление в целом как бы само обретает разум, становится зрящим (ср. параграф 162). Однако свобода в любом случае остается неотъемлемым признаком человеческого рода⁵⁵.

Дело сохранения свободы – это и есть, в конечном счете, подлинная задача поэта у стены времени. Протицируем самое начало эссе: «Мы не можем согласиться с Освальдом Шпенглером, когда он, обращаясь к новому поколению, требует “вернуться лицом к технике, флоту, политике, отвернувшись от лирики, живописи и критики познания” – хотя, конечно, перед прыжком нужно избавляться от балласта... Ведь поэзия принадлежит сущности человека, а не входит в его снаряжение»⁵⁶.

Обратимся к позднему эссе «Ножницы», в котором размышления *sub specie muri temporis* получают дальнейшую разработку. Эта работа, которой больше всего подходило бы имя книги премудрости, в общем и целом посвящена «приближению» к царству «вневременного», приближению к совершенному и абсолютному⁵⁷. Искусство и прежде всего поэзия занимаются исключительно «тем, что просочилось оттуда». В параграфе 116 читаем: «В отношении стены времени следует различать поэзию и истину; и та, и другая могут быть только несовершенными. Возникает вопрос о том, что из поэзии смогло проникнуть на другую сторону, – и опять-таки о том, что просочилось оттуда и угадывается, не считается, по фигурам из мхов и лишайников»⁵⁸.

Трезвая ясность образов – несомненное достоинство этого языка. Из поэтических медитаций Эрнста Юнгера можно узнать о времени то, о чем философия, как правило, умалчивает. Прежде всего необычен сам образ «стены времени». Вместо распространенных метафор «стрелы», «линии» и, конечно, «потока», Юнгер акцентирует моменты крепости, прочности и громоздкости. Время является стеной перед лицом безвременного (*das Zeitlose*): проникнуть сквозь нее не в человеческих силах. Вневременное (в отличие от «вечности») – это просто Иное. Стена как метафора или, лучше сказать, символ указывает на это Иное. Стена не только разделяет, но и соединяет, а потому вневременное и время выступают в связке друг с другом. Трещины и разломы суть точки обнаружения – обнаружения того, что есть во времени, но выпадает из временного порядка. Юнгер пытается показать, как возможно вторжение вневременного во время, манифестация Иного. Этой задаче в свою очередь служат метафоры «Великого перехода» (*der Große Übergang*), «прыжка во времени» (*Zeitsprung*), «приближения» (*Annäherung*). В конце концов, именно благодаря образам, возникающим параллельно с вневременным, в стене возникают разломы: каждый новый образ означает еще одну трещину на «стене времени»⁵⁹.

Подобно Платоновскому мифу о пещере (Государство, VII, 514a–517d) или образу зеркала из посланий Апостола Павла (1 Кор 13, 12), в которых «мысль вплотную приближается к трансценденции», образ стены времени также «подводит нас к самому истоку»⁶⁰. В параграфе 174 стена времени изображается как колодец Мимера из германо-скандинавского мифа⁶¹. Стена времени не

есть некая перегородка, в которую физически упирается линейно-каузальное движение времени (как обычно принято понимать прогресс). Внешняя сторона стены подобна каменным венцам колодца, возвышающимся над землей. По кругу колодец увит плющом и порос мхом. Пусть во всемирно-исторической перспективе прогрессивное движение времени разворачивается в одну прямую линию, но у стены времени прогресс оборачивается змеей, которая кусает свой собственный хвост. Движение вплотную примыкает к стене времени, хотя непосредственное созерцание того, что по ту сторону стены, остается невозможным.

«В глубину колодца проникают корни, но не взгляды. ... Мимер был стражем подземного источника, получившего название “колодца Мимера”. Вода этого первоисточника давала знание последних вещей; пить из него было запрещено даже богам. ... С одной стороны, Мимер в роли хозяина колодца судьбы чем-то близок Мойрам, а с другой напоминает учителя богов, великого кентавра Хирона... Таких, как Хирон, в более поздние времена называли полигисторами, многознающими. Но его знание было изначальным; оно еще не пустило ветви различных наук. Он стоял у самой стены времени»⁶².

Подобно Шпенглеру Юнгер придерживается циклического понимания истории в том смысле, что она не стремится к цели, а просто существует. «Путь важнее чем цель постольку, поскольку в каждое мгновение и прежде всего в момент смерти он может превратиться в цель»⁶³. Однако не стоит слишком опрометчиво считать геоисторическую оптику продолжением *amor fati* Шпенглера⁶⁴. В этой восходящей к Фридриху Ницше концепции пространство и причинность подчинены представлению, а время является абсолютным. Здесь коренится и учение о Вечном возвращении, в котором, согласно Юнгеру, «торжествует титаническое время», ибо вечность бесконечна в негативном смысле (*ewig*)⁶⁵. Таким образом, при всей своей приверженности мифу Юнгер отказывается от Вечного возвращения подобного, более того, верит, что его можно преодолеть так же, как и «черту» нигилизма.

Мысли Юнгера чужд эсхатологизм – в отличие, скажем, от таких католических по сути своей мыслителей, как Леон Блуа и Карл Шмитт, для которых история единственна и неповторима, и всякое действие обретает свой смысл в перспективе Страшного суда. И все же он тоже способен совершить *прыжок из цикла, прервать*

его. Этот сложный момент в юнгеровских воззрениях помогает прояснить германский исследователь Харро Зегеберг (Гамбург)⁶⁶. «Эссе “У стены времени” является частью масштабной попытки Юнгера (характерной для всего юнгеровского Gesamtkunstwerk’a) не только нарисовать образ истории Земли, постоянно обновляющейся в циклическом ритме, в череде катастроф, но и освободить место для собственно “апокалиптического” первовопроса, который решительно выходит за пределы циклического воззрения, а именно: “действительно ли время разворачивается между Сотворением мира и Страшным судом, или же создания могут освободиться из него после многих перерождений”. И только автор, способный задать подобный вопрос, может претендовать на то, чтобы с помощью произведения искусства, укорененного в “метаисторическом”, т. е. по ту сторону всех исторических критериев, надежно преодолеть как историю, так и миф». Зегеберг обращает внимание на то, что сам метаисторический способ рассмотрения некоторым образом определяет мифическое толкование мира, поскольку метафоры богов и титанов уже предполагают *трансцендирование истории*. Иначе говоря, миф полагается Юнгером не столько как альтернатива истории, сколько как способ ухода от слишком антропологичной, антропоцентричной истории, способ обнаружения внутри истории трещин и разломов, сквозь которые просачивается безвременное (*das Zeitlose*). Миф тоже оказывается всего лишь станцией на пути.

Лейтмотивом эссе «Ножницы» звучит афоризм Фрэнсиса Бэкона: «Поэзия дает человечеству то, что не может ему дать история»⁶⁷. Именно поэт способен осуществить «трансцендентное прикосновение». Поэт проникает в глубокое единство мира. Его задача – узнавать и раскрывать потаенную силу (потенцию) вещей, каковой обладают, например, растения и звери в райском состоянии. Символ этой потенции – «ножницы, которые не режут». Вещи узнаются в их сущности, а не раскладываются по функциям, обусловленным субъективностью с ее темпоральными представлениями. Примером такого «существенного взгляда» является, по Юнгеру, сам ветхозаветный язык: так, змей «изначально» не ползал на животе, но получил это свойство в результате проклятия. «Так ему была навязана одна из возможностей. Отныне он мог “жалить в пятую”, подобно ножницам, начинающим резать»⁶⁸. Удивительные

чудеса, волшебное изобилие и беспредельное счастье, о которых повествуют, в частности, сказки «Тысячи и одной ночи», имеют место по эту сторону стены (*extra muros*). По эту сторону стены творение «деградирует» до зачатия – по ту сторону стены действует космогоническая сила первообраза (*Urbild*).

Подлинным собеседником Юнгера здесь выступает Фридрих Гёльдерлин. Его вопрос: «Зачем поэт в скудную эпоху?», – т. е. в ночи нигилизма, выражает все страдания мусического человека. В своем последнем эссе «Прогнозы», написанном специально для каталога 45-й биеннале в Венеции и опубликованном спустя три года после «Ножниц», Юнгер рассматривает **XX век как затакт технической эпохи, «интерим», «междущарствие»**. XXI в. будет веком «господства титанов» и заката искусства⁶⁹. Боги творят вне времени. Титаны – например, раскованный Прометей в виде рабочего – действуют и изобретают во времени. «Они в большей мере родственны технике, нежели искусствам. Оттого-то Гёльдерлин советует поэту уснуть и искать утешения у Диониса, пока господствуют “железные”, – однако он знает, что боги вернуться⁷⁰. Боги не вечны, а вневременны. Настоящая родина искусства – трансценденция, вневременное, которое манифестируется в гештальтах богов: «Боги должны являться, ибо без богов нет культуры»⁷¹. Так 98-летний поэт отвечает на нигилистический вызов современности⁷².

Но вернемся к эссе «Ножницы». Есть один верный способ проникнуть сквозь стену времени. Более надежный, чем творчество поэта, который занимается расшифровкой иероглифов вневременного по эту сторону стены. А именно, в конце эссе возникает большая тема смерти. Не поэт – и даже не священник – последний «открыватель дверей», а смерть. Здесь **свобода человека неприкосновенна**. «Одиночке остается совершить еще один переход, права на который его не может лишить никто, даже если забрать у него жизнь. Это переход, который ведет через стену времени – туда, где не режут ножницы, где не жалят шипы»⁷³.

Здесь мы вновь подходим к намеченному выше концепту «нового гуманизма». Юнгеровское определение человека звучит так: «Человек – это погребавшее существо». Культура (*humanitas* от *humus*, «земля» и *humare*, «погребать», «хоронить») – **не результат развития истории, а ее предпосылка**. Прыжок из времени – это, в конечном счете, прыжок из круга, прыжок, который возвращает к истоку.

В заключение следует сказать, что эти размышления Э.Юнгера у «стены времени» было бы неправильно подверстывать под существующие модели «философии истории» и «историософии». Первая слишком тесными узами связана с прогрессистской философией просвещения, тогда как вторая предполагает эсхатологию как религиозное «учение о последних вещах». Поэтому мы используем нейтральное выражение «размышления об истории» (*Geschichtsdenken*, *Betrachtungen «an der Zeitmauer»*). Настоящая революционность юнгеровской концепции заключается в «попытке соединить две существующие независимо друг от друга сферы (так было еще у Якоба Буркхардта) – природу и историю, а также примирить внешние силы (вроде природных катастроф) с внутренними приливами и отливами времени»⁷⁴. Поэтому ближе всего к труду историка, который выступает как могильщик культуры (в раскрытом здесь положительном, «неогуманистическом» смысле слова *humanitas* [от *humare*]), деятельность поэта, обеспокоенного судьбой культуры, которой нет «без богов». Оба ощущают боль постоянного уничтожения, и оба понимают необходимость спроецировать историю в магическое и мифическое пространство.

Там, где якобы достигнут конец, где модерн достиг своего нигилистического предела, внезапно проблескивает другое начало. И поэт улавливает этот отблеск. Магическая сила другого начала, например, в том, чтобы увидеть тяготеющую над техногенной цивилизацией угрозу экологической катастрофы как творческое разрушение, осуществляемое в процессе «смены гештальта» (*Gestaltwandel*). В катастрофах и угрозах вроде перенаселения, изменения климата, исчерпания ресурсов, атомных исследований и манипуляций с генами нет ничего, что нельзя было бы в принципе понять и принять в качестве знака глобальной или планетарной трансформации. В конце концов, от человека зависит, рассматривать ли Землю как ограниченный ресурс и, как следствие, еще больше подчинять ее своим рационализаторским планам или, наоборот, сообразовывать свою деятельность с тем, что Земля, как «первооснова», неисчерпаема и непостижима в своем бесконечном изобилии. Свобода человека – это свобода изменения перспективы, смены аспекта.

Юнгер преодолевает проблематику исторического существования, стремясь выработать новую топо- и экологию и более аутентичное, этическое отношение человека к Земле⁷⁵. Принципиальный

вопрос об условиях жительствоваания человека на Земле – это опять-таки вопрос о культуре. Само латинское слово *cultura* коренится в *colere*, первое значение которого – «заботливое возделывание земли», откуда уже вытекает «поклонение богам». Культура – это изначально культура Земли или, говоря иначе, поэтическое жительствоваание человека на Земле.

Примечания

- 1 *Юнгер Э.* Рабочий. Господство и гештальт; Тотальная мобилизация; О боли / Пер. с нем. и посл. А.В.Михайловского. Предисл. Ю.Н.Солонина. СПб., 2000.
- 2 Судьба нигилизма: Э.Юнгер, М.Хайдеггер, Д.Кампер, Г.Фигаль. / Пер. с нем., предисл. и коммент. Г.Хайдаровой. СПб., 2006.
- 3 *Михайловский А.В.* Значение языка «Рабочего» для хайдеггеровской критики метафизики // Историко-философский ежегодник' 2001. М., 2003. С. 218–248; *Он же.* Чего не видел Эрнст Юнгер. Рец. на кн.: Martin Heidegger. Zu Ernst Jünger. Gesamtausgabe Band 90 / Hrsg. von Peter Trawny. Fr. a/M.: Vittorio Klostermann. 2004 // Ежегодник по феноменологической философии. Вып. 1. М., 2008. С. 477–491.
- 4 *Козловски П.* Миф о модерне: поэтическая философия Эрнста Юнгера / Пер. с нем. М.Б.Корчагиной, Е.Л.Петренко, Н.Н.Трубниковой. Общ. ред. Е.Л.Петренко. М., 2002.
- 5 *Михайловский А.В.* Эрнст Юнгер // Новая философская энциклопедия: В 4 т. М., 2001. Т. 4. С. 494–495. *Он же.* Рабочий // Новая философская энциклопедия. Т. 3. С. 392. *Фигаль Г.* Эрнст Юнгер // Современная западная философия: Энцикл. словарь / Под ред. О.Хёффе, В.С.Малахова, В.П.Филатова. М., 2009.
- 6 К сожалению, в существующих на русском языке исследованиях по философии техники (напр., *Тавризян Г.М.* Философы XX века о технике и «технической цивилизации». М., 2009) этот важнейший историко-философский материал, без анализа которого картина развития философии техники в XX в. выглядит очень неполной, остался неучтенным.
- 7 Поворот от «героического реализма» к критике технократии характерен и для двух видных представителей так называемой «лейпцигской школы социологии культуры» – Ханса Фрайера (собственно, основателя школы) и Хуго Фишера. После войны Фрайер публикует «Теорию современной эпохи» (*Freyer H.* Theorie des gegenwärtigen Zeitalters. Stuttgart, 1955), где право-консервативные идеи причудливо впадают в теорию индустриального общества. А Хуго Фишер, близкий друг и вдохновитель Эрнста Юнгера в 1920–30-е гг., пишет «Теорию культуры» (*Fischer H.* Theorie der Kultur. Das kulturelle Kraftfeld. Stuttgart, 1965), в которой развивает критику «индустриального человека» и обрисовывает перспективы развития отгалкивающейся от Запада «всемирной цивилизации».
- 8 *Ленк Х.* Размышления о современной технике. М., 1996. См. также: Новая технократическая волна на Западе. М., 1986.

- ⁹ Одно из немногих исключений – блестящая книга специалиста по интеллектуальной истории Германии Джеффри Херфа: *Herf J. Reactionary Modernism. Technology, culture and politics in Weimar and the Third Reich.* Cambridge, 1984.
- ¹⁰ *Сафрански Р.* Хайдеггер. Германский мастер и его время. М., 2002. С. 537.
- ¹¹ *Юнгер Ф.Г.* Совершенство техники / Пер. с нем. И.П.Стребловой. Послел. С.А.Федорова. СПб., 2002.
- ¹² *Anders G.* Die Antiquiertheit des Menschen. Band I: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution. München, 1956.
- ¹³ *Jünger E.* Über die Linie // *Jünger E. Sämtliche Werke.* Bd. 7. Stuttgart, 1980. S. 253.
- ¹⁴ Ср.: «Тотальная мобилизация вступила в такую стадию, которая гораздо опаснее предыдущей» (*Jünger E.* Über die Linie. S. 271).
- ¹⁵ *Ibid.* S. 249.
- ¹⁶ О том, насколько актуальной воспринималась поднятая в эссе тема, говорит рецензия 83-летнего Германа Гессе, которому, впрочем, была свойственна большая катастрофичность взгляда на действительность: «Мы переживаем позднюю осень эпохи, мы видим перед собой распадающийся мир, который для многих превратился в ад...» (*Hesse H.* Nach Lektüre des Buches «An der Zeitmauer» // *Stuttgarter Zeitung.* 18.5.1960).
- ¹⁷ *Jünger E.* An der Zeitmauer // *Jünger E. Sämtliche Werke.* Bd. 8. Stuttgart, 1981. S. 468.
- ¹⁸ Астрологии посвящена вся первая часть трактата.
- ¹⁹ *Jünger E.* An der Zeitmauer. S. 467.
- ²⁰ *Ibid.* S. 468.
- ²¹ *Ibid.* S. 527.
- ²² *Ibid.* S. 403.
- ²³ Напрашивается сравнение с позицией М.Хайдеггера в интервью журналу «Шпигель» 1966 г. (*Heidegger M.* Nur noch ein Gott kann uns retten... // *Der Spiegel.* 31. Mai. 1976): «Философия не сможет вызвать непосредственное изменение теперешнего состояния мира. И это касается не только философии, но и всех чисто человеческих усилий и стремлений. Один только Бог может нас спасти». Хайдеггер не верит в способность человека преодолеть нигилизм собственными силами и потому говорит о «спасении». Благодетель мысли, которое единственно зависит от человека, состоит в том, чтобы быть открытым для «прихода последнего Бога». Горечь без пессимизма оставляет место надежде. Идея другого начала звучит в следующих словах: «Для нас сегодняшних величие того, что предстоит мышлению, слишком велико. Но можно, пожалуй, начинать понемногу класть мостки и строить переход».
- ²⁴ *Ibid.* S. 471.
- ²⁵ *Ibid.* S. 466.
- ²⁶ *Ibid.* S. 468.
- ²⁷ *Ibid.* S. 477.
- ²⁸ *Ibid.*
- ²⁹ *Ibid.* S. 471–472.
- ³⁰ См. примечательное место в дневнике «Siebzig verweht IV» (*Jünger E. Sämtliche Werke.* Bd. 21. Stuttgart, 2003. S. 324), где о гештальте рабочего говорится как о «мифическом каркасе».

- ³¹ *Jünger E.* An der Zeitmauer. S. 632.
- ³² Термин «пост–история» в данном случае не совсем корректен, так как имеется в виду не столько последовательность периодов на некой условной шкале времени, сколько смена аспекта или гештальта.
- ³³ *Jünger E.* An der Zeitmauer. S. 640.
- ³⁴ *Козловски П.* Миф о модерне. С. 124–125.
- ³⁵ В 1950–60-е гг. **Э.Юнгер издавал вместе с историком религии М.Элиаде журнал с таким названием.** См.: *Jünger E.* Antaios. Zeitschrift für eine freie Welt. Ein Programm (1959) // *Jünger E.* Sämtliche Werke. Bd. 14. Stuttgart, 1978. S. 167–168.
- ³⁶ *Jünger E.* An der Zeitmauer. S. 593.
- ³⁷ *Ibid.* S. 575.
- ³⁸ *Ibid.* S. 640.
- ³⁹ *Jünger E.* Maxima-Minima. Adnoten zum «Arbeiter» // *Jünger E.* Sämtliche Werke. Bd. 8. S. 333.
- ⁴⁰ *Jünger E.* An der Zeitmauer. S. 502.
- ⁴¹ Примечательно, что тот же самый образ встречается в эссе В.Иванова «Кручи» (1919). Сопоставление В.Иванова и Э.Юнгера мы проводим в статье: *Michajlovskij A.* Mythos und Geschichte. Zur Geschichtsphilosophie Ernst Jüngers // *Mythen: Jünger-Studien.* Bd. 3 / Hrsg.: G.Figal, G.Knapp. Tübingen, 2007. S. 211–229.
- ⁴² *Ibid.* S. 503.
- ⁴³ См., напр.: *Heidegger M.* Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein» (Wintersemester 1934/35). Frankfurt a/M., 1980. S. 88–89.
- ⁴⁴ *Ibid.* S. 644.
- ⁴⁵ *Jünger E.* Rund um den Sinai // *Jünger E.* Sämtliche Werke. Bd. 12. Stuttgart, 1979. S. 495.
- ⁴⁶ *Юнгер Э.* Рабочий. Господство и гештальт. С. 118.
- ⁴⁷ *Jünger E.* An der Zeitmauer. S. 563.
- ⁴⁸ *Ibid.* S. 545.
- ⁴⁹ *Ibid.* S. 485.
- ⁵⁰ Для Бэкона природа была «regnum hominis», Декарт именовал человека «maîtres et possesseurs de la nature», а **Гоббс высказывался о науке как о разновидности основной антропологической категории власти – «scientia propter potentiam».**
- ⁵¹ *Jünger E.* An der Zeitmauer. S. 575.
- ⁵² *Ibid.* S. 614.
- ⁵³ *Ibid.* S. 590.
- ⁵⁴ *Ibid.* S. 562.
- ⁵⁵ Ср.: «Родина свободы – безграничное; она космический абсолют, который является в ограниченном под различными видами. Это означает, что каждому состоянию и каждому человеку свойственна свобода, которая ему подобает и которой он заслуживает. Кто проникает в новый мир, тот не только открывает пространство, но вдобавок к нему и свободу. И лишь тогда он овладевает пространством. Понятие свободы меняется, свобода остается» (*Ibid.* S. 577–578).
- ⁵⁶ *Ibid.* S. 407.

- 57 «Приближения» – ключевое понятие метафизики Юнгера, основные черты которой – «магический реализм», «стереоскопическое» восприятие реальности, преодоление разлома между мифическим и рациональным видением мира – были намечены еще в эссе 1938 г. «Сердце искателя приключений» и позднее получили развитие в парижских дневниках «Излучения». *Annäherung* – понятие, часто используемое Юнгером в послевоенный период творчества для обозначения приближения к «великому целому» и «космическому плану», по своему смыслу близко «духовному приключению». В 1970 г. вышла книга «Приближения. Наркотики и опьянение» («*Annäherungen. Drogen und Rausch*»). В этом большом эссе – во многом автобиографическом – наркотический опыт рассматривается в общем и целом как средство приближения. Автор описывает широкую палитру наркотических веществ и их воздействий (от пива, вина, табака, опиума, кокаина, гашиша до мескалина и ЛСД), прибегая к множеству исторических, мифологических и литературных экскурсов.
- 58 *Jünger E. Die Schere // Jünger E. Sämtliche Werke. Bd. 19. 1. Supplement-Band. Stuttgart, 2002. S. 508.*
- 59 Подробнее о поэтике Э.Юнгера см.: *Figal G. Gespinste und Modelle. Über Mythen, Zahlen und Begriffe in der Poetik Ernst Jüngers // Mythen: Jünger-Studien (Bd. 3) / Hrsg.: G. Figal, G. Knapp. Tübingen, 2007. S. 201–210.*
- 60 *Ibid. S. 532–533.*
- 61 *Ibid. S. 546–547.*
- 62 *Ibid. S. 546–547.*
- 63 *Ibid. S. 544.*
- 64 Как делает, например, М.Майер: *Meyer M. Ernst Jünger. München, 1990. S. 510.*
- 65 *Jünger E. Die Schere. S. 537.*
- 66 *Segeberg H. Schreiben an der «Zeitmauer». Der Dichter und sein Mythos // Les Carnets Ernst Jünger. Nr. 1. 1996. S. 189–207.* Эта статья представляет собой реакцию на статью леволиберального критика Томаса Ассхойера (*Assheuer T. Paläontologie der Gegenwart // Ernst Jünger im 20. Jahrhundert / Hrsg.: Müller H.-H., Segeberg H. München, 1995. S. 269–281*), который упрекает Юнгера в «неоязыческой ремифологизации действительности» и отказе от историко-политической ответственности в человеческой деятельности.
- 67 *Jünger E. Die Schere. S. 516.*
- 68 *Ibid. S. 510.*
- 69 *Jünger E. Prognosen auf das 21. Jahrhundert // Jünger E. Sämtliche Werke. Bd. 19. S. 618.*
- 70 *Ibid. S. 611.*
- 71 *Ibid. S. 621.*
- 72 Ср.: «“Зачем поэт?” – вопрошал Гёльдерлин. Но не обойтись без философа, которому подобает гарантировать индивиду ранг, которого его не может лишить век, даже самый страшный и зверский. Каждый век нападает: восемнадцатый – посредством субординации, девятнадцатый – посредством пролетаризации, двадцатый – посредством дигитализации. В следующем столетии

- индивиду придется решать, станет ли он окончательно добычей титанизма или нет, хотя, конечно, следует признать, что участие в нем не только опасно, но и увлекательно...» (*Jünger E. Die Schere. S. 572*).
- ⁷³ *Jünger E. Die Schere. S. 581.*
- ⁷⁴ *Kunicki W. Das Geschichtsbild Ernst Jüngers // Anarch im Widerspruch. Neue Beiträge zu Werk und Leben der Gebrüder Jünger / Hrsg.: Wimbauer T. Schnellroda: Edition Antaios. 2004. S. 109.*
- ⁷⁵ Э.Юнгер оказал не только общее влияние на формирование экологического дискурса в Германии в 1970–1980-е гг. (это должно было бы стать предметом отдельного исследования), но и вдохновил в 1990-е гг. отдельных представителей итальянской мысли на создание так называемой «геофилософии» (представители: Л.Бонезио и М.Каччиари, нынешний мэрг Венеции).

Библиография

Козловски П. Миф о модерне: Поэтическая философия Эрнста Юнгера / Пер. с нем. М.Б.Корчагиной, Е.Л.Петренко, Н.Н.Трубниковой; Общ. ред. Е.Л.Петренко. М.: Республика, 2002.

Ленк Х. Размышления о современной технике. М., 1996.

Михайловский А.В. Значение языка «Рабочего» для хайдеггеровской критики метафизики // Историко-философский ежегодник, 2001. М.: Наука, 2003. С. 218–248.

Михайловский А.В. Эрнст Юнгер // Новая философская энциклопедия: В 4 т. М.: Мысль, 2001. Т. 4. С. 494–495.

Михайловский А.В. Рабочий // Новая философская энциклопедия. Т. 3. С. 392.

Михайловский А.В. Чего не видел Эрнст Юнгер. Рец. на кн.: Martin Heidegger. Zu Ernst Jünger. Gesamtausgabe Band 90. / Hrsg. von Peter Trawny. Fr. a/M.: Vittorio Klostermann. 2004 // Ежегодник по феноменологической философии. Вып. 1. М., 2008. С. 477–491.

Новая технократическая волна на Западе: Сб. ст. М.: Прогресс, 1986.

Сафрански Р. Хайдеггер. Германский мастер и его время. М.: Молодая гвардия, 2002.

Судьба нигилизма: Э.Юнгер, М.Хайдеггер, Д.Кампер, Г.Фигаль. / Пер. с нем., предисл. и коммент. Г.Хайдаровой. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006.

Тавризян Г.М. Философы XX века о технике и «технической цивилизации». М.: РОССПЭН, 2009.

Фигаль Г. Эрнст Юнгер // Современная западная философия: Энцикл. словарь / Под ред. О.Хёффе, В.С.Малахова, В.П.Филатова. М.: Культурная революция, 2009.

Юнгер Ф.Г. Совершенство техники / Пер. с нем. И.П.Стребловой. Послесл. С.А.Федорова. СПб.: Владимир Даль, 2002.

Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт; Тотальная мобилизация; О боли / Пер. с нем. и послowie А.В.Михайловского. Пред. Ю.Н.Солонина. СПб.: Наука, 2000.

Anders G. Die Antiquiertheit des Menschen. Band I: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution. München: C.H.Beck, 1956.

Assheuer T. Paläontologie der Gegenwart // Müller H.-H., Segeberg H. (Hrsg.) // Ernst Jünger im 20. Jahrhundert. München, 1995. S. 269–281.

Figal G. Gespinste und Modelle. Über Mythen, Zahlen und Begriffe in der Poetik Ernst Jüngers // Mythen: Jünger-Studien. Bd. 3 / Hrsg.: G.Figal, G.Knapp. Tübingen: Attempto-Verlag, 2007.

Freyer H. Theorie des gegenwärtigen Zeitalters. Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt, 1955.

Heidegger M. «Nur noch ein Gott kann uns retten...» // Der Spiegel. № 31. Mai, 1976.

Heidegger M. Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein» (Wintersemester 1934/35). Frankfurt a/M., 1980.

Herf J. Reactionary Modernism. Technology, culture and politics in Weimar and the Third Reich. Cambridge, Univ. Press, 1984.

Hesse H. Nach Lektüre des Buches «An der Zeitmauer» // Stuttgarter Zeitung, 18.5.1960.

Jünger E. Über die Linie // *Jünger E.* Sämtliche Werke. Bd. 7. Stuttgart: Klett-Cotta, 1980.

Jünger E. An der Zeitmauer // *Jünger E.* Sämtliche Werke. Bd. 8. Stuttgart: Klett-Cotta, 1981.

Jünger E. Maxima-Minima. Adnoten zum «Arbeiter» // *Jünger E.* Sämtliche Werke. Bd. 8. Stuttgart: Klett-Cotta, 1981.

Jünger E. Rund um den Sinai // *Jünger E.* Sämtliche Werke. Bd. 12. Stuttgart: Klett-Cotta, 1979.

Jünger E. Antaios. Zeitschrift für eine freie Welt. Ein Programm (1959) // *Jünger E.* Sämtliche Werke. Bd. 14. Stuttgart: Klett-Cotta, 1978.

Jünger E. Die Schere // *Jünger E.* Sämtliche Werke. Bd. 19. 1. Supplement-Band. Stuttgart, 2002.

Jünger E. Prognosen auf das 21. Jahrhundert // *Jünger E.* Sämtliche Werke. Bd. 19. Stuttgart, 2002.

Jünger E. Siebzig verweht IV // *Jünger E.* Sämtliche Werke. Bd. 21. Stuttgart: Klett-Cotta, 2003.

Kunicki W. Das Geschichtsbild Ernst Jüngers // Anarch im Widerspruch. Neue Beiträge zu Werk und Leben der Gebrüder Jünger / Hrsg.: Wimbauer T. Schnellroda: Edition Antaios, 2004.

Meyer M. Ernst Jünger. München: Hanser, 1990.

Michajlovskij A. Mythos und Geschichte. Zur Geschichtsphilosophie Ernst Jüngers // Mythen: Jünger-Studien. Bd. 3 / Hrsg.: G.Figal, G.Knapp. Tübingen: Attempto-Verlag, 2007. S. 211–229.

Segeberg H. Schreiben an der «Zeitmauer». Der Dichter und sein Mythos // Les Carnets Ernst Jünger. № 1. 1996. S. 189–207.