

A black and white portrait of Martin Heidegger, showing his face from the chest up. He has a serious expression and is looking slightly to the right. The background is dark and textured.

А.Г. ДУГИН

МАРТИН
ХАЙДЕГГЕР

МЕТАПОЛИТИКА
ЭСХАТОЛОГИЯ БЫТИЯ

А.Г. Дугин

**МАРТИН ХАЙДЕГГЕР
МЕТАПОЛИТИКА
ЭСХАТОЛОГИЯ БЫТИЯ**

**«Академический проект»
Москва, 2016**

УДК 1/14
ББК 87
Д80

Рецензенты:

В.Ю. Верещагин, доктор философских наук;

Э.А. Попов, доктор философских наук

Научный редактор:

Н.В. Мелентьева, кандидат философских наук

*Автор выражает благодарность М.Г. Таглову за поддержку
в создании и публикации данной работы*

Дугин А.Г.

Д 80 Мартин Хайдеггер. Метаполитика. Эсхатология бытия. — М.: Академический проект, 2016. — 362 с.

ISBN 978-5-8291-1797-9

Книга современного русского философа является введением в экзистенциальную политическую философию Мартина Хайдеггера, рождающуюся в контексте теологических эсхатологических измерений творчества немецкого философа. Именно в экзистировании *Dasein* в пространстве Политического А. Дугин ищет и намечает основные принципы новой Четвертой Политической Теории, в которой он продолжает разворачивать «фундаменталь-онтологию» М. Хайдеггера в «фундаменталь-политологию» или «экзистенциальную политику», соединяя структуры политических идей, практик и интуиций с ядром и силовыми линиями глубинной экзистенции.

Для специалистов в области политической философии, политологии, истории, международных отношений, а также для широкого круга интеллектуалов.

УДК 1/14
ББК 87

© Дугин А.Г., 2016
© Оригинал-макет, оформление.
«Академический проект», 2016

ISBN 978-5-8291-1797-9

**Часть 1. Мартин Хайдеггер.
Опыты
экзистенциальной
политики в контексте
Четвертой
Политической Теории**

Глава 1. Четвертая

Политическая Теория и Мартин Хайдеггер

Острый идеологический кризис современности, выразившийся в глобальной доминации либерального дискурса после решительной победы либерализма (первой политической теории) над его историческими противниками — фашизмом (третья политическая теория) в 1945 году и коммунизмом (вторая политическая теория) в 1991-м, — заставил искать новых путей для формулировки антилиберальной идейной платформы по ту сторону исторических антитез либерализма — фашизма и коммунизма. Так, в 2007–2008 годах у ряда русских и европейских политических философов синхронно родилась идея Четвертой Политической Теории¹. Смысл проекта был довольно простым: разработать идеологию, направленную жестко против доминирующего в глобальном масштабе либерализма, без того, чтобы возвращаться к уже исчерпавшим свой исторический потенциал социалистическим и националистическим альтернативам.

На предыдущем этапе (1991–2000) поиск новой антилиберальной платформы привел к проекту синтеза второй и третьей политических теорий. Но постепенно обнаружилась ограниченность такого подхода: во-первых, синтез проходил с трудом, а искусственная комбинация отдельных элементов марксизма и национализма искомого эффекта стройной идеологии не давала; во-вторых, обе политические теории основывались на том же парадигмальном основании, что и либерализм, будучи продуктами политической философии европейского Нового времени. Либерализм, победив своих противников, также претендовавших на наследие Модерна, доказал свое право на то, чтобы выражать дух Модерна в его наиболее концентрированной и рафинированной форме. Поэтому противопоставлять ему другие, отклоняющиеся от либерального вектора версии того же самого Модерна означало перебивать в ностальгическом прошлом, действовать в духе инерции и реакции, и упускать из виду новые вызовы и новые возможности, проистекающие из постепенной трансформации Модерна в Постмодерн.

Параллельно право-левому синтезу обнаружили интересные и нетипичные политические философии довольно самобытного толка — такие, как русское евразийство², немецкая Консервативная Революция³ или европейский традиционализм⁴. Эти формы несли в себе множество ценных элементов, но в то же время

¹ Дугин А.Г. Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию. М.: Академический проект, 2014.

² Дугин А.Г. Проект «Евразия». М.: Яуза, 2004.

³ Дугин А.Г. Консервативная Революция. М.: Арктогея, 1994.

⁴ Дугин А.Г. Философия традиционализма. М.: Арктогея-Центр, 2002.

требовали более общей мировоззренческой структуры, свободной от исторических и географических ограничений.

Так, постепенно, поиск антилиберальной политической философии XXI века привел к Четвертой Политической Теории. Ее смысл состоял в том, чтобы построить радикальную антитезу современному глобальному либерализму, ставшему после 1991 года единственной доминирующей идеологией — на уровне политической философии, ценностной системы, экономического уклада, политической организации, правовых институтов, международных организаций и т. д. Но при этом предстояло жестко отвергнуть прежние антилиберальные формы (коммунизм и фашизм), а также любые их комбинации (национал-большевизм). Этот вектор и лег в основу первых разработок Четвертой Политической Теории.

Первым моментом при разработке Четвертой Политической Теории стала рефлексия относительно Нового времени или «современного мира». Признав то, что либерализм оказался исторически наиболее точным и полным выражением сущности Модерна, мы пришли к тому, что антитеза либерализма должна строиться на полном и тотальном отрицании Модерна. Из этого вытекало, что Четвертая Политическая Теория должна оперировать с парадигмами, расположенными за границами Модерна. Теоретически это мог бы быть Премодерн (например, проект «Нового Средневековья»¹ или традиционалистское «Восстание против современного мира»²) или Постмодерн, т. е. те парадигмы, которые категорически отказываются принимать аксиомы Нового времени.

Однако Премодерн не знал вызова Модерна и не обладал критическим аппаратом для того, чтобы симметрично противопоставлять свои ценности и установки установкам и ценностям Нового времени (традиционалисты, Р. Генон, Ю. Эвола и др., сделали это лишь в самом первом приближении). А Постмодерн, со своей стороны, был пронизан нигилистическими тенденциями, инерциально заимствованными из самого Модерна, и поэтому в значительной мере был заражен его духом и его аксиоматикой. Следовательно, Четвертая Политическая Теория обращалась свободно к Премодерну и Постмодерну в поисках релевантных начал, критических методологий и философских инспираций, но при этом двигалась к созданию совершенно новой идеи в столь же новом концептуальном контексте.

Важнейшей задачей при построении Четвертой Политической Теории стало выделение ее субъекта, ее стержневого семантического центра. В либерализме центром является индивидуум, в коммунизме — класс, а в национализме — Государство (или раса — в национал-социализме). Но все эти концепты суть продукты картины мира Нового времени. Они отражают в себе европейские реалии буржуазного общества, как бы мы их ни рассматривали — апологически или критически. Все три субъекта трех классических политических теорий оперируют с общей базовой антропологией — эволюционистской, материалистической, индивидуалистической, технократической, прогрессистской, атеистической и секулярной. Везде мы встречаем фигуру человека Нового времени, взятого либо в ракурсе

¹ Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье. М.: Канон, 2002.

² Evola J. Rivolta contro il mondo modern. Roma: Edizioni Mediterranee, 1998

индивидуальности (либерализм), либо в контексте социальной (марксизм) или национальной (фашизм) интегрированности (единицей которой выступает снова все тот же секулярный индивидуум, концептуально воспроизводящий нормативный образ среднего европейского буржуа¹). Отвержение Модерна, его трех классических политических теорий и, соответственно, всех трех субъектов (индивидуума, класса и Государства) требовало утвердительной альтернативы. После определенных поисков мы пришли к выводу, что этой альтернативой может быть только Dasein, как его вводит в философию и раскрывает Мартин Хайдеггер. Начиная с определенного момента эта интуиция получает все большую насыщенность и постепенно становится фундаментальной аксиомой Четвертой Политической Теории, чрезвычайно осторожно в остальных вопросах относящейся к догматическим формулировкам. *Тезис о Dasein'e как о субъекте Четвертой Политической Теории становится, тем не менее, первой и основополагающей догмой этой политической философии.* Эту догму можно свободно развивать, толковать, постигать, верифицировать, переосмысливать, интерпретировать, но ее нельзя отрицать — без того, чтобы выйти за границы Четвертой Политической Теории. Конечно, Dasein'у можно искать концептуальные синонимы, и один из таких синонимов фигурирует в наших разработках чаще всего — это понятие *народ* (populus, Volk, λαός). Но и в этом случае понимание структуры Четвертой Политической Теории будет корректным лишь в том случае, если мы всегда будем удерживать в уме, что речь идет об экзистенциальном понимании народа, т. е. о его интерпретации в контексте Dasein'a. В этом смысле здесь в полной мере действует фундаментальное утверждение: Dasein existiert völkisch. Dasein экзистирует как народ, сквозь народ. Народ есть процесс экзистирования Dasein'a. Они неразрывно связаны друг с другом. Но в любом случае речь идет об изначальности именно Dasein'a, и в этом заключается ядро Четвертой Политической Теории.

Как только это утверждение сделано, мы оказываемся в самом центре проблематики Мартина Хайдеггера. Для Хайдеггера Dasein есть ось всей его мысли. Следовательно, между философией Мартина Хайдеггера и Четвертой Политической Теорией устанавливается устойчивая коннотация. Эта коннотация предполагает, что развертывание Четвертой Политической Теории в поле политической философии структурно повторяет проект построения фундаменталь-онтологии Хайдеггером. Только в нашем случае речь идет о своего рода «фундаменталь-политологии» или о корпусе «экзистенциальной политики». Как Хайдеггер строит свою философию вокруг Dasein'a, творцы Четвертой Политической Теории стремятся обнести Dasein структурами политических идей, практик и институций, постоянно возвращаясь к тому центру, вокруг которого разворачивается процесс политической и идеологической герменевтической работы. Экзистенциальная политика ставит своей целью постоянное возвращение к собственному экзистенциальному ядру, отвергая классические политические конструкторы (аналоги традиционной метафизики, как понимает ее Хайдеггер) и стремясь вместо этого дать возможность проявиться силовым линиям глубинной экзистенции. Четвертая

¹ Хотя в коммунизме буржуазный норматив берется как тезис, который следует преодолеть практикой пролетарской революции.

Политическая Теория строится не для чего-то и не для кого-то. Она есть фактическое экзистирование Dasein'a в поле Политического.

Здесь следует сделать одно очень важное замечание. Между философией и политикой изначально существует органическая неразрывная связь. Первые досократические философы Древней Греции были вместе с тем политическими лидерами, реформаторами и правителями, а Платон и Аристотель рассматривали политику как приоритетную область чистой философии. Не случайно наиболее емкое изложение своего учения об идеях Платон дает в диалоге под многозначным названием «Государство», *поліτεία*. Любая философия содержит в себе — имплицитно или эксплицитно — философию политики. Если это эксплицитно, то философ применяет свои идеи к области Политического и основывает на них свою политическую философию (так в случае Платона, Аристотеля и т. д.). Но бывают случаи, когда сами философы по каким-то причинам этого не делают, и тогда политическая философия остается в свернутом виде, имплицитно. Если внимательно вдуматься в такую философию, политическое измерение можно из нее извлечь (качество такого выведения зависит от искусства и глубины того, кто такую задачу перед собой ставит). Но в любом случае это политическое зерно содержится в любой философии: рано или поздно платоновский философ из истории про пещеру возвращается от созерцания чистых идей обратно к узникам сырой пещеры, и тогда он становится политиком, царем, реформатором, вождем.

В случае Хайдеггера мы имеем дело с полностью имплицитной философией политики. Те случайные и чрезвычайно редкие замечания, которые Хайдеггер оставлял относительно собственно политических и идеологических вопросов, и его участие в национал-социалистической партии почти ничего не проясняют в вопросе — какой на самом деле была его политическая философия. Очевидно лишь следующее: он жестко отвергал либерализм («планетэр-идиотизм») и коммунизм, так как в его глазах это были два экстремальных выражения западноевропейской метафизики, основанной на примате технэ и *Machenschaft*. При этом и идеологию Третьего пути он явно разделял весьма условно, скорее, как меньшее из зол, упрекая ее в том, что она игнорирует и предает свою собственную онтологическую природу, состоящую в борьбе не со следствиями (либерализм, коммунизм), а с причинами европейского нигилизма. Хайдеггер находился в контексте третьей политической теории, но явно не разделял ни ее этатистских, ни расистских принципов. Но в целом его собственная политическая философия эксплицитно развернута не была. И быть может, для этого были как исторические, так и личные причины.

Однако стройная, хотя и открытая философия Мартина Хайдеггера вполне может быть оформлена в политическом измерении. По крайней мере, то, что драматическая история идеологических коллизий XX века закончилась планетарной победой либерализма, ставит нас в уникальные условия, весьма благоприятные для того, чтобы попытаться на основе идей Хайдеггера развернуть структуру экзистенциальной политики. Именно это и ставит своей задачей Четвертая Политическая Теория, которая в определенном смысле может быть названа «политическим хайдеггерианством».

В разделе «Мартин Хайдеггер. Опыты экзистенциальной политики в контексте Четвертой Политической Теории» мы приведем несколько текстов, отражаю-

ших этапы построения Четвертой Политической Теории в ее сопряжении с философией Хайдеггера. Как и в случае проекта построения русской философии¹, где мы также обращались к хайдеггерианскому видению историко-философского процесса, мы действовали довольно свободно, пытаясь не столько указать на очевидные истины, сколько наметить возможные направления поиска, траектории интуиций и предвосхищений, основанные не на текстологической фактологии, а на стремлении схватить саму мысль Хайдеггера, включая ее невысказанные, лишь угадываемые аспекты. Поэтому данная часть книги отнюдь не претендует на то, чтобы извлечь из текстов Хайдеггера его политическую философию. Быть может, это будет сделано на следующем этапе. Пока же речь идет только о начальном подходе к построению Четвертой Политической Теории с опорой на хайдеггерианские инспирации. Да, мы ставим своей целью обосновать экзистенциальную политику и в этом опираемся именно на Хайдеггера. Двигаясь к этой цели, мы подчас уходим от Хайдеггера довольно далеко, стараясь удерживать его мысль в центре внимания, при этом свободно обращаясь с формой.

В том состоянии, в каком разработка Четвертой Политической Теории существует в настоящий момент, она представляет собой, безусловно, начальный этап. Отсюда неизбежные шероховатости в определениях, сбои дискурса, отход от классических схем и моделей при построении политико-философского текста. Но это объясняется еще и самой задачей: мыслить и действовать политически за пределом парадигмы Нового времени, с опорой на совершенно непривычные для этого парадигмы, субъекты, антропологические и онтологические инстанции, темпоральные и семантические секвенции и т. д.

Данный труд — один из первых подходов к этой фундаментальной проблематике. И одновременно приглашение мыслить в этом направлении — свободно, непредвзято и бесстрашно.

¹ См.: *Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Последний бог* (Ч. 2. Мартин Хайдеггер и возможность русской философии). М.: Академический проект, 2014.

Глава 2. Заметки о Differenz

Differenz как метод

Продолжая тему о Differenz, можно сделать несколько замечаний, уточняющих определенные аспекты Четвертой Политической Теории.

Если вернуться к теме *ontologische Differenz* собственно Хайдеггера, то можно заметить, что единственная инстанция, способная его осуществить — это *Dasein*. *Dasein* есть такое сущее, которое есть не только сущее, и не только сущность сущего, но, отчасти и весьма непрямым образом, еще и самое бытие (*Sein*), хотя, конечно же, не только бытие, т. к., будучи сущим (*Seiende*), нельзя быть бытием (*Sein*) — ведь бытие, по Хайдеггеру, есть ничто (*Das Sein ist das Nichts*), т. е. ничто из сущего. На грани между сущим и бытием стоит *Dasein* — человек в его экзистирующем присутствии. Он не просто осуществляет Differenz — он в каком-то смысле и есть Differenz. В этом сущность фундаменталь-онтологии и философии Другого Начала; *Dasein*, осуществляющий Differenz так, как предлагает Хайдеггер, есть истинный философ будущего — по ту сторону *Untergang'a*.

Аналогично решается проблема *kosmologische Differenz* у Ойгена Финка. У него также именно человек есть место, *Ort*, встречи *binnerweltliche Dinege*, внутримирских вещей, с *Welt*, миром. Здесь Финк смыкается с Хайдеггером: мир есть процесс экзистирования человека; лишь человек есть тот, кто созидает мир: камни, по Хайдеггеру, вообще «обезмирены», «лишены мира» (*weltlos*), а животные — «нищие миром» (*weltarm*). Только человек сопричастен миру как *Welt*, он космичен — *weltlich*. Человек не просто внутримирская вещь, он есть тот, кто делает собой мир миром; без него нет мира. Он не просто свидетель или регистратор данного, он в полном смысле слова конституирует мир — тем, что экзистирует. Поэтому только человек экзистирует. Экзистировать значит возводить все в статус окрашенной миром человечности; это тождественно языку. Язык есть экзистенция, *Dasein existiert sprechend*.

Наш *anthropologische Differenz* уже напрямую центрирован на человеке. Но на *третьем человеке* — не на индивидууме и не на человечестве. Этот третий человек и есть Differenz, проведенный так, как указывают Хайдеггер и Финк. Таким образом, все три горизонта — онтологический (философский), космологический и антропологический стягиваются к общей точке. Это фундаментализирует Четвертую Политическую Теорию, позволяя развертывать ее во всех этих плоскостях. Differenz, понятий в трех сферах, обнаруживает свою методологическую валентность, и закрепив этот семантический ход, мы можем еще расширить области его применения, что еще более обогатит Четвертую Политическую Теорию. Но прежде, чем наметить эти новые линии применения Differenz к другим областям, и в частности, непосредственно к области политической философии и политологии, следует еще немного задержаться на осмыслении самого процесса Differenz, т. к. от глубины его понимания будет напрямую зависеть корректность дальнейших аппликативных стратегий.

Конституирующая негативность

Здесь стоит обратить внимание на один аспект хайдеггеровского (и ницшеанского) антиплатонизма. Не вдаваясь в нюансы этой темы, обратим внимание лишь на то, как этот антиплатонизм обосновывается в структуре осуществления Differenz. По Хайдеггеру, принципиально, чтобы сущее, в отношении к которому проводится операция *ontologische Differenz*, т. е. которое соотносится с бытием, соотносилось бы не с другим сущим, а с ничто из сущего. Ничто противопоставляется не бытию, но именно сущему, т. е. ничто есть ничто из сущего. Это важно. Если бы ничто было антитезой бытию, то бытие было бы сущим, но только иного порядка, нежели остальное сущее. У бытия же, как его предлагает мыслить Хайдеггер, не может быть такой антитезы, т. к. смысл *ontologische Differenz* и состоит в том, чтобы провести различие между сущим и бытием как *не сущим*. Антитезой бытия является скорее само сущее, но тоже не совсем: ведь бытие и есть то, чем сущее есть, это «есть» сущего.

Платонизм в этой ситуации, по Хайдеггеру, а отчасти аристотелизм и его усия (сущность), есть подмена бытия сущим высшего порядка, чем и является идея. Даже если за пределом идеи мерцает строго апофатическое начало (неоплатоническое *ἔν*), которое, впрочем, Хайдеггер предпочитает вообще не замечать, оно скрывается за идеей, которая ослепляет умозрительный взгляд в онтологию. Свет идеи (усии) мешает увидеть ничто как природу бытия. Поэтому Хайдеггер и предлагает строить фундаменталь-онтологию на основании радикальной имманентности бытия как ничто: конституирующее и уничтожающее (ничтожащее) бытие находится всегда непосредственно, вплотную к сущему, а не опосредованно. Поэтому человек безответен, ему некому делегировать бремя мышления — он есть последняя инстанция философии. Он и есть откровение бытия и одновременно его сокрытие. Он жив, именно потому что смертен. Он смертен — в силу того, что жив. Человек всегда и только на грани, никогда не по одну из ее сторон. Поэтому бытие как ничто не удалено от человека ни на сколько, оно располагается к нему *вплотную*. Это и есть *Dasein*.

Поэтому человек есть фундаменталь-онтологический Differenz, в ином смысле его вообще нет.

Здесь важно, что ничтожащая сторона бытия, смерть, выступает не как второй такт бытия, но как оно само. «Есть» и «нет» не составляют секвенцию, они суть строго одно. Человек экзистирует к смерти, не пока жив. Он жив, пока экзистирует к смерти. Оторвать бытие и ничто, жизнь и смерть друг от друга — все равно, что упразднить человека. Чистая жизнь столь же бесчеловечна, как и чистая смерть. Не то, чтобы бытие вначале порождает сущее, а потом убивает: вначале фюзис (всходы), затем Логос (жатва). Если это и так, то только не в отношении к человеку. Человек есть всходы и жатва в симультанном жесте. В этом и состоит его *антропологическое* время, собственное (*eigene*) время.

В онтологии и философии ничто становится конститутивным живым началом, чего, как сожалеет Хайдеггер, вообще не поняли французские экзистенциалисты (в частности, Сартр), построившие симулякр того, о чем философствовал он сам¹.

¹ Об этом см.: *Heidegger M. Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*.

Ничто чрезвычайно близко к сущему, но к человеку оно настолько близко, что вообще неотделимо от него, составляя его сущность, ведь сущность человека — бытие. А сущность остального сущего — человек, т. е. сознание и язык. Но это не имеет большого значения, т. к. все окрестности философии, занятые только сущим (в частности, естественные науки), антропологически совсем неважны — они ничего не прибавляют к *Dasein*’у и, напротив, лишь отнимают время и силы на (в лучшем случае!) любопытные пустяки.

В космологии Финка мир (*Welt*) также обращается к внутримирским вещам уничтожающей стороной — в духе гераклитовского огня. Огонь мерами возгорается, мерами затухает. Трудно сказать точно, в каком такте мир создается, в каком рушится: оба такта сводятся к сознанию и представляют собой обоюдоострое лезвие Логоса. Огненная природа мышления разворачивает внутримирские вещи и свертывает их в одном и том же жесте. В этом сущность огневидной мировой игры. Огонь играет в космологии Финка такую же роль, как ничто в онтологии Хайдеггера.

Обе процедуры *Differenz* ставят негативность вплотную к человеку — онтологически и космически: настолько вплотную, что она проникает в его центр. Теперь закономерно поставить вопрос: какова эта симультанная с конституитивностью негативность *anthropologische Differenz*? Этот вопрос обращен к выяснению природы Ангела.

Здесь у нас уже есть модель, которую остается только повторить и подобрать соответствующие формы. Третий человек — световой человек, Ангел — есть тот, кто конституирует человека как индивидуума и как вид. Но он вместе с тем есть его персонифицированная смерть; но не как другое, а как то же самое, что и он. *Das Selbst als der Tod*. Другой негативный аспект третьего человека (фундаментально-антропологического человека) в том, что он не-человек. Конкретно это отражено в двух лучах нечеловеческого — животном и божественном. Соединив воедино, мы получаем образ человека-духа-животного. Это отсылает нас к классической шаманской инициации, где восстанавливается синтез зверя, человека и духа. А кроме того, мы можем через эту призму взглянуть на саму фигуру Ангела. Ему присущи все эти черты — человеческий образ (лик), крылья (птицы, животный вид) и символическое сияние духа, он сам есть дух. Ангел, поэтому, есть конкретность человека и не-человека в неразрывном наличии. Териоморфные божества некоторых политеистических религий, скорее всего, подчеркивают ту же идею. Боги, люди и звери, соединенные в одно, обозначают фундаментально-антропологическую триаду, где конституитивность (антропоморфизм) неразрывно сплавлена с негативностью (терио- и пневмато-морфизм). Номо *taximus* недуален с Ангелом смерти и фигурой зверя-психопомпа (отсюда тотемические развития темы).

Дионис и витальный *Differenz*

Теперь соотнесем эту уточненную карту *Differenz* с иными областями. Если взять область витального, то мы получим картину, емко описанную венгерским философом и историком Карлом Кереньи — в частности, в его книге о Дионисе¹. В самом начале этого труда Кереньи предлагает провести принципиальное раз-

¹ Кереньи К. Дионис. М.: Ладомир, 2007.

личие, определяющее для всей его работы. Можно назвать это *Lebensdifferenz* или *vitalistische Differenz*. Кереньи подчеркивает различие между такими греческими терминами, как *ζωή* и *βίος*, обозначающими «жизнь». Кереньи подчеркивает, что *βίος* мыслится преимущественно как конкретное живое существо, а *ζωή*, напротив, как всеобъемлющая, бескрайняя, могущественная стихия. Если смерть (*θάνατος*) есть противоположность *βίος*, то в *ζωή* она, напротив, включена, являясь ее обратной стороной. Дионис, по Кереньи, и есть бог жизни как *ζωή*, что и предопределяет его амбивалентность и саму сущность трагического. Трагедия в ее мистериальных корнях есть смерть и жизнь в их неразрывном единстве. На витальном уровне, таким образом, *Differenz* состоит в том, чтобы отличать *βίος* от *ζωή*. Осуществление такого *Differenz* будет тождественно опыту Диониса, постижению сущности трагического. Дионис несет не только жизнь, наслаждение и радость, но и смерть, боль и горе. Малой жизни (*βίος*) противостоит не столько смерть, сколько большая настоящая жизнь (*ζωή*), т. е. трагическое. Трагедия (а не смерть) есть антитеза жизни в ее биологическом понимании.

Столь полное соответствие этого различия историка религии Кереньи с *Differenz* Хайдеггера и Фанка, а также с продолженными нами антропологическими применениями этого философского хода, окончательно убеждает нас в его релевантности. А тема Диониса напрямую отсылает к нашей работе о «темном Логосе»¹, где философские и религиозоведческие ассоциации представлены еще более развернуто.

Politologische Differenz

Теперь мы можем свободно оперировать с *Differenz* и в тех областях, которые отделяются от центральной проблематики. Например, при переходе в область политики и политической идеологии. Это означает, что мы могли бы предложить осуществить политологический *Differenz*, *politologische Differenz*. Это будет означать, что мы отделяем все то, что составляет совокупность политики — власть, институты, отношения, действия, акторы и т. д., как от политологии, обобщающей все это в одну агломеративную модель и пытающейся выстроить системный анализ, так и от номинализма, предлагающего рассматривать элементы политики отдельно и индивидуально, изолируя их от каких бы то ни было политических обобщений (что характерно для либеральной политологии, тяготеющей к методам *case study*). Движение к стихии конститутивной и одновременно негативной в отношении позитивного содержания политики практически сразу приводит нас к идеям Карла Шмитта и его понятию Политического (*das Politische*). Именно Политическое и оказывается результатом *Differenz*, осуществляемого в этой предметной сфере. Политическое не есть ни отдельные политические явления и события, ни построение особой политико-идеологической системы. Политическое есть то, что конституирует политику, делая ее тем, что она есть, но вместе с тем снимает политику в ее конкретном содержании.

Определение Карлом Шмиттом суверенитета точнее всего открывает сущность Политического. По Шмитту, «суверенен тот, кто принимает решение в чрезвычай-

¹ Дугин А. Г. В поисках темного Логоса. М.: Академический Проект, 2013.

ных обстоятельствах»¹. Это значит, что в истоке Политического лежит не референция, но момент рождения решения (*Entscheidung*) напрямую из стихии бездны. Суверен оперирует с Политическим как с негативностью, принимая решение в чрезвычайных обстоятельствах (когда законы подвешены, а традиции подсказывают нечто амбивалентное или неопределенное) не на основании прецедента или строго установленного русла, а из ничто. При этом он рискует не только собой, но всем, т. к. вверенный его попечению полис (Государство) есть мир как таковой, учреждаемый и уничтожаемый его фундаментальным действием, которое становится Политическим в той мере, в которой оно суверенно, а значит, рискованно и всегда спорно. При этом суверен не просто следит, верное или неверное решение он принял; вместе с решением устанавливаются и критерии последующих оценок, т. к. вместе с вектором политики задается и вся палитра условий. Наиболее политическими являются как раз самые спорные решения — о войне и мире, союзах, религиозных и идеологических реформах, династических переворотах и Революциях. Но будучи принятыми, они создают новые политические миры, которые структурируются по имманентной самому решению логике.

Таким образом, политический *Differenz* позволяет систематизировать три политические идеологии Модерна.

Либерализм тяготеет к номиналистской изоляции политического факта — вплоть до такой степени, что он вообще утрачивает свое политическое содержание, будучи оторванным от всех смысловых политических секвенций. Это постепенно ведет либеральную мысль к полной деполитизации и объяснению всей политической сферы иными — прежде всего, экономическими — факторами. Изоляция политического факта от других политических фактов помещает его в область неполитической герменевтики, что выливается в замену политики экономикой как характерной чертой либеральной идеологии. Из политической идеологии либерализм становится идеологией экономической (рынок) и моральной (права человека). В зоне собственно политики остается лишь то, что минимально связано с Политическим как автономной первичной стихией, т. е. номократия, откуда происходит абсолютизация права и концепт «правового Государства», где зона суверенитета предельно сужена, а возможность принятия решения в чрезвычайных обстоятельствах стремится к нулю. Здесь, как и в параллельных сферах, преобладает изолированный политический факт: как в либеральной онтологии — доминирует номинализм и абсолютизация отдельно взятого сущего (атом), в космологии — вещь, а в антропологии — индивидуум. Для всех уровней первой политической теории, таким образом, характерен радикальный отказ от *Differenz* вообще во всех смыслах, что и предопределяет строго технологическую ориентацию либерализма, достигающую кульминации в технократии и утилитаризме.

Социализм как вторая политическая теория так же, как и либерализм, тяготеет к объяснению политических явлений экономическими факторами, но только здесь вся сфера политики признается в виде законченной и взаимосвязанной системы, обладающей собственной, хотя и не автономной логикой. Политика здесь мыслится как активная позиция Государства в процессе распределения про-

¹ Шмитт К. Диктатура.

изведенных богатств, т. е. политической является централизованная деятельность Государства в области экономики. Здесь политический факт перестает быть изолированным и становится системным.

При этом марксизм проводит своеобразный Differenz в области материального, разделяя материю как таковую и совокупность материальных вещей. Это порождает своеобразную мистику «живой материи», «магический материализм», в котором сама материя чем-то напоминает Sein ontologische Differenz Хайдеггера, естественно, в пародийной форме. В этом легко распознать отголоски концептуальной диалектики Гегеля, которую Хайдеггер ценил очень высоко, отвергая лишь то, что она строится на основании концептуального мышления, что создает опосредующие структуры онтологии, ликвидация которых была главной задачей философии самого Хайдеггера.

У Ленина зона политики получает еще большую автономию в сравнении с классическим марксизмом, что философски и политологически осмыслил Антонио Грамши, продлив эту автономизацию еще дальше — в сторону его теорий гегемонии и «интеллектуального класса». По сравнению с либерализмом Вторая Политическая Теория politologische Differenz осуществляет, и в этом состоит ее релевантность и методологическая ценность, превышающая либерализм. Даже апелляции к экономике имеют в социализме герменевтический и системный характер. Но этот Differenz вообще не достигает границ Политического в том смысле, в каком понимает его К. Шмитт. Хотя преодолеть этот зазор стремятся некоторые современные левые шмиттианцы, такие, как Ш. Муфф, Дж. Агамбен и т. д.

Третья Политическая Теория, чьим представителем отчасти может считаться и сам Карл Шмитт (в интеллектуальной и диссидентской по отношению к нацизму версии Консервативной Революции), безусловно, ближе других политических теорий Модерна подходит к автономии Политического и, соответственно, к осуществлению politologische Differenz в том смысле, в котором рассматриваем его мы. Однако и здесь существует качественный зазор с Четвертой Политической Теорией. Он хорошо заметен в двух моментах: в интерпретации Хайдеггером ницшеанской воли к власти и в его полемике относительно решения (Entscheidung) с самим Карлом Шмиттом.

Хайдеггер проводит фундаментальное различие между властью (die Macht) и волей к власти (Wille zur Macht). В одном случае (воля к власти) речь идет о технэ (τέχνη), о построении политического процесса внутри сущего и на основании элементов сущего. При этом даже самое напряженное усилие воли к власти по определению никогда не может достичь стихии власти, т. к. изначально ее ориентация сопряжена с подменой и структурирована таким образом, что достижение заведомо исключено. Воля к власти отражает дефицит власти, привацию. Но вместо того, чтобы сконцентрироваться на природе этой привации, носитель воли к власти бросается ее восполнять, становясь заложником нарастающего кома отчуждения и аккумуляции нигилизма. Хайдеггер применяет это в первую очередь к области философии, но так как власть есть понятие, напрямую относящееся к политике и конституирующее собственно политику, то здесь идеи Хайдеггера оказываются еще ближе к политике, чем где бы то ни было еще. Воля к власти создает политическую онтологию, но это — старая онтология, «политический

платонизм» в том пейоративном смысле, в каком платонизм фигурирует у Хайдеггера в его критике теории идей как опосредующей инстанции, референтно сопрыгающей сущее с другим сущим.

Фашизм, принимающий волю к власти как позитивный конститутивный момент своей политической теории, оказывается метафизически обреченным на бессилие и потерю власти, т. к. в самой своей структуре стремление подменяет результат.

Воле к власти Хайдеггер противопоставляет власть, невольную власть, присутствующую спонтанно в полюсе Политического, свободную от каких-либо усилий и напряжений, не вожденную и не являющуюся целью. Такая власть есть власть бытия, могущество, учреждающее и снимающее любое наличие — онто-кратия. Источником и носителем такой власти является философ другого Начала как «страж истины бытия». Но такая власть не может быть омрачена динамизмом политических событий повседневности (*Alltäglichkeit*), она расцветает лишь в уникальности События (*Ereignis*), где бытие достигает момента своей политической эсхатологии.

Еще яснее водораздел между Четвертой Политической Теорией и Третьей заметен в споре Хайдеггера со Шмиттом относительно решения (*Entscheidung*). По Хайдеггеру, решение может быть только одно — об аутентичном или неаутентичном экзистировании *Dasein*'а. И именно здесь коренится идея *Dasein*'а-правителя, которую мы рассмотрим позднее. Шмитт же, по Хайдеггеру, упускает из виду эту онтологическую и антропологическую структуру, на которой основывается суверенитет, превращая Политическое из фундаменталь-онтологической инстанции в обычную онтологическую, а следовательно, в пределе — в технологическую. Так, вместо полноценной политической онтологии, недооценка решения приводит к технологизации Политического в духе теорий Парето, который, кстати, считался одним из классических теоретиков итальянского фашизма (Муссолини оценивал Парето и его идеи чрезвычайно высоко).

Таким образом, хотя именно Карл Шмитт и обратил внимание на Политическое как на зону абсолютной автономии, коррекции Хайдеггера относительно решения столь глубоки, что именно в них проявляется фундаментальный зазор между Третьей и Четвертой Политическими Теориями.

Глава 3. Третий человек.

Еще о субъекте Четвертой Политической Теории¹

Исследование субъекта Четвертой Политической Теории: человеческая реальность

Мы неоднократно говорили о том, что для разработки Четвертой Политической Теории нас не удовлетворяет ни индивидуум как субъект либерализма, ни класс как субъект марксизма, ни раса и Государство как субъекты, соответственно, национал-социализма и фашизма. Мы стали искать другую точку опоры для Четвертой Политической Теории и пришли к понятию Dasein.

Здесь я хочу высказать несколько замечаний на тему Dasein'a, к которой, впрочем, в разных контекстах мы будем возвращаться снова и снова. В частности, стоит несколько демистифицировать Dasein. У американского философа-постмодерниста Джона Капуто есть работа под названием «Демифологизация Хайдеггера»², хотя надо заметить, что автор в духе своей теории «слабой теологии»³ пытается в ней перетолковать идеи Хайдеггера в смягченно-толерантном ключе, создавая тем самым симулякр «малого Хайдеггера». Но мы, конечно, говорим о другом.

Чтобы сделать понятие Dasein более оперативным для построения Четвертой Политической Теории, я хочу обратить ваше внимание на ряд соображений, которые сложились у меня в процессе изучения творчества Анри Корбена, написания книги «В поисках темного Логоса»⁴, а также после проведения вечера, посвященного барону Унгерну⁵. Они привели меня к определенным выводам относительно того, как мы могли бы на новом уровне осмыслить Dasein — конкретно применительно к Четвертой Политической Теории.

Анри Корбен, первый переводчик фрагментов «Sein und Zeit» Хайдеггера на французский язык, развивает концепцию Ангела, промежуточного мира, *mundus imaginalis*, имагиналя (*imaginal* — от которого берет свое начало социология воображения Жильбера Дюрана⁶ и его концепция *imaginaire*), а также смежные понятия «светового человека», «небесной земли» и т. д. От Дюрана, довольно подробно разобранным нами, мы снова возвращаемся к его учителю и вдохновителю Анри Корбену, и особенно к первому этапу его жизни, когда тот являлся учеником

¹ Выступление на семинаре ЦКИ по Четвертой Политической Теории, 2013.

² *Caputo John D. Demythologizing Heidegger*. Bloomington: Indiana University Press, 1993.

³ *Caputo John D. The Weakness of God: A Theology of the Event*. Bloomington: Indiana University Press, 2006.

⁴ *Дугин А.Г. В поисках темного Логоса*. М.: Академический Проект, 2013.

⁵ Неистовый гуманизм барона Унгерна — URL: <http://www.evrizia.tv/content/neistovyy-gumanizm-barona-ungerna> (дата обращения 10.02.2014).

⁶ *Дугин А.Г. Социология воображения. Введение в структурную социологию*. М.: Академический Проект, 2010.

Хайдеггера, переводил его книги, прежде чем окончательно заняться Сухраварди и исламской мистикой. Корбен переводит Dasein на французский язык сочетанием *réalité humaine* («человеческая реальность»).

С одной стороны, Хайдеггеру это очень не понравилось, и между ним и Корбенем случился спор по поводу того, что имел в виду французский мыслитель, когда переводил Dasein именно так. Корбен весьма оригинально объясняет это в духе своей позднейшей сухравардистской и суфийской философии. Он говорит: *réalité* — это объект, *humaine* — человек, субъект. *Réalité humaine*, таким образом, это то *место*, которое предшествует разделению на субъект и объект, это еще не *réalité* и еще не *humaine*, это траект, *антропологический траект* (Жильбер Дюран), т. е. то, что находится *между* реальностью (*res* — вещью), объектом и человеком. Т. е. *réalité humaine*, человеческая реальность, не является такой уж простой формулой, как может показаться, которая якобы «упрощает» или переводит хайдеггеровский загадочный Dasein (вот-бытие) в более понятную плоскость. Это, напротив, глубинное *понимание* того, что Хайдеггер имел в виду под Dasein'ом. Корбен обосновывает тождество человеческой реальности и Dasein'a тем, что в одном месте «*Sein und Zeit*» у Хайдеггера в сноске Dasein трактуется как *Menschsein*, т. е. *бытие человека, человеко-бытие*. И на этом основании Корбен переводит Dasein не буквально, а концептуально. Но далее *Menschsein* в понятии Корбена постепенно восходит к идее вида, или к идее Ангела человечества, т. е. к *световому человеку*, который является настоящим человеком, предшествующим людям, которые выступают, как индивидуумы, и одновременно совпадающим с этими людьми как их содержание.

Вид и истинный человек

Эта тематика *вида* представлена у другого очень близкого нам философа Танабэ Хадзимэ¹ из Киотской школы, которая развила *философию вида* именно в этом ключе. Так же, как и основатель Киотской школы Китаро Нисида, он искал в качестве опорной точки философии нечто *промежуточное*, «дзэн-буддистское», связанное с состоянием мгновенного пробуждения (сатори) или китайского Дао, которое непостижимо, не есть ни субъект, ни объект, ни человек, ни мир, но что-то, предшествующее всему этому, всем парам, и одновременно всегда ускользающее и просвещающее. В этом поиске промежуточного начала Танабэ Хадзимэ дошел до принципа вида, который, с его точки зрения, метафизически игнорируется в западноевропейской философии, будучи оторванным от онтологического содержания и сведенным к таксономической категории. Так возникает понятие *вида как самостоятельного существующего — без индивидуума — начала*. Если мы поймем, *что такое вид*, что такое человек как вид и чем он отличается от индивиду (и с другой стороны, от агломерата индивидов — человечества), мы получим некоторое представление о Dasein.

С философской точки зрения мы можем сблизить (если не отождествить) Dasein и вид, эйдос, человеческий вид; *Menschsein* — это онтологически понятый

¹ Дугин А.Г. Преодоление Модерна с опорой на философию дзэн // Дугин А.Г. В поисках темного Логоса. С. 483–504.

человеческий эйдос, т. е. световой человек, или Ангел человечества. Таким образом, если мы *Dasein* интерпретируем как вид или Ангела, Ангела Корбена, мы получим более конкретное представление о субъекте Четвертой Политической Теории.

И здесь нам понадобится метод антропологического *Differenz*. Световой человек, экзистенциальный эйдос человека надо искать не в индивидууме, не в коллективе индивидуумов (обществе и, в пределе, человечестве). Индивидуум есть частное (особь), он есть продукт приватизации человеческой природы частным. Но приватизация — это операция вычитания. Являясь как индивидуум, человек вычитает из целого самого себя. Обратная операция — интеграция части в целое — однако, может проходить принципиально по двум сценариям. Первая, наиболее распространенная и почти единственно известная — операция сложения, «*collectio*», коллективизации индивидуум-частей, особей в общество (в пределе — человечество¹); эт. е. путь классической модели Нового времени, где вид отождествляется с интегральной суммой (как бы мы ее ни толковали — номиналистски/индивидуалистически — «либерально», или холистски/агломеративно — «социалистически») частей. В этом случае вид (человеческий вид) есть всегда совокупность индивидуумов, существующих в данном временном моменте, т. е. в темпоральном срезе динамически развивающейся системы. Вид есть человеческая система. Насколько она конститутивна для индивидуума и насколько она должна быть конститутивна (моральный аспект) — здесь между социалистами (социологами²) и либералами ведутся споры, но в целом *Menschsein* помещается в это поле, ограниченное, с одной стороны, фактичностью индивидуума, с другой — полной коллекцией индивидуумов (обществом — разного масштабирования, вплоть до глобального общества, тождественного человечеству).

Философия вида Танабэ Хадзимэ, световой человек (Ангел человечества) Корбена и *Dasein* Хайдеггера предлагают решать эту проблему радикально иначе: к паре индивидуальный человек и коллективный человек, между которыми разыгрывается семантика вида в классической антропологии Нового времени (во всех трех политических теориях), добавляется третий человек, который одновременно индивидуален и коллективен, с одной стороны, и не индивидуален и не коллективен — с другой. Вид над-индивидуален по сравнению с обычным индивидуумом, но при этом он не составляется путем интеграции — ни в человечество, ни в расу. В этом смысле он не коллективен, и более того, представляет собой неиндивиду-

¹ В понимании границ общества — локального (регионального) или глобального — пролегает антропологический водораздел между Второй и Третьей Политическими Теориями: для социалистов (интернационалистов по определению) частное общество и планетарное мировое сообщество представляют собой гомологичные группы, включенные в единую модель человечества как вида, тогда как для представителей Третьей Политической Теории существуют качественные различия между расами (отсюда теория сверхлюдей и недолюдей); в итальянском фашизме, впрочем, конкретный национализм и этатизм до подобных обобщений не поднимался, утверждая нацию как единственную феноменологически достоверную форму и конкретную форму общества (вопреки социалистам). Либералы вообще отрицают онтологию общества, номиналистски приравнивая человечество к условному «имени», данному консенсусно, но по сути арбитрарно (как и любое имя), агломерату индивидуумов. В этом Первая Политическая Теория отличается и от Второй и Третьей.

² С поправкой на спор о масштабах и границах, отличающих антропологию классических социалистов (интернационалистов) от национал-социалистов.

альную индивидуальность — он экзистирует вполне конкретно и фактически, и для его экзистирования общество, коллектив (нация, раса, человечество) не необходимы. Вид может экзистировать сквозь индивидуума и сквозь общество в равной мере, не отождествляясь ни с одним, ни с другим. И он действительно экзистирует сквозь них. Вопрос лишь в том: *как*. Если он экзистирует аутентично, то индивидуум становится в этом режиме человеком-видом, превосходя индивидуальность, а общество оживает, сакрализуется и зажигается внутренним огнем. Вид, понятый в терминах Четвертой Политической Теории, конкретен в том, что он есть над-индивидуальное живое существо, обитающее в особи и в группе одновременно, не разделяясь в своей сути, лишь манифестируясь в обоих измерениях. При этом он может также экзистировать неаутентично, тогда и появляется индивидуум как таковой и агломерационное механическое общество. Индивидуум есть только индивидуум, когда присутствие вида оставляет его, когда антропологический эйдос остывает, засыпает, удаляется. Точно то же самое происходит с обществом — от группы до народа, Государства, «расы» и человечества, покинутые видом, стремительно остывают, превращаясь в механизмы, оковы, бессмысленные жернова, способные лишь давить и сдерживать рушщийся из глубины антропологический свет. Таким образом, мы можем говорить о трех пониманиях человека: индивидуальном (либерализм), коллективном (социализм и национализм) и истинном. Истинный человек есть момент аутентичного экзистирования эйдоса как Dasein'a.

Тео-теorio-антропология

Своим неаутентичным существованием человек создает фигуру *das Man* как химеру, неаутентичное «я». Это и есть индивидуальность, главное препятствие световому человеку, Ангелу проявиться сквозь человека и в человеке. Человек, приравняв себя к индивидуальному эго, делает все возможное, чтобы постепенно полностью расчеловечиться в этой индивидуальности. Поэтому либерализм в данном отношении является пиком антигуманистической инициативы индивидуализации; в этой политической теории индивид приписывает самому себе свойства человеческого и говорит: человеческое — это мое *приватное*, индивидуальное свойство, *собственность*. Далее, логично, что, если каждый будет считать человеком только самого себя, возникнет концепция «человек человеку волк» (как у Томаса Гоббса)¹. Волк вмешивается в отношения между людьми, которые тут же дегуманизируются, потому что видовое свойство приписывается индивиду; индивидуум считает, что человек — это его предикат. Но если мы вернемся к правильным пропорциям (к истинному человеку), мы поймем, что *индивидуум есть предикат человека*, что Ангел (световой человек) живет сквозь нас, как сквозь свои формы. Он един и многообразен — не потому, что он зависит от нас или мы можем привести в этого видового человека нечто индивидуальное; нет, он рассеивается на множество индивидуумов, не теряя своего собственного единства, всегда оставаясь единым в своем существе. Он антропологически един и единственен, и,

¹ Отсюда один шаг до *predatory agency*, «хищнического способа производства», о котором мы упомянем несколько позднее, в дальнейшем.

соответственно, несет в самом себе всю полноту возможностей — все типы и траектории индивидуации. Важно, что Ангел человечества, истинный человек, эйдос человека может быть отождествлен с *индивидуацией*, но не с ее продуктом, результатом, т. е. с индивидуумом; он есть *процесс*, но *процесс принципиально и сущностно реверсивный, знантиодромический* — разрываемый Дионис, умирающий в индивидуумах, но никогда не мертвый, воскресающий из могилы частного, в свою сиятельную бессмертную и сверхиндивидуально-индивидуальную всеобщность. Здесь мы подходим к очень важной теме. Истинный человек (световой, ангелический, эйдетический, Dasein) есть человек и одновременно нечеловек, не только человек. Эта нечеловечность входит в его человеческую структуру, чтобы отделить его от людей в их «остывшем» (индивидуально-коллективном) понимании. По сравнению с индивидуумом или агломеративным обществом световой человек — кто угодно, но не человек. Он трансверсален в отношении человека, находится на вертикальной оси, ведущей по обе стороны «человеческого-слишком-человеческого» горизонта. Но этот путь не только вверх, но вверх/вниз. Конкретно это проявляется в его отождествлении одновременно с человеком, надчеловеком (духом, богом), подчеловеком (зверем). Отсюда мы выходим на *тео-терио-антропологию*.

Для примера тео-терио-антропологии в архаических обществах приведем цитату Адольфа Фридриха из монографии «Антропология»: «Мифы различных архаических этносов знают о «прарасе»: то, что сегодня живет как люди, звери и духи, разделенные на рода, в правремя жили как одна семья Предков. Они могли свободно менять свой облик, а также путешествовать между мирами и временами. После определенного события они утратили эти способности и остались в том виде, в котором застало их это событие»¹.

Речь идет о примордиальном единстве трех основных родов живого сущего — зверей, людей и духов. Шаманская инициация многих архаических обществ основана на том, чтобы вернуться в мир первопредков и восстановить тройственную природу предка (предка-духа (бога), предка-человека и предка-животного).

Такие идеи мы видим у архаических народов Сибири (эвенков, хакасов и т. д.), Дальнего Севера (чукчей, эскимосов), у разнообразных племен Австралии и Океании. Они составляют устойчивый и повсюду встречающийся момент древнейшей прамифологии, видимо обладавшей планетарно-имперским масштабом. В этом тео-терио-антропологическом сюжете есть нечто в полном смысле слова примордиальное; его отголоски помогают расшифровать множество частичных мифологических и эпических форм, а также структуры волшебных сказок. Сама тематика тотемизма и териоморфные фигуры мифов и некоторых развитых политеистических религий (шумерской, египетской, греческой или индийской) могут быть вполне сведены к этой принципиальной топике. Не потому, что какие-то части, свойственные животным, переносились на богов, а потому, что в этой идее в изначальном виде звериное, человеческое и духовное сосуществует в неразрывном единстве. Движение в сторону боже-

¹ Friedrich Adolf. Das Bewusstsein eines Naturvolkes von Haushalt und Ursprung des Lebens // Muhlmann W., Muller W. (hesg.). Kulturanthropologie. Koln; Berlin: Kiepenheuer & Witsch, 1966. S. 193.

ственного и человеческого — одна усеченная версия (христианство, индийская теория аватар и т. д.). Сближение верха и низа этой оси, их неразрывность дает териоморфных богов (в частности, этим объясняются и териоморфные черты в изображениях Диониса как рогатого мальчика и широкий спектр египетских зверо-богов). А сближение человека и зверя (также усеченная версия этой тео-терио-антропологии) обнаруживается в архаическом тотемизме и модернистском дарвинизме, эйдетически сближающих людей и животных в общем таксо-не живых существ.

Показательно, что отголоски этой теории мы видим даже в монотеизме — в иудаизме (с пророческими видениями Иезекиилем небесных «священных животных», *hayot ha-kadosh*) и даже в христианстве, где сам Христос символизируется животными фигурами — агнцом, рыбой и т. д. Французский историк Шарбонно-Лассэ выпустил книгу «Бестиарий Христа»¹ с огромным иллюстративным материалом, систематически представляющим животный символизм в раннехристианской традиции в средневековом католичестве.

Тео-терио-антропос — это и есть световой человек, который предшествует разделению на виды. Это сочетание всех живых видов в одной инстанции и есть универсальный *Dasein*, всеобщий *Dasein*, который *включает* в себя животных, а не исключает. Мы уже несколько раз упоминали фигуру Ангела. Попробуем рассмотреть внимательно его иконографию. Мы немедленно обнаружим у него все признаки тео-терио-антропоморфизма. Во-первых, Ангел — это *дух*, что значит — нечто божественное, сакральное, исключительное, невидимое, мощное, волевое, предшествующее, более значимое, чем люди. Во-вторых, чаще всего Ангел изображается в виде человека, т. е., как правило, человеческой фигуры или с человеческим лицом. Значит, Ангел есть *человек*. И, в-третьих, у него есть признаки животного, а конкретно, птицы — крылья. Есть еще павшие Ангелы — они имеют хвосты, копыта, рога — признаки других животных. Но мы сейчас не создаем иерархии животных (что было бы своего рода «расизмом» в рамках животного мира); в противном случае получилось, что орел — «хороший», а змея или волк — «плохие». Это звучит немного странно. Кстати, не менее странным, в конечном счете, является иерархия между разными типами обществ, навязываемая идеологиями Модерна (всеми тремя, а сегодня особенно настойчиво — либерализмом с его концепциями модернизации и глобализации).

Одним словом, восстановление центральности фигуры Ангела в световой антропологии, предлагаемой Корбенем, есть не что иное, как прорыв к изначальному световому архетипу, световому человеку. Он и есть субъект Четвертой Политической Теории — *световой человек-Ангел-зверь*².

¹ Charbonneau-Lassay Louis. Le Bestiaire du Christ. La mystérieuse emblématique de Jésus-Christ. Bruges: Desclée de Brouwer, 1940.

² Стоит задуматься, не имел ли в виду нечто аналогичное Ницше, говоря о «белокурой бестии», хотя, очевидно, обычно эта формула интерпретируется либо в социал-дарвинистском, либо в расистском контексте. Мы же предлагаем ее «шаманскую» интерпретацию.

Битва за Ангела/битва против Ангела

Теперь снова обратимся к Dasein'у. Хайдеггер начинает «*Sein und Zeit*» с того, что провозглашает: «раньше все мыслили от *эссенции*, а теперь надо мыслить от *экзистенции*». Т. е. экзистенция первичнее, нежели эссенция. *Esse* — значит *быть*. *Existere* — значит быть *вовне*, быть *в промежутке*, быть *между*. На этом основан хайдеггеровский анализ. Эйдос человека или субъект Четвертой Политической Теории надо понимать *экзистенциально*, т. е. как *открытый процесс*, где существует *две неопределенности* по его пределам, условно называемые «Бог» и «зверь». С одной стороны — неопределенность изначального высшего Бога, потому что Ангел — всегда *второй*, т. е. он никогда не Бог сам по себе; он может иметь отношение к Богу, быть его посланником, но он — *между*, он пришел оттуда — сюда, он может быть аватаром или мессией как воплощением чего-то, но он всегда есть Посредник, посланный оттуда—сюда и возводящий отсюда—туда. Но если мы применим к этому *оттуда*, откуда он был послан, апофатический принцип, мы увидим, что он не был послан *ниоткуда*, просто у него в его ангелическом существе *открыт вверх*. Он не был послан каким-то «другим Ангелом» (все собственно ангелическое уже заложено в Ангеле, и хотя он может рассеяться на развернутую иерархию, сущностной природы ангелизма это не коснется; Ангел есть Ангел). Он был послан неизвестным (в том числе ему самому!), несуществующим (сверхсущим) Единым¹. Он был послан апофатическим *ѣв* (греч. Единый), которое на самом деле никого не может послать, потому что его нет — в том смысле, в каком есть сам Ангел и все остальное сущее. Соответственно, Ангел был послан неизвестно кем... И будучи посланным, а посланничество и есть его сущность, которая представляет единственно достоверный момент в его экзистенции, он сам думает: кем же я был послан, откуда, куда? Кто я? Но если он был послан неизвестно кем, то он был послан и неизвестно к кому; таким образом, он находится между двумя темными безднами, между двумя апофатическими инстанциями: между *несуществующим ѣв*, Богом сверху, непознаваемым, невыразимым и *материальной бездной*, которая тоже в себе ничего не имеет, которая — ничто и есть чистая тьма. Между этими двумя инстанциями — первичным апофатическим Богом и материальной, также непознаваемой, материей — растянута, дрожит, мыслит, живет Ангел как субъект Четвертой Политической Теории. Мы же, как индивидуумы (если мы станем нормальными носителями Четвертой Политической Теории), должны рассматривать *его как себя*, но не коллективно, не генетически (с точки зрения происхождения, отнесенного в даль прошлого); мы должны рассматривать его как абсолютную часть себя, как наше высшее «Я», как высшее тождество, как *я есть он*. Вот что делает носителя Четвертой Политической Теории причастным к субъекту Четвертой Политической Теории; он говорит, как тамплиеры, словами Псалтыри: «Не нам, Господи, не нам, но имени Твоему дай славу». Мы не являемся индивидуальными существами, мы лишь реверсивный момент индивидуации Ангела. Сами по себе мы — никто, и одновременно мы — носители светового человека, временный (событийный, сбившийся) топос его эпифании; мы — предикаты Ангела.

¹ Об апофатическом единстве у неоплатоников см.: Дугин А. Г. В поисках темного Логоса.

«Битва за Ангела» (именно так назывался один из последних текстов Анри Корбена¹) — вот что является задачей Четвертой Политической Теории. Теперь мы лучше можем понять сущность перехода к Платонополису и Ангелополису. В последней эпохе уже не имеет смысла обсуждать экономическую сообразность тех или иных систем экономического уклада или победы той или иной политической партии на выборах: эта или иная — какая бы партия ни победила — уже ничего не изменится. Все экономические системы доказали свою несостоятельность — потому что они утратили смысл и цель или подчинили своей автономной логике человека в его сущности, уничтожив его: «человек экономический», и тем более «человек потребляющий», не только не человек, но и намного ниже животного; животное гораздо более загадочно, глубоко и самобытно, чем «машина потребления». Любая экономика есть логистика бойни: она ориентирована на то, чтобы человек самоупражнялся в своем видовом качестве как можно более незаметно для самого себя. Так же тщетны и политические партии: все они уже заведомо проиграли, так как выбор сделан не в их пользу, они ничего не понимают в окружающем мире и ни на что не способны. Поэтому они полностью сведены к материальному и административному уровню, и постепенно становятся просто еще одной площадкой для юмористов, которые атакуют (подчас успешно) парламенты многих стран.

Самореферентная система знаков и производство симулякров дошли до своих последних пределов; ничто ни на что не влияет и ничего не может изменить. Человечество, попав в ловушку Модерна (как индивидуалистического — в либерализме, так и агломеративного — в социализме), из него выбраться никогда не сможет. Слишком силен импульс технэ, *Ge-Stell*, не оставляющий места для эволюции или постепенного возврата. Современная политика — поле, оставленное человеческим, зона механических законов и стремительно исчезающей субъектности. Никакие консервативные рецепты в такой ситуации не эффективны: затормозить процессы едва ли удастся, и кроме того, это ничего не даст — сам вектор Модерна ориентирован на самоликвидацию. Вначале смерть Бога, затем — смерть человека. Какая разница, быстро или медленно мы идем по этому пути: но Модерн — это именно этот путь. А все три политические теории — не более чем маршруты вдоль общей оси. Самым быстрым и прямым, самым прогрессивным путем в бездну является либеральный; поэтому он и победил своих противников в XX веке.

Здесь остается лишь разрубить гордиев узел современности, который в Постмодерне просто кривляется и играет в парадоксы, оставаясь под фундаментальной парадигмой Модерна: отсюда постмодернистская ненависть к иерархиям, моральный императив ликвидации власти, имплицитно не ставящийся под сомнение материализм и декларативный имманентизм, а также доминантный вектор «освобождения». Необходимо разрубить узел Модерна, изменив в первую очередь отношение к самим себе. Поиск Ангела — это поиск самих себя.

Здесь можно вспомнить шиваистские теории адвайтической реализации. В школе абхеда в шиваизме утверждается: человек есть Шива. Не может стать

¹ *Corbin H. Le combat pour l'ange (Ricerche sulla filosofia mazdea)*. Brescia: Torre d'Ercole, 2011.

Шивой при каких-то обстоятельствах, он Шива и только Шива уже здесь и сейчас. И это касается всех людей (хотя это неважно). Просто человек не знает этого. Но как ему узнать это? Никак! Если он попытается это узнать, он завязнет в противоречиях. Это невозможно узнать, но вместе с тем это просто факт.

Мы есть световой человек; мы как люди есть только он. Мы — Ангелы. Но мы находимся в оппозиции своему Ангелу. Мы заняли другую сторону; вступив в Модерн, мы встали на сторону индивида или коллектива, мы начали войны не за Ангела, а против Ангела. Мы примкнули к врагам человеческим, т. е. к врагам нас самих. Поэтому успехи современного человека прямо пропорциональны упадку, вырождению и гибели современного человека: мы побеждаем в войне с самими собой, находясь на противоположной от себя стороны. Это невозможно остановить, не перейдя резко на противоположную сторону, в другой лагерь — в лагерь Ангела. Мы стали занимать совершенно неверную позицию по отношению к собственной человечности и закономерно утратили ее. Сам человек спасти себя в такой ситуации уже не может (так как он делает все прямо противоположное спасению). Спасти его может Ангел человеческий, т. е. он сам, но «сам» не как то, что он есть индивидуально или социально, а как «сам», которым он является в истинном измерении, в его радикальной тео-терио-антропологической природе.

Отсюда мы приходим логически к необходимости построения нового ангелического гуманизма и к проекту конституирования (пробуждения) нового человека (светового человека), основанного на полюсе человека-эйдоса, как синониме Dasein'a. Он и должен стать субъектом Четвертой Политической Теории.

Рабочие тетради: тезисы доклада

Что значит Dasein? Dasein als Menschsein. Вид. Метафизика эйдоса. Эйдос у Хадзимэ Танабэ (Киотская школа).

Эйдос как Inzwischen. Концепт Метаксю. Интервал. Эрос и Диотима.

Индивид как Предикат Вида, как момент, как сечение (томэ).

Фигура Ангела. Аппрейд Ангелополиса.

Шаманский комплекс. Александр Федорович Анисимов, Ксенофонов, С.М. Широкогоров.

Шаманы восстанавливают это единство через инициацию и новое рождение от Матери Лосихи и после варки и нового собирания.

Это фундаментально: «прараса» есть эйдос. При этом он может быть назван Человек-Зверь-Дух. Метонимия, одно через другое.

Фигура Ангела: крылья, человеческий облик и дух.

Сатиры, зверобоги и демоны. Эрос. Бестиарий. Шарбонно-Лассэ.

Это эйдос. Как эйдос соотносится с Dasein?

Dasein не эссенция. И эйдос открыт. Он есть опосредование между индивидом и высшим Принципом. Но тут платонизм: *év*, Единое не есть (первая гипотеза Парменида). А что делает индивидуума (атома) индивидом? Материя, которая тоже не есть. Т. е. эйдос натянут между двумя ничто, есть процесс между двумя ничто. Он есть экзистенция в чистом виде, т. е. Вселенская жизнь, *Zōē*.

Таким образом, самое главное определение субъекта Четвертой Политической Теории — это его не индивидуальность и не эссенциальность. Это не усия, это процесс, движение, акт. Жизнь не предикат индивидуума, как и вид, но индивидуум есть предикат Вида и Жизни.

Таким образом, Четвертая Политическая Теория строится вокруг вертикальной оси Восхищения. Ангелы посвящают друг друга — Телетархия. Все этажи умирают, чтобы возродиться снова выше. Полис строится вокруг оси рождения выше, т. е. имеет спиралевидный характер.

И здесь интересно: есть иерархия видов. Неоплатоники: бог = 100 Ангелов, 1 Ангел = 100 демонов. 1 демон = 100 людей. 1 человек = 100 котов.

Т. е. между индивидуумом и видом может быть эйдетическая цепочка подвидов. Ангельская иерархия (Дионисий Ареопагит).

Отсюда возможность описать Ангела-Вид понятным образом: например, Ангел народа (Русский Ангел). Глауко Джулиано (Ангел Евразии). Массимо Каччари (Новый Ангел, Необходимый Ангел). Тогда субъектом является «Народ».

Может ли быть персонификация Вида в индивиде? Да — но исключительно. Это Царь, Мессия, Аватара, Эпифания, Имам шиитов, Последний Бог Хайдеггера.

Дионис как царь.

Вид может постигаться разнообразно и на разных уровнях.

Гендер вида: София, Душа Мира.

Вся власть — Софии!

Вся политическая власть должна принадлежать Святой Софии.

А что же индивидуум? Упразднен? Как усия, да. Но он есть бессодержательное дробление эйдоса. Т. е. он будет моментом экзистирования, срезом, сечением. В нем будет жить световой человек.

Описание вновь околдованного мира.

Глава 4. Некоторые моменты экзистенциальной политики

Мы наметили ранее некоторые направления развития Четвертой Политической Теории в качестве возможных маршрутов ее построения. Попробуем несколько уточнить каждую из этих тем, чтобы продемонстрировать заложенный в Четвертой Политической Теории концептуальный потенциал, ни в коей мере не претендуя при этом на полноценное развитие каждого направления, требующего намного более внимательной и основательной разработки. Данный материал представляет собой не более, чем схематичные тезисы.

Dasein и Государство: политическая эсхатология

Государство, начиная с Платона, мыслится как прямая гомология онтологической структуры: оно отражает и выражает общую топику представления о бытии. В своей политической теологии Карл Шмитт систематизирует различные богословские модели, отражающиеся в политических системах. Государство мыслится как репрезентация и реконструкция бытия. Не случайно основу своей философии и метафору пещеры Платон излагает в труде под названием «Государство»¹. Политика не просто одно из частных применений учения о бытии, но само это учение, выраженное в его антропологическом срезе: человек как вид экзистирует политически, и конституируемый в ходе этого экзистирования полис есть не продукт, фиксированный раз и навсегда, но сам процесс экзистирования. Государство есть бытие человека, оно творится в ходе самотворения и самоутверждения человеком самого себя.

Эта гомология открывает перспективу экзистенциальной критики Государства, которую, вслед за Хайдеггером, можно строить как критику классической метафизики с позиции фундаменталь-онтологии. В этом смысле аналитика Dasein'a применительно к области Политического может быть названа «фундаменталь-политологией», т. е. соотносением политических идей, институтов и процессов с прямой стихией человеческого экзистирования. В этом случае все политические теории можно разделить на классические, построенные на отчуждении и поспешном превосходжении экзистенциального уровня, где решается фундаментальный вопрос об аутентичном (eigene) или неаутентичном (uneigene) экзистировании Dasein'a, и на экзистенциальные, где, напротив, акцент ставится на прямой связи между Государством и экзистенцией.

В основе аутентичного режима экзистирования Dasein'a лежит идея «бытия-к-смерти» (zum-Tode-sein), где конечность мыслящего наличия мгновенно осо-

¹ Платон. Государство // Платон. Сочинения: В 4 т. Т. 3. Ч. 1. СПб.: Изд-во СПб. ун-та; Изд-во Олега Абышко, 2007.

знается как вспышка События (Er-Eignis). Экзистенциальное Государство должно быть Государством События (Er-Eignis), т. е. отражать (выражать) в себе момент встречи сущего с бытием (как несущим, т. е. с ничто). Экзистенциальное Государство не дается как нечто заведомо готовое, оно конституируется в процессе аутентичного экзистирования Dasein'a. Политическое проживается как столкновение с конечностью и смертью в экстатическом моменте будущего (как реализации возможности быть).

Отсюда легко перейти к критике классического понимания Государства — как процесса неаутентичного экзистирования, как откладывание События, что близко к Ницше, анархизму, народничеству и отчасти социализму. Но привычная и хорошо известная критика Государства приобретает здесь, в Четвертой Политической Теории, важнейшее экзистенциальное измерение, и что еще более важно — здесь складывается горизонт аутентичного Государства, фундаменталь-Государства, укоренного к экзистенции, вибрирующей в поле аутентичного и ориентации на Событие (Er-Eignis). Отсюда политическая эсхатология — идея Государства Конца.

Dasein и социальная стратификация

Вопрос о социальной стратификации, т. е. о неравенстве, лежит в основе социологии как таковой и этносоциологии, в частности. Наличие социальной стратификации отличает простые общества (собственно этнос, архаика) от сложных (комплексных), что соответствует полной этнической гомогенности и наличию двух и более этнических групп, создающих основу социальной дифференциации¹. В экзистенциальной оптике Хайдеггера обществу, где социальная дифференциация отсутствует, соответствует область онтического; обществу, где стратификация наличествует — область онтологического. Исходя из общей установки фундаменталь-онтологии Хайдеггера можно выявить следующее: социальная стратификация должна корениться в поле этнического, никогда не порывая с ним глубинных связей. Отсюда и тезис: Dasein existiert völkisch. «Völkisch» — значит онтически/изначально (примитивно, архаично).

Но фундаменталь-онтология — не просто онтика, а онтология, следовательно, социальная стратификация в Четвертой Политической Теории признается (в отличие от эгалитаристских концепций), хотя и должна строиться радикально иным образом, нежели то, что нам известно из классических структур неравенства. Неравенство должно быть аутентичным, т. е. не накладываться извне, а произрастать изнутри, сохраняя свойство имманентности.

Dasein и власть (воля к власти)

Две первые рассмотренные темы сходятся в третьей — воле к власти. Этот вопрос у Хайдеггера рассмотрен самым обстоятельным образом в его многочисленных работах о Ницше, и более того, лежит в основе его философии. Воля к власти, по Хайдеггеру, есть главный инструмент оформления классической метафизики и онтологии, основанной на неаутентичном экзистировании Dasein'a. Воля к власти — антитеза власти как стихии; стремление к цели постоянно ото-

¹ Дугин А. Г. Этносоциология. М.: Академический Проект, 2011.

двигает саму цель — то, чем обладают, к тому не стремятся. Воля к власти рождается из принципиальной приваии, лишь усугубляющей саму себя. В этом исток «технэ» (τέχνη) и Gestell.

Dasein, экзистирующий аутентично, есть сама власть, но ни в коей мере не воля к ней. Власть без воли, власть как суверенная, уверенная и всемогущая стихия.

Бытие и политика

Коль скоро между бытием и Политическим существует прямая гомология, то онтологическая проблематика прямо обнаруживается в политике. Фундаментальный Differenz в онтологии производится между сущим и бытием; он аутентичен, если бытие открывается как Seyn-бытие (=Nichts), и неаутентичен, отложен, «спародирован», если мы понимаем Sein как Seiendheit (сущность) — всего лишь сущее, но высшего порядка (а не как не сущее). То же в политике, но только здесь Differenz политический: между политическим явлением (моментом, институтом, событием) и тем конституирующим/снимающим Целым, которое представляет собой Политическое¹ (в смысле К. Шмитта). Это Политическое есть одновременно мета-политика и даже контр-политика, т. к. оно не ставит и не решает ни одной из тех задач и проблем, с которыми имеет дело политика. Политическое в его собственной природе, являясь основой политики, выступает как ее отмена и перечеркивание. Здесь вполне уместна аналогия с философией или духом, а также антиутилитарной функцией Софии у Аристотеля. Политическое в его фундаменталь-политическом понимании не принадлежит области политики, как Seyn-бытие не есть сущее ни в каком смысле — даже высшее сущее.

Четвертая Политическая Теория не просто настаивает на гомологии политика/онтология, но на фундаменталь-политическом толковании проблемы Политического как над-политики, сверх-политики, не разрывающей с ней связи, но выходящей изнутри нее за ее пределы. Можно назвать это das Seyn-Politisches, *онто-политика*.

Горизонты политической темпоральности

Вопрос политической темпоральности предвосхищен тремя экстазами времени в «Sein und Zeit»². Политически прошлое является политикой в Политическом, т. е. тем, что не соучаствует в фундаментальной стихии Политического. Оно есть эфемерное не только в прошедшем, но и в настоящем и будущем. Все, что разрывает связи с Политическим, становясь полит-технологическим, является сферой политического прошлого. Самым прошлым и самым пошлым, самым далеким от Политического является полит-технология.

Политическим настоящим является открытый выбор между Политическим и его технологическим симулякром. Всякий раз, когда в этой точке открытого выбора он решается в пользу того или иного, происходит либо бросок вверх, конституирующий политическое будущее, либо резкий обрыв и падение в политическое прошлое. Это момент свободы, который является конечным: он длится до тех пор,

¹ Шмитт К. Понятие политического // Вопросы социологии. 1992. № 1. С. 35—67.

² Heidegger M. Sein und Zeit (1927). Tübingen: Max Niemeyer verlag, 2006.

пока выбор не сделан, но обрывается тогда, когда больше выбор сделать нельзя — свобода в один момент гаснет.

Политическим будущим является шаг в Политическое как в основу политики в ее имманентном наличии с одновременным упразднением ее как только политики. Это есть момент политического События (Er-Eignis), т. е. свершение политической эсхатологии.

Это можно соотнести с концом политики или с моментом онто-политической Революции.

Экзистенциальная пространственность и феноменология границ

Dasein экзистирует пространственно. В Политическом это выражается через входящее в зону контроля Государством пространство. Это пространство становится политической территорией, ограниченной горизонтом. То, что в феноменологии является горизонтом, в Политическом выступает в качестве границы.

Тождество горизонта и границы предопределяет структуру «жизненного пространства» (Lebensraum) как прямого выражения «жизненного мира» (Lebenswelt). Территория Политического всегда есть пространство политического экзистирования, которое пребывает внутри границ как символической фигуры конкретного политического Dasein'a. Не столько важен масштаб Государства, сколько организация его границ, всегда представляющих собой ту или иную пространственную действительность — берег, море, горную гряду, реку или равнину. Все лимитрофные зоны, в свою очередь, представляют собой экзистенциальное явление, где концентрируется диалог двух «жизненных миров», двух форм Политического. Пограничные общества описывают структуры преобладающего Dasein'a с качественной стороны, т. к. вопрос о том, чем является то, что есть, острее всего ставится там, где это прекращает быть самим собой или прекращает быть вообще. Отсюда экзистенциальное значение границ, отражающих емко то, что пребывает внутри очерченной ими зоны.

Князь и ничто

Князь как центральная фигура Политического, как «тот, кто принимает решение в чрезвычайной ситуации»¹ (определение суверена по К. Шмитту), в экзистенциальной трактовке представляет собой Dasein в его наиболее концентрированной форме. Князь всегда есть явление всеобщее, индивидуальность в нем неизменно имеет символический характер. Тот, кто правит, не может быть, согласно политической антропологии, таким же, как тот, кем правят. Отсюда многократные попытки политических философов (от Макиавелли до Ницше) обосновать две морали: мораль правителя и мораль всего остального общества. С точки зрения Четвертой Политической Теории, речь идет не о морали, но об уровне экзистенциальной концентрации. Князь есть максимальное выражение политического Dasein'a, в нем он экзистирует в максимально высоком напряжении. Dasein Князя не есть нечто отличное от Dasein'a любого члена политического общества; это

¹ Шмитт К. Диктатура. От истоков современной идеи суверенитета до пролетарской классовой борьбы. СПб.: Наука, 2005.

один и тот же Dasein, но в разной степени интенсивности. Обычный человек, экзистируя политически, опосредует свою экзистенцию, отсылая конечное решение фигуре Князя. Тем самым он укрывается от стихии бытия как ничто, делает свою политическую сущность, себя как сущее, политически устойчивым и относительно безопасным. Лишь Князь сталкивается с ничто напрямую и в полной мере, непосредственно. Он не может опираться ни на что, кроме своего Dasein'a, по меньшей мере тогда, когда он действует в условиях чрезвычайных обстоятельств, а это и значит (по К. Шмитту) в стихии чистого суверенитета.

Высшей формой правления является, согласно Четвертой Политической Теории, полная персонификация политического Dasein'a в лице тотально суверенного и сакрального Правителя. В конечном счете, Князь как князь-философ имеет дело лишь с прямой проблематикой бытия как ничто. Поэтому он и является «хранителем истины бытия», *Wächter der Wahrheit des Seyns*. Причем показательно, что «хранитель» отсылает нас к платоновскому описанию правящей касты князей-философов в идеальном Государстве.

Парламент, выбор и «бытие-к-смерти»

Можно ли применить критерий аутентичного экзистирования к функционированию такой структуры, как парламент? Безусловно, да, поскольку закон, в конечном счете, рождается из стихии ничто, и те, кто его устанавливают, должны быть соотнесены самым непосредственным образом с «бытием-к-смерти». В противном случае, принимаемые законы будут чисто механическими и отчужденными установками, ненужными и невозможными в экзистенциальном Государстве. Поэтому законы должны приниматься в пограничном состоянии: либо коллегией мудрецов, либо качественно компетентными группами тех, кто приговорен к смерти, либо готовится пройти ордалию. Неготовность соотносить законодательный акт с горизонтом собственного прямого и вполне конкретного конца (смерти, казни, гибели) лишает закон экзистенциального содержания, всякой аутентичности и значения.

Парламент должен быть парламентом философов либо приговоренных.

Гражданство и роль «стражей бытия»

«Страж бытия» или «страж истины бытия» воплощен в чистом виде в экзистенции Князя, а также в парламенте мудрецов и приговоренных. Но само гражданство в экзистенциальном Государстве также подразумевает как минимум осознанное соучастие — пусть и опосредованное — в процессе экзистирования. Гражданин — это этимологически «житель города», полиса. Четвертая Политическая Теория рассматривает полис как экзистенциальную структуру. Поэтому житель города уже есть политически экзистирующее сущее. Следовательно, опосредованность отношения к смерти (в которой открывается бытие как ничто) есть критерий гражданственности. Полноценный гражданин определяется тем, что он относится к ней хотя бы в некоторой степени непосредственно — например, будучи готовым умереть (и/или убить) во имя Государства, Князя, Dasein'a. В бою с врагами Государства гражданин становится гражданином непосредственно. В той мере, в какой он не принимает решение о войне и мире, выборе друга

и врага, он соучаствует в экзистировании Политического опосредованно. Тот, кто вообще не имеет контакта с горизонтом смерти за Отечество, т. е. полностью отрешен от линии столкновения с ничто лицом к лицу, не считается гражданином вообще. Поэтому мерой гражданственности является близость к смерти в структуре Политического.

Те, кто являются «стражами бытия», имеют дело со стихией смерти постоянно и неизменно. Они — высшее воплощение гражданственности и представляют собой класс правителей.

Референдум и интенциональность

Референдум вполне может рассматриваться как консультация с Dasein'ом виришь. Это совсем не обязательно истинное решение, но в некоторых случаях Князь вполне может к нему прибегать, если в каких-то вопросах для него и для коллегии философов-смертников нет последней ясности. Референдум, в таком случае, может служить картой выяснения поля интенций Dasein'a, что Хайдеггер описывает экзистенциалом «заботы» (die Sorge). Dasein непременно озабочен, т. е. интенционален, направлен на что-то, что привлекает его внимание больше, чем остальное. Референдум может служить способом экзистенциальной аналитики, но при этом ни при каких обстоятельствах не способен подменять собой решение (Entscheidung) Князя: в конечном счете, все общество в целом, выражая свою позицию, не готово нести за нее полной ответственности, представляя собой рассеянный Dasein, Dasein виришь. А Князь, со своей стороны, не может не нести этой ответственности, будучи Dasein'ом ввысь или вглубь. Поэтому Sorge (интенциональность) следует учитывать, но не обязательно ей следовать. Можно послушать, чего хочет народ, и поступить прямо противоположным образом. Только тот, кто имеет дело с бытием, в конечном счете, платит за все.

При этом, если общество принципиально, жизненно (!), экзистенциально недовольно Князем, оно может его свергнуть, но для этого рассеянная ответственность должна быть упразднена в пользу прямой ответственности за собственную смерть и смерть единомышленников, которую берет на себя восставший. В определенных случаях, если экзистенциально восставший окажется «решительней» (в хайдеггеровском смысле термина решение — Entscheidung), он может стать новым Князем. Старый же будет убит, к чему он всегда должен быть готов, так как его экзистирование и есть «бытие-к-смерти».

Аутентичное и неаутентичное в праве

Право совершенно не обязательно должно быть той обезличенной, отчужденной и отчуждающей стихией, которой оно является в номократии. Право, Jus, есть луч бытия, организующий сущее. Поэтому закон карает; в этом проявляется тождество бытия и ничто. Закон, который не убивает, не закон; а право — не право, а простое правило.

Аутентичное право есть выражение политической онтологии; оно не просто упорядочивает политическую жизнь общества, оно ее порождает, конституирует. Право творит политический мир, создает зоны, сектора, субъекты, объекты, пропорции и отношения политической жизни.

В Четвертой Политической Теории право мыслится как живой процесс, а не совокупность строго фиксированных раз и навсегда норм. Право исходит из центра Dasein'a, т. е. от правящего философа (Князя), парламента мудрецов/смертников, с учетом интенциональности граждан. Все уровни экзистирования должны соучаствовать в производстве правовых корпусов: вертикальные и горизонтальные. Право есть производство обществом самого себя.

Аутентичное в праве — то, что сохраняет связь с бытием как ничто. Вкус наказания неотделим от самой природы права. Это важно: право не поощряет за его соблюдение, но карает за его нарушение. Почему? Потому что поощрением является само право, открывающее политический просвет для экзистирования. Этот просвет должен быть не широким и не узким, но достаточным для конкретного общества. Но мера проистекает из структуры Dasein'a, она не может быть установлена в отрыве от него. Абстрактное право, заведомо предписывающее объемы свобод, всегда неаутентично. Слишком большой просвет свободы также противостественен, как и слишком малый. Каждое общество имеет свое представление о справедливости (Jus). Оно основывается на структуре конкретного Dasein'a.

Экзистенциальная философия права

Из предыдущего вытекает возможность и необходимость построения философии права на экзистенциальных основаниях. Право фиксирует силовые линии Dasein'a, движется по ним, строит политический мир через процесс политическое экзистирования. Право, понятое таким образом, практически совпадает с политической философией и даже с политическим философствованием. Поэтому первыми мудрецами Древней Греции были названы законодатели, правотворцы. Философ, мыслящий политически, а любой философ в той или иной степени мыслит политически, разворачивает структуры справедливого. Они и ложатся в основу права, которое есть не что иное, как философия права. Подобно тому, как молитвы и псалмы отдельных святых и пророков становятся молитвами и псалмами, повторяемыми всеми верующими.

Закон, в конечном счете, есть истинная и пронизательная мысль политического философа или просто философа.

Революция и бегство богов

По Хайдеггеру, легкие боги бегут в структуре Четверицы (Geviert). Их отгоняет темная грубость людей. Фронтальная атака человеческого (титанический ὕβρις) на средостение двух осей Четверицы, где расположен Dasein, провоцирует выход всех полюсов Четверицы за ее пределы. Если в Четверице война конституирует связь Неба, Земли, богов и людей, то после атаки «технэ» (τέχνη) на центр, все члены выбрасываются за ее пределы, порождая четыре трансцендентности:

- трансцендентность человека по отношению к Dasein'y,
- трансцендентность богов по отношению к миру (бегство богов),
- трансцендентность Земли по отношению к вещам (материя материалистов и атомистов),
- трансцендентность Неба по отношению к явлениям (ницшеански и хайдеггеровски понятый платонизм — учение об идеях).

В области Политического остывшая Четверица, все полюса которой трансцендентализированы по отношению к центру, и есть базовая парадигма всех типов политических философий и идеологий Нового времени, это формула политического Модерна. Бегство богов — десакрализация Политического — есть ярчайшее выражение этого.

Возвращение богов невозможно без соответствующего движения в Политическом. Это движение может быть названо Событием (Er-Eignis) или экзистенциальной Революцией. Смысл политического События (Революции) есть детрансцендентализация всех полюсов Четверицы. Но человек в Политическом не распоряжается ни богами, ни Небом, ни Землей. Он не распоряжается и собой, по крайней мере, пока существует неаутентично, а его Selbst'ом является das Man. Но будучи Dasein'ом, человек может переключить режим существования. Иначе говоря, человек может осуществить экзистенциальную Революцию. Т.е. он способен вернуть себя в Четверицу: обратившись к Небу, Земле и богам так, как они того заслуживают. Вернув себя себе, вернувшись к себе, люди, возможно, повлияют на решение богов о бегстве. Боги могут вернуться. Это никогда не гарантировано, но смысл политической революции состоит в том, чтобы подготовить для этого соответствующее пространство — на конкретной Земле под конкретным Небом.

Урбанизация и дом бытия

Город состоит из домов. Дом, по Гегелю, есть центр сухопутной цивилизации, ее голограмма. Пространство города есть онтологическая карта. Отсюда значение архитектуры, сакральность ритуалов mundus, отталкиваясь от которого, древние основывали города. Современные города представляют собой технико-индустриальные агломерации, в которых бытие не только не почитается, но активно изгоняется. Вместе с бытием изгоняется дом как экзистенциальное явление. Нарушается фундаментальная связь с Землей, а следовательно, с Небом, со всей структурой Четверицы. Боги бегут из современных городов так же, как Пан избегал обработанных полей. Урбанизация всегда балансирует с насилием над Четверицей: только сельское бытие по-настоящему может быть аутентично. Город же сакрален в обоих смыслах: это самое опасное из того, что может быть, доступ в город должен быть разрешен лишь тем, кто готов к «бытию-к-смерти». Город убивает. Здесь бытие открывается как ничто, но выдержать эту прямоту способны лишь философ и Князь. Традиционно города были местом храмов и царских ставок. Дома города отличаются от домов села, т.к. это жреческие дома, дома смерти и появления. Центр города — храм. Город и есть храм. Если он не храм, то он бойня.

Четвертая Политическая Теория ориентирована на то, чтобы вернуть городу сакральную функцию храма, а тех, кто попал туда случайно, возвратить на Землю. Города совершенно не пригодны для жизни. Это место смерти.

Правило смерти

Эти соображения не более, чем первые наброски к обозначенным ранее темам. Они могут и должны быть развиты впоследствии со сколь угодно обильными деталями. При этом главное при построении экзистенциальной политической философии не увлекаться конкретизацией. Речь совсем не идет о построении утопии.

Надо, напротив, вскрыть то, что есть самым прямым и непосредственным образом, а не загромождать в очередной раз горизонт многочисленными и чисто фантазийными деталями. Четвертая Политическая Теория должна как можно дольше оставаться прозрачной и строгой, чтобы ее ядро было проявлено с должной ясностью и простотой. При этом на всех этапах главным правилом остается удерживать внимание на стихии смерти, входящей в прямое соприкосновение с любой рассматриваемой темой.

Глава 5. Плюральная антропология (фундаменталь- онтологическая аналитика народов)¹

Ontologische Differenz

Для того, чтобы подойти к антропологической проблеме в интересующем нас ракурсе, можно вспомнить основную мысль Хайдеггера, с которой начинается «*Sein und Zeit*»², его базовая работа: это введение *ontologische Differenz*. Мы берем слово *Differenz* в его немецком варианте, чтобы подчеркнуть, что речь идет, к примеру, не о дальнейших развитиях аналогичных терминов у Дерриды — *differEnce* и *differAnce* (в рамках постмодернистских грамматологических исследований)³, а о возвращении к базовому использованию этого понятия у Хайдеггера. Поэтому предлагается сохранить немецкое произношение слова *Differenz*.

Этот латинский термин означает «различие», но у Хайдеггера он имеет специфическое значение. Что подразумевает Хайдеггер под *ontologische Differenz*? Он имеет в виду постановку проблемы о том, как соотносятся *бытие* и *сущее*. По-немецки «*das Seiende*» — сущее, «то, что есть» (от «*Seiende*», активного причастия), и «*Sein*» — то, что делает «*Seiende*» существенным, причастым бытию.

Почему в *ontologische Differenz* мы акцентируем слово *ontologische*? Дело в том, что в этом зоре, в этом различии состоит фундаментальная разница между феноменологическим мышлением, которое имеет дело только с *Seiende*, и спекулятивным мышлением, где речь идет о тайном поиске того, что не дано непосредственно в опыте, т. е. о *Sein*.

Если поместить Хайдеггера в контекст той философской традиции, к которой он принадлежал, т. е. в контекст феноменологии Гуссерля, мы понимаем, что в этом *ontologische Differenz* речь идет о базовой, вскрытой Brentano, учителем Гуссерля, и всей брентановской школой, включая Адольфа Райнаха, Алексиуса Мейнонга и т. д., идее того, что существует различие между интенционально-ноэтическим уровнем, который оперирует с данными человеческого (или не человеческого, животного) восприятия, и уровнем привнесения онтологического аргумента. Brentano пытался построить на этом свою психологию и свою логику, где ввел понятие «*квантора существования*».

¹ Выступление на семинаре ЦКИ по Четвертой Политической Теории. 2013.

² Heidegger M. *Sein und Zeit* (1927). Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.

³ Деррида Ж. Голос и феномен и другие работы по теории знака Гуссерля. СПб.: Алетейя, 1999.

По Брентано, то, как мы воспринимаем окружающее непосредственно, на уровне сознания, это *ноэзис* (у Гуссерля) или интенциональность. Над этим есть еще один уровень, позволяющий заключить, правильно ли мы воспринимаем или неправильно. Он связан с постулированием объективной реальности вещи в отрыве от нашего восприятия. Это уровень сравнения того, как мы представляем себе вещь (ноэму), и как она есть сама по себе, вне нас. Таким образом, аристотелевская логика, с которой начинается обучение научной мысли, представляет собой чрезвычайно загадочную вещь, поскольку она основана на мгновенном прыжке — переходе от феноменального к логическому или спекулятивному, к утверждению о том, существует или не существует вещь сама по себе в отличие от нашего восприятия этой вещи. Этот переход, совершенно тривиальный в логике, с онтологической точки зрения представляет собой колоссальную проблему, которая и становится в центре феноменологической философии как таковой.

Мысль Хайдеггера развертывается в русле феноменологии. Его труд «*Sein und Zeit*»¹ становится полностью понятным, когда мы его контекстуализируем, помещая в общий феноменологический контекст. Именно отсюда и проистекает то, что Хайдеггер назвал «*ontologische Differenz*», «разницей между сущим и бытием». При этом сущее — это то, что дано нам непосредственно: и нам, и животным — всем, кто способен воспринимать и различать, поскольку даже камни различают, например, температуру, а цветок или любое другое растение вообще способны много что воспринимать и различать. Подсолнух, как мы знаем, «следит» за солнцем — он «гелиотроп». У Прокла была идея, что существует также «селенотроп», некое растение, которое «следит» за луной. Если «гелиотроп», подсолнух, известен, то «селенотроп» существует только в упоминании Прокла. (Я уверен, что он должен существовать, просто мы плохо и неусердно его ищем). Растения способны *различать*, и у них есть некоторый уровень «феноменального мышления», если угодно. Человеческое феноменальное мышление есть не что иное, как пронзительно различающее феноменологическое восприятие как таковое (по-немецки *Wahrnehmung*).

Человек *интенсивно* различает. Но в этом интенсивном различении, даже более интенсивном, чем у животного, он все равно еще остается на уровне феноменологического мышления: его интенсивное различение происходит между одним *Seiende* и другим, между частью *Seiende* (сущего) и другой частью. Но оставаясь в рамках феноменального восприятия или ноэтического мышления, он, согласно Гуссерлю, оперирует только с ноэмами, т. е. со своими восприятиями вещей, оживленными вниманием, интенциональностью. Человек становится «ζῷον λόγον ἔχον», т. е. «животным, наделенным Логосом» (в аристотелевском определении), не тогда, когда он различает слишком остро. Так, орел различает вещи глазами лучше, чем мы. Есть животные, например, собаки, слышащие звуки, которых мы не слышим. И аппарат дифференцированного феноменального восприятия у человека не самый развитый, если его сравнивать с животными.

Человек отличается от других хорошо различающих животных чем-то иным, а именно — способностью к *ontologische Differenz*, к постановке вопроса о *бытии*

¹ Heidegger M. *Sein und Zeit* (1927).

сущего, о том бытии сущего, которое находится неизвестно где и не как еще одно сущее (пусть высшее), но как то, что делает сущее сущим. Обнаружение бытия, его вскрытие, как говорит Хайдеггер, и есть определение истины у греков. Алетейя (Ἀλήθεια), истина — это *несокрытость*. Seiende — это восприятие сокрытого. Алетейя, истина — это обнаружение какого-то дополнительного измерения, которое возможно исключительно при вспышке Логоса, той молнии, которая правит всем — κεραινός Гераклита. Таким образом, то, как осуществляется переход от феноменологического к спекулятивному, от рассмотрения сущего к постулированию чего-то более общего, более принципиального, нежели сущее — и есть, собственно говоря, *рождение человека*.

Здесь можно вспомнить, что Грамши рассматривал всех людей как *интеллектуалов*: только одних как полноценных, а других — как неполноценных. В классической греческой аристотелевской антропологии законченным человеком является именно *философ*. А как же, скажете вы, все остальные? Все остальные, с точки зрения греко-латинской классики, которой мы так или иначе наследуем, являясь, строго говоря, «недо-людьми». С позиции основ нашей культуры настоящим человеком является только человек, способный к философии, т. е., задающий вопрос, как Sein отличается от Seiende, осуществляющий ontologische Differenz. При этом ответ на вопрос, как соотносятся бытие и сущее, может быть разным и сложным. Для человека как вида принципиально задается ли этот вопрос или нет, а не то, как на него отвечают.

Дальше вступает уже другая история, история философии, по Хайдеггеру: как конкретно греческие философы осмыслили бытие. И вот здесь уже то, как осуществляется ontologische Differenz, становится принципиальным. (Надеюсь, что первый, предыдущий этап — различие между сущим и бытием — мы зафиксировали корректно). Теперь Хайдеггер усложняет проблему следующим образом: может быть отношение к ontologische Differenz, *соответствующее Первому Началу* в греческой философии, под сенью которого развивается вся известная нам культура, философия, Логос как таковой, теология, история культуры от греков до сегодняшних дней, до Ницше и Хайдеггера. И существует *другой* ответ на данный вопрос, другое решение ontologische Differenz; его предлагает сам Хайдеггер. Что это за ответ?

Первое становление человека или первое обнаружение Логоса заключается в утверждении того, что человек, наблюдая сущее, говорит, что есть совокупность сущего, и одновременно есть некое, присущее этому сущему общее, койнон (по-гречески). Вот этот койнон и лежит в основе понятия «усия» (οὐσία), «сущность» Аристотеля. Есть сущее, и есть сущность. Сущее — это то, с чем мы имеем дело феноменологически, то, с чем мы соприкасаемся. А сущность — это то, что конституирует бытие сущего. Не просто сущность этого сущего, а сущность того, что делает это сущее сущим. Это «усия» (οὐσία).

Хайдеггер вводит следующий неологизм: есть Seiende как сущее, есть Sein как бытие, но есть еще и *Seiendheit*. Это слово сложно перевести на русский язык: получится что-то вроде «бытийности». Хайдеггер семантически переводит через «Seiendheit» усию Аристотеля; οὐσία — это пассивное причастие от греческого εἶναι — «быть».

Хайдеггер говорит, что одним из ответов на проведение *ontologische Differenz*, различия между сущим и бытием, является представление об «усии», т. е. о сущности. Отождествление *Sein und Seiendheit* является Первым Началом философии. Все остальное вытекает из этого принципа. Бытием является *общее* для всего сущего, т. е. его сущность. Бытие, *Sein* равно *Seiendheit*, койнон или всеобщему в сущем, усии. Дальше вся теология и культура, по Хайдеггеру, строятся вокруг этого, поскольку это и есть Логос. Это форма Логоса, данная еще в речении Гераклита относительно того, что «не мне, но Логосу внемля», — потому что сам Гераклит способен только различать между сущим и сущим, между одним *Seiende* и другим, — «мудро согласиться, что все едино (οὐκ ἔμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἰδέναι)». Из этого Хайдеггер выводит представление об общем, койнон, как об особой форме онтологии, что потом станет *судьбой* Запада.

Но Хайдеггер утверждает, что именно *такое* решение вопроса об *ontologische Differenz* и привело к постепенному забвению о бытии, или утрате бытия, и наступлению царства нигилизма Ницше¹. Из этого возникает потребность заново поставить онтологический вопрос, который должен быть сформулирован на основании осмысления *провала* философии Первого Начала. Т. е. *ontologische Differenz* надо произвести *иначе*.

Дальше Хайдеггер описывает, *как* это сделать: с помощью *Dasein* и броска к восприятию бытия — не путем коллекционирования сущего и выявления общего для всех разновидностей сущего, а путем вертикального броска *Dasein* в сторону самого бытия как ничто (*Nichts*). И тогда Хайдеггер вводит понятие *другого* бытия, *Seyn*-бытия (через «у»), которое, на самом деле, является иным опытом восприятия бытия как проведения *ontologische Differenz* в рамках не Первого Начала философии, исчерпанного и приводящего к нигилизму, а второго, Нового Начала философии².

Anthropologische Differenz

Ontologische Differenz в трактовке Хайдеггера принципиален для всей антропологической картины Четвертой Политической Теории, которая стремится быть экзистенциальной, и следовательно, строится в значительной мере на хайдеггеровской аналитике *Dasein*³.

Когда мы используем понятие «*ontologische Differenz*» в рамках нашего семинара о плюральном человеке, нас интересует, в первую очередь, *Differenz*. Почему *Differenz*? Ученик Гуссерля и носитель феноменологической ортодоксии Ойген Финк, друг Хайдеггера, повторяя ту же самую логику, вводит понятие *kosmologische Differenz*. *Ontologische* — у Хайдеггера, *kosmologische* — у Финка. Что это значит? Финк полностью берет хайдеггерианскую модель мышления и применяет к понятию *мир* (*Welt*), *космос*³. Он утверждает, что существует *опыт мира*, который уникален и не присущ *вещам мира*.

¹ См.: Дугин А. Г. Мартин Хайдеггер. Последний бог. Ч. 1.

² Там же.

³ Сам Финк говорил, что на него огромное впечатление произвел курс лекций Хайдеггера, собранный и изданный позднее в форме книги: *Heidegger M. Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004, где детально вводится экзистенциально-феноменологическое представление о мире, *Welt*.

Все вещи мира, все *binnerweltliche Dinge*, могут складываться в одно целое двумя способами. Прежде всего, коллекционным способом. Вещи мира, будучи обобщенными, предстанут как некая «вещность». Но эта совокупность вещей мира еще не дает нам представления о мире, потому что мир — это нечто другое.

Мир — это опыт, который осуществляется *иным* способом. Вслед за Хайдеггером Финк говорит о *kosmologische Differenz*. Там, где у Хайдеггера было *Sein* по отношению к *Seiende*, у Ойгена Финка находится мир, *Welt* — по отношению к *binnerweltliche Dinge*, совокупности внутримирских вещей.

Опыт мира является столь же уникальным и столь же двояким, как у Хайдеггера. Он может быть в рамках Первого Начала, — тогда мы приходим к космосу греков, и может быть в рамках Второго Начала, — в этом случае мы приходим к совершенно уникальному опыту космоса как специфической *конечной игры*. «Игра как символ мира»¹ — одна из базовых книг Ойгена Финка. Не вдаваясь в подробности, хочу сказать, что таким образом *Differenz*, начиная с Хайдеггера и через Финка, приобретает для нас *методологическое* значение. Мы должны помнить все, что вкладывал Хайдеггер в *ontologische Differenz*, и как Финк применил эту методологию: два Начала, различие между данностью и общностью или внутренним измерением, применительно к бытию (у Хайдеггера) и космосу (у Финка). Мы можем продолжить ту же самую логику, тот же самый путь (*μέθοδος*) и применить *Differenz* к антропологии, которая нас здесь интересует. Я предлагаю ввести для понимания антропологической проблематики термин *anthropologische Differenz*, методологически обоснованный Хайдеггером, чью релевантность в более широком контексте продемонстрировали работы Ойгена Финка.

Итак, *anthropologische Differenz*. Схема здесь будет точно такая же, как в случае *ontologische* и *kosmologische Differenz*. Существует человек как индивидуум. Это некая безусловная данность. Индивидуальный человек, как бы сложно мы ни философствовали, это то, что нам дано. Это мы сами, «без затей», как простые верифицируемые вещи, те индивидуальные существа, которыми мы являемся в самом грубом и brutальном смысле. Это индивидуальный человек, индивидуум, аналог *Seiende* или *innerweltliche Dinge*. Существуют люди, или человечество как совокупность индивидуумов. Обобщим их — не обязательно тех, которые живут сейчас: обобщим всех, которые жили когда-то, всю историческую совокупность индивидуумов. Мы получаем: «люди» и полное множество этих людей — человечество. Так вот, человечество и присущая этому человечеству человечность может быть одним из ответов на проведение *ontologische Differenz*. Тогда существует общее человечество (по Хайдеггеру — «усия», по Финку — совокупность внутримирских вещей), и это как раз один из ответов на вопрос об *anthropologische Differenz*. Существует и человечество, и его индивидуумы. Человечество, на самом деле, все равно не совпадает с совокупностью индивидуумов, но совпадает с тем общим, что всем этим индивидуумам присуще.

Это одна из возможных форм антропологии. Более того, это наиболее широкая, наиболее приемлемая, известная и универсальная модель антропологического мышления. Здесь тоже существуют возможности для дифференциации, для

¹ *Fink Eugen. Spiel als Weltsymbol. Freiburg im Breisgau: Verlag Karl Alber, 2010.*

таксономии, для распределения сегментов человечества по временной и пространственной шкалам. Можно говорить о смене исторических типов и моделей, выделять различные сегменты существующего сегодня человечества. Здесь есть возможность для плюрализма, но, следуя Хайдеггеру и Финку, можно поставить вопрос о существовании *Второго Начала антропологии*, Нового Начала, в рамках которого предлагается осуществить *anthropologische Differenz* иначе, нежели через обращение к человеческому всеобщему. В этом случае возникает нечто уникальное, понятие *Homo Novus* (лат. новый человек), не тождественный человеческому — человеку, не совпадающий с общим, соответственно, *второй человек*, который является уникальным, конечным и не гарантированным ударом, приходящим отнюдь не с той стороны, откуда мы его ожидаем. Это опыт человечества не как всеобщего, а как *уникального*. Не как совокупного, не как интегрирующего, а скорее, как дифференцирующего, но не в сторону индивидуума, а наоборот: индивидуум в ходе этих дифференциаций как раз и преодолевается, но преодолевается не горизонтально (через его интеграцию с другими индивидуумами и через выявляющий анализ того, что является у них общим), а *путем преодоления индивидуума в радикально другом направлении*. Можно сказать, вертикально, трансверсально по отношению к пониманию человечества. Таким образом, возникает такая форма проведения *anthropologische Differenz*, которая преодолевает индивидуальное, но преодолевает его не через коллективное и всеобщее. Возникает некий *дифференцированный человек*, который становится человеком как таковым.

Здесь мы подходим к представлению, с одной стороны, о *дифференцированном человеке* Ю. Эволя¹, а с другой — о *световом человеке* А. Корбена². Я хочу обратить внимание, что Анри Корбен, крупнейший французский философ-исламолог, развивший тему светового человека, был первым переводчиком Хайдеггера на французский язык. С моей точки зрения, Корбен интересен не только, как исследователь исламской традиции, но как тот, кто, следуя за Хайдеггером, вплотную подошел к проблеме *anthropologische Differenz*. Идеи Корбена, изложенные им, например, в книге «Человек и его Ангел»³, и большинство других его текстов, посвященных «внутреннему исламу», Сухраварди, Ибн Араби и т. д., на самом деле, есть не что иное, как историко-культурная, теологическая, философская иллюстрация к главной проблеме Корбена — *световой антропологии*. Это и есть *anthropologische Differenz*, проведенное в рамках особой антропологии, альтернативной классической. Здесь мы имеем дело с *антропологией Другого Начала* (или с Другим Началом антропологии), где отношение к человеку меняется от горизонтально-коллективного к индивидуально-световому. Так возникает фигура *светового человека*, Ангела, человека-эйдоса, «*οὐδς πνιτικός*» неоплатоников, который оказывается по отношению к человеку в *иной* позиции, нежели человечество, и в *иной* позиции, нежели индивид.

Классическая антропология строится так: есть индивид, и есть человечество. Еще есть разные промежуточные группы, типы, общества. Здесь же помещается

¹ Эвола Ю. Оседлать тигра. СПб.: Владимир Даль, 2005.

² Корбен А. Световой человек в иранском суфизме. М.: Фонд исследований исламской культуры, 2009.

³ Corbin H. L'homme et son ange: Initiation et chevalerie spirituelle. P.: Fayard, 1983.

вся социология, все формы исторической социологии. Корбеновская модель антропологии, *новая антропология*, предлагает *радикально иное отношение индивидуума к виду*: не путем коллективного обобщения, не путем интеграции, а путем уникального и конечного опыта переживания одновременно всего человечества в его интегральном измерении. Уникального, но, конечно, не гарантированного. Здесь человек, чтобы стать человеком, должен пережить опыт озарения человеческим как эйдетическим, как находящимся в трансверсальной геометрии по отношению к индивидууму. Это *озарение человеческим* в целом, большим человеком, homo maximus, световым человеком происходит индивидуально, но в момент снятия индивидуума. Этот опыт всегда уникален, он предназначен для единиц, потому что это опыт предельного напряжения всех внутренних сил. И одновременно, погружая человека внутрь индивидуального, он открывает ему сущность всеобщего в человечестве. Таким образом, этот путь аналогичный осуществлению ontologische Differenz в духе антропологии Нового Начала, развитый у Корбена. Далее, он был подхвачен корбенианцами, которые следуют за ним — например, его непосредственными учениками Кристианом Жамбе¹ и Пьером Лори², продолжающими исламоведческую линию, и, кроме того, такими философами, как француз Ги Лярдро³ и итальянец Массимо Каччари⁴. А также теми, кто осознал и разгадал, что корбеновская философия шире, чем контекст его исламистских исследований, кто смог заметить связь Корбена-хайдеггерианца, ученика и переводчика Хайдеггера, и Корбена, специализировавшегося на исламской философии. Например, итальянским философом Глауко Джулиано⁵.

Проблема множественности Dasein: экзистенциаль или экзистенциал

Хайдеггеровское определение *Dasein* и есть ответ на anthropologische Differenz. Введение Dasein — это введение той инстанции, которая не совпадает ни с индивидуумом, ни с коллективом, ни с человечеством. Dasein — это не индивидуум, но и не все человечество. Анри Корбен, переводит Dasein на французский как «*la réalité humaine*» («человеческая реальность»), и это парадоксально: понятие «réalité» — это «вещность, реальность, объектность», а «humaine» — это «человеческая субъектность», поэтому «*la réalité humaine*» — это не простой термин. Это термин, *в котором субъект и объект совпадают*. То, что Хайдеггер определяет как Dasein, находится *между* субъектом и объектом, проецирует себя в объект и осмысляет себя субъектом. Представление о «*la réalité humaine*» — это как раз представление о «человеческой реальности», которая предшествует индивидууму, и коллективу, а вернее, находится геометрически, топологически *вертикально* по отношению к ним.

¹ Jambet Christian. L'Acte d'être. La philosophie de la révélation chez Mollâ Sadrâ. P.: Fayard, 2002.

² Lory Pierre. Alchimie et Mystique en terre d'Islam. P.: Gallimard, 2003.

³ Jambet Ch., Lardreau G. L'Ange : pour une cynégétique du semblant. P.: Grasset, 1976.

⁴ Cacciari Massimo. L'angelo necessario. Milano: Adelphi, 1986.

⁵ Giuliano G. L'immagine del Tempo in Henri Corbin. Milano: Mimesis, 2009; Idem. Tempus discretum. Henry Corbin all'Oriente dell'Occidente. Brescia: Torre d'Ercole, 2012.

И Dasein, соответственно, может быть взят как уникальный опыт откровения, вспышки человеческого, тем более что сам Хайдеггер в одном месте пишет, что Dasein есть бытие человеческого¹. А так как бытие (Sein) и в Dasein, и в Menschsein Хайдеггер мыслит в рамках онтологии Нового Начала, то, соответственно, Menschsein обращает нас к *ontologische Differenz*. Вся проблематика Dasein помещается именно на эту линию.

В беседе с учеником и секретарем позднего Хайдеггера Фридрих-Вильгельмом фон Херрманном во Фрайбурге в 2013 г. мы затронули проблематику множественности Dasein. Я передал ему свою книгу «Мартин Хайдеггер. Возможность русской философии», и в нескольких словах, на не очень уверенном немецком, попытался изложить основной посыл относительно того, как я честно взялся исследовать русскую философию, отталкиваясь от ее корней, по логике фундаменталь-онтологии Хайдеггера, исходя из доверия к тому, что Dasein является универсальной реальностью. И как по мере приближения к русскому Dasein, к русскому бытию, я пришел к выводу, что значительная часть русских экзистенциалов не совпадает с экзистенциалами, описанными Хайдеггером. Т. е. русский Dasein на уровне его внутренней структуры, русская антропология в целом оказались качественно отличными от того, что описывал Хайдеггер. Не формально, не на культурном уровне, а по своей сути. Фон Херрманн сильно оживился и произнес: «Не может быть». Значит, он понял, что я хотел сказать.

Далее он ответил приблизительно так: «Различие между Dasein русского, немца и японца и т. д. сводится к уровню *экзистенциэля* (*existentielle*). Экзистенциэль — это структура культурного, социологического подхода к Dasein. Это происходит не на уровне экзистенциала (*existentiale*), что означает внутренне присущую Dasein форму экзистирования. Потому что, — продолжил он, — для русского, немца и японца смерть означает одно и то же». Я возразил: «Герр фон Херрманн, Вы, наверное, неправы, потому что, изучая смерть в разных культурах, я пришел к выводу, что смерть культурно обусловлена. И, конечно же, японская смерть, русская смерть и немецкая смерть представляют собой три фундаментально различных явления. Русскую смерть понимает только русский; возможно, русский не находится в отношении к ней лицом к лицу, как европейец. Смерть у русского за спиной, и он действует от ее имени и по ее полномочию. Японец находится в какой-то еще более сложной конфигурации по отношению к смерти. Sein zum Tode, «бытие-к-смерти», конечность человеческого бытия культурным контекстом осмысливается радикально иначе. Как раз именно об этом моя книга «Мартин Хайдеггер. Возможность русской философии». В частности, о том, что даже сами грамматические конструкции русского языка отражают иную экзистенциальную, именно экзистенциальную, т. е. сущностную, а не только экзистенциэльную, структуру Dasein». На это фон Херрманн сказал мне: «Если Вы продолжите эти исследования, это будет грандиозно. Этой проблемой никто не занимается, Хайдеггер был лично убежден в универсальности Dasein. И все наши построения сводятся к тому, что все различия между обществами и народами находятся не на уровне Dasein, а на уровне экзистенциального, культурного, если угодно, социо-

¹ Heidegger M. Sein und Zeit (1927). Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.

логического подхода к Dasein. Если Вы докажете принцип множественности Dasein и продемонстрируете различия на уровне экзистенциалов Dasein, а не только на уровне экзистенциэлей, это будет очень серьезно».

Фундаменталь-антропология

Что касается значения универсальности Dasein: конечно, и хайдеггерианского anthropologische Differenz было бы достаточно. Даже если мы поверим фон Херрманну, что есть универсальный Dasein, а отношение к смерти и другие вещи, на самом деле, затрагивают не сущностные отношения экзистенциальных структур, но лишь некоторые окрестности Dasein, такой относительный, экзистенциальный плюрализм сам по себе достаточен и продуктивен. Но тогда мы скажем, что у Dasein есть только один Selbst (юнгианский или хайдеггерианский). Юнг, кстати, вслед за Адольфом Бастианом, был сторонником единства Selbst; все-таки он видел линию единства коллективного бессознательного, для этого он ездил в Америку и проводил психоанализ у негров, которые, как зафиксировал Юнг, видят «арийские сны», кельтские кресты, свастики и т. д. Юнгианская модель бессознательного — это бессознательное не только индоевропейское, но общее (по крайней мере, сам он так считал).

Но есть и другой подход. Я выдвигаю тезис о том, что *существует множественность Dasein*, что, на самом деле, есть несколько фундаментальных «фундаменталь-антропологических» зон. Это очень важный термин — *фундаменталь-антропология*. Вспомним, что *фундаменталь-онтология* Хайдеггера — это стремление построить онтологию, не отрываясь от онтики, и поэтому он называет ее также онто-онтологией, т. е., построить Логос, который не отрывался бы от феноменологии, создать такую спекулятивную философию, которая постоянно поддерживала бы связь со своей феноменологической основой, над коей она надстраивается, а это, по сути, одна из задач феноменологии как таковой. В сходном смысле мы сейчас говорим о построении *фундаменталь-антропологии*.

И сразу же эта фундаменталь-антропология, которая разворачивается на основании размышлений относительно anthropologische Differenz, предлагает нам два варианта на выбор: универсальную форму фундаменталь-антропологии или плюральную. Понятно, что любая фундаменталь-антропология, даже универсальная, была бы важнейшей темой для размышления. Но мы хотим поставить еще более сложный вопрос в рамках этой, и без того сложной, проблематики: вопрос о *множественности Dasein*, о том, что Selbst Dasein'a принципиально различается, что *человечество дифференцировано экзистенциально* и что это различие связано не только с организацией базового просветительного инициатического опыта встречи с Ангелом, а лежит еще глубже. Множественность Dasein'ов — не их оформления, но их самих, не экзистенциальных аспектов Dasein, а экзистенциальных структур.

Проблема монотеизма у позднего Хайдеггера

Здесь я хотел бы напомнить самого Хайдеггера, как он в «Beiträge zur Philosophie»¹ решает проблему монотеизма. У Хайдеггера, на мой взгляд, совер-

¹ Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003.

шенно сногшибательное представление о том, как следует разрешать вопрос о множественности богов или о единственности Бога. Хайдеггер говорит приблизительно следующее: «Вот, смотрите: мы, двуногие смертные, конечно, претенциозные, многоученые, наглые существа, не стоит ли нам быть поскромнее? Мы хотим знать то, что знать нам принципиально невозможно — есть один Бог или богов несколько. И мы с такой наглостью утверждаем, что Бог един или что богов много, или ставим и то и другое под сомнение, что дух захватывает от нашего идиотизма. Но мы лезем, таким образом, совершенно не в свое дело. Это нас вообще не касается. Человек, который напыщенно об этом разглагольствует, просто где-то это подслушал; но для него в его сущности — это бессмыслица, «троллинг», потому что его это не затрагивает и не может затрагивать. Максимум, что дано человеку — это *опыт Божественного*, который является последним и наивысшим горизонтом, и который возможен в том случае, если Dasein будет экзистировать аутентично (eigentlich) — т. е. в Er-Eignis. Когда Dasein пробудится, когда он просветится, когда он получит удар особой световой человечности, когда человеческое станет восприниматься в сиянии смерти как конечное и конкретное, а не обобщенное, когда он столкнется со своей, как говорили герметики, «совершенной природой», с Ангелом-посвятителем, с «имамом» в шиизме, тогда он (это максимум его опыта) станет *нижней* ступенью уходящей ввысь лестницы Иакова. А что там дальше — это уже следующий нечеловеческий этап. Но пока человек есть как человек, максимум серьезного, что он может в сфере теологии — это получить опыт Божественного».

Затем Хайдеггер заключает в таком ключе: «Если бы мы по-настоящему уважали Божественное, если бы мы отнеслись к нему так, как оно того заслуживает, деликатно, не нагружая его своими жалкими проекциями, не обращаясь к нему с молитвами, которые его раздражают и отпугивают, мы были бы к нему более чуткими. Опыт Божественного тонок. Он требует высшей деликатности. Как только человек пересекает эту границу слишком грубо, как только начинает говорить о Божественном неуважительно, как только он начинает обращаться к Богу или богам с докучливыми молитвами (а молитва — это всегда просьба), боги просто убегают от человеческой наглости, они не хотят этого слышать, обходят это неприятное существо стороной, как мы обходим какого-нибудь грязного попрошайку».

Как же решается проблема монотеизма/политеизма, по Хайдеггеру? Уважение людей к богам выражается в том, что *человек должен предоставить богам самим решать вопрос, сколько их — один или много*. Это нечеловеческое дело рассуждать: политеизм или монотеизм. Хайдеггер не отрицает ни политеизма, ни монотеизма, но это просто совсем не наше дело: пусть боги, когда соберутся на вече, на тинг, сами и обсудят этот вопрос — есть ли среди них один главный, который их создал, или нет. Это они продумают и вынесут свое божественное решение, Entscheidung. Нам же стоит удовольствоваться тем, что находится в пределах наших возможностей — по касательной прикоснуться к тонкой сфере Божественного как такового.

Эта мысль Хайдеггера закладывает радикально новые предпосылки теологии — практической, оперативной, *уважительной* теологии.

Политеизм Dasein

Теперь о том, что касается проекции этого принципа на Dasein. Я считаю, что здесь вполне уместно все то же самое, и подобный метод можно перенести на нашу антропологическую плоскость. Вопрос: сколько Dasein — много или один? Как только мы вынесем априорное, настойчивое, навязчивое решение по этому поводу, мы сразу сделаем опыт Dasein для нас *закрытым*, потому что мы подменим проблематику, которая перед нами *стоит*, проблематикой, которая перед нами *не стоит*. А перед нами только одна проблематика: это опыт аутентичного экзистирования, т. е. опыт обнаружения Dasein.

В данном случае сама идея множественности Dasein, кстати, также может быть, неверной, поскольку является слишком поспешной.

Как Хайдеггер решал проблему истины и лжи? Он соотносил истину, *Unverborgenheit* (дословно, «несокрытость» — так он толковал греческое ἀλήθεια) и *Verborgenheit* («сокровенность» λήθη, забвение, ψεῦδος, ложь), скрытость, неистинность. Но скрытость есть указание на открытость, и сама открытость что-то скрывает. Как «рevelация» (re-velatio), по Генону, это одновременно и *открытие*, и *скрытие*. Небо (coelum) накрывает собой мир и открывает ему свою единую сущность.

Поэтому в отношении Dasein, на мой взгляд, можно вполне руководствоваться и *ложной* гипотезой. В данном случае все равно с чего начинать — со лжи или с истины. У Ницше было прекрасно сказано, что ложные идеи послужили человечеству больше, чем истинные, поскольку они будят воображение, они живее, они заставляют нас пробудиться и включиться наконец в то, ради чего мы здесь появились, т. е. в мышление. Так вот, я предлагаю взять идею множественности Dasein не как окончательный ответ, а как приглашение пробужденного конкретного Dasein на тинг, на вече.

Из этого может сложиться диалог цивилизаций, диалог культур. Но этот диалог культур или тинг Dasein'ов, собор Ангелов, световых людей Корбена, и должны решить, есть ли у каждого из них свой внутренний особый Dasein или нет. Тем самым мы отодвигаем (но не откладываем) проблему, мы не настаиваем на множественности Dasein, мы просто говорим: *похоже, что так*. Потому что на самом деле, когда мы движемся к осмыслению экзистенциалов и пытаемся сделать наш опыт аутентичным, то попадаем далеко не ко всеобщему божественному универсальному Dasein, а к *нашему* Ангелу (noster Angelus), который является общим и индивидуальным одновременно, но в определенном ограниченном поле — например, как тотем племени, отличающийся от тотема другого племени, или как Ангелы народов в монотеизме. Монотеистическая иудейская традиция насчитывает семьдесят два Ангела, среди которых Михаил, «ангел евреев», естественно, самый главный (для самих евреев). Таким образом, идея «Ангела народов» присутствует даже в монотеистической традиции.

Кто такие Ангелы народов? Это в нашей новой фундаменталь-антропологии — *экзистенциальные Ангелы*: они конкретны, потому что их пробуждение требует индивидуума, который осуществляет фундаментальное действие пробуждения Dasein, активации Dasein, приведения его в аутентичное экзистирование. И одновременно он схватывает всеобщее, но — *конкретное всеобщее*, сопряженное с той

культурой, с тем антропологическим фрагментом, который он представляет. Тогда пробужденный Ангел народа становится жрецом народа, национальным гением, царем. Очень интересна метонимия царя и Ангела, поскольку князья народов рассматривались как Ангелы народов. Это принципиальный момент: метонимически они представляли *весь* народ, но в его выпяченном ректифицированном измерении. Народ не столько как коллекция лифтеров, торговцев, привокзальных буфетчиц, отдыхающих на лавках пассажиров, инженеров, студентов... Эта скучная совокупность, частное обременение народа множествами никому не интересны. Интересен только аутентичный интенсивный насыщенный *миг народа*, который воплощен в том, кто принимает решения — в царе, князе народа, в Ангеле, творческом гении, который воспекает и утверждает, олицетворяет народ как народ, выступает как его Selbst. Это и есть Ангел народа.

ἦθος ἀνθρώπων δαίμων

Здесь можно вспомнить выражение Гераклита ἦθος ἀνθρώπων δαίμων. Как мы его трактуем? Этос — этика, мораль, нравы; антропос — человек; даймон — в данном случае, бог. Но обратите внимание, что такое этос? Этос — это нравственность, свойственная определенному *месту*. Т. е. нравственность плюральна: в Мегарах — одни обычаи, в Фивах — другие, в Аттике — третьи. Сколько местностей, столько и этосов, у Гераклита, по крайней мере (да и после Гераклита). Что он имеет в виду? Что человек из Мегар воспринимает нравственность и культуру Мегар как абсолютный божественный голос изнутри, не как субъективный элемент, а как некую базовую данность, даймон, как *конкретность субъективного бога*, с которым человек находится в прямом непосредственном контакте. Он и есть даймон Сократа, *внутренний бог*, который в критические моменты заставляет делать даже то, что индивидуум не хочет делать или не понимает, зачем. Тогда вступает в дело этика, не коллективная, а именно этническая, «этос» города, полиса, области.

Соответственно, можно сказать, что Dasein имеет этнокультурную подоплеку, что к нему мы подходим *через этнокультурную традицию*. Однако такой «этический этнизм» находится еще глубже. Обратите внимание: один из самых русских поэтов, которому Евгений Всеволодович Головин посвятил отдельную программу, Сергей Есенин¹, пишет строчки, известные русским людям, наверное, с детского сада:

Если крикнет рать святая —
кинь ты Русь, живи в раю,
я скажу: не надо рая,
дайте Родину мою!

О чем идет речь? О фундаменталь-антропологии. Речь идет о том, что для Есенина опыт божественного, опыт священного, опыт последнего и подлинного лежит конкретно *в русском контексте*. Ему не надо тех Ангелов и того рая, которые представляют отчужденные формы универсального, он будет разговаривать толь-

¹ Головин Е. В. Серебряная рапсодия. М.: Эннеагон-пресс, 2007.

ко с русской коровой, русской березой, русским кленом, русской грязью, с русской бабкой, с русским домом. Он не будет разговаривать с теми, кто находится в сфере абстракции. Все священное для него существует конкретно здесь и сейчас — *как русское*. Это не значит, что Есенин отрицает святость нерусского. Она просто ему мешает, она ему не нужна. Есенин пытается от нее отгородиться: «Рай, ад, святость, грех — это не моя проблематика. Моя проблематика — Россия. Все, что здесь есть, меня фундаментально волнует. И это для меня и есть вопрос аутентичного или неаутентичного бытия».

Мы имеем прямой, жесткий, индивидуальный и транс-индивидуальный одновременно фундаменталь-антропологический *опыт человечности как русскости*, а русскости — как человечности. И здесь чрезвычайно важно, что в таком подходе речь идет не об отрицании универсальности Dasein'a, а об откладывании этой проблематики, делегировании ее решения иным инстанциям. Для поэта *универсальное и есть русское*. Остальное не его дело.

Топография Ангелов

Собор Ангелов может быть определенным проектом. Один из последователей Анри Корбена, Глауко Джулиано (Glauco Giuliani), современный итальянский философ, пишет книгу о Корбене и об особом времени Корбена¹. Он начинает эту книгу цитатами из моих интервью и ранних текстов, которые были переведены на итальянский еще в начале 1990-х гг. И дальше он говорит интересную вещь: чем для Корбена является Персия и Архангел Персии, тем для Дугина является Евразия и Россия. Иными словами, есть некоторый пункт схождения Запада и Востока — там, где восточное переходит в западное, и наоборот, западное в восточное; там, где осуществляется *великая встреча*. В философии Ишрак Сухраварди, которой занимался Анри Корбен, место этой великой встречи — гора Каф, где на вершине стоит Архангел, пурпурный Ангел: одно его крыло темное, другое — светлое. Это *Ангел человечества*, Ангел возвращения из западных колодезв изгнания в страну восточной Родины. Запад и Восток соединяются в этом Архангеле: он есть центр, ключ к инициации. Он есть Тот, Кто есть — полюс фундаментального, культурного, исторического и онтологического диалога между антропологическим Западом и антропологическим Востоком. Г. Джулиано подчеркивает, что в Древнем Иране он воплощен в женском Архангеле — еще доисламском — *Ардвисура Анахита* (авест. Arədvī Sūrā Anāhitā), в богине воды Персии и богине Персии одновременно. Глауко Джулиано пишет приблизительно так: «Смотрите, логика русских евразийцев воспроизводит логику Корбена и его сакральной географии. В самом концепте «Евразия», с его сочетанием Европы и Азии, Запада и Востока, Земли и Неба, мы встречаемся с фигурой пурпурного Архангела». Далее Джулиано говорит о том, что существует *Ангел Евразии*, который и является инициатором ангельского вече, тинга, Собора экзистенциальных Ангелов. Именно этот Собор и решает проблему единственности, универсальности Dasein или его многообразия. Такой Собор не является ответом на наш вопрос, он является проблематизацией этого

¹ Giuliani G. Tempus discretum. Henry Corbin all'Oriente dell'Occidente. Brescia: Torre d'Ercole, 2012.

вопроса, его постановкой. К Ангелу Евразии слетаются Ангелы Востока и Запада. Сюда сходятся Dasein'ы пробужденных культур.

Конечно, нельзя сказать, что все эти соответствия случайны. В тот период, когда я писал евразийские тексты, переведенные на итальянский еще в конце 80-х гг. XX в., я как раз внимательно изучал Корбена. Поразительно, что те тексты, где параллели между евразийством и Корбеном были изложены наиболее эксплицитно, в частности, эссе «Россия — Родина Архангела», не были переведены на итальянский, однако, несмотря на это, Глауко Джулиано абсолютно верно достроил эти соответствия и проницательно их истолковал.

Что же такое Ангел Евразии? Это некий топос (место — τόπος) — топос ангельского Собора, диалога пробужденных Dasein'ов. Это — центр человечества, полюс новой антропологии, антропологии Нового Начала. Очень важно, что Глауко Джулиано рассматривает Ангела *топографически*. Ангел понимается им как *пространственное существо*, поэтому это не Ангел небесный — это *Ангел Земли*. Это крылатый великан, который тесно связан с землей, но в ее особом небесном измерении, с *небесной Землей*¹.

Глауко Джулиано приводит текст Сухраварди относительно Симурга². История Сухраварди такова: Птицы — символы души, Ангелов, духа, пробужденных Dasein'ов народов Земли — решили отправиться в путешествие, чтобы узнать, *кто такой Симург*, король птиц. Иными словами, их задача — выяснить природу универсального Dasein'а. Они слышали о существовании «птицы птиц», которая живет на горе мира (Каф), и решили туда добраться во что бы то ни стало. Многие из них погибли в пути, кто-то повернул назад, кто-то стал сражаться друг с другом и потерял свою жизнь. Долетели до цели только тридцать птиц. Они приблизились к вершине мировой горы Каф, стали вокруг Симурга и хором спросили его: «Кто ты?» А он ответил: «Си-мург», что на-персидском означает «тридцать птиц». Т. е. он сказал: «Я — это вы, а вы — это я». Это, как пишет Глауко Джулиано, и есть *Angelo dell'Eurasia*, Ангел Евразии. И это также *место*, где тридцать птиц задают себе вопрос о том, что является у них общим. Это тот тинг богов, где они решают проблему единственности или множественности. Это место и это проблема. Проблема, когда Dasein'ы культур сходятся к одной особой, центральной точке, которая должна объединять Восток и Запад, Небо и Землю, низ и верх, Юг и Север. Эту символическую точку мы и отождествляем с Евразией, с Россией; видимо, парадоксы русского характера, русской истории как-то связаны с этим *пересечением оппозиций*. Мы отождествляем этот топос Симурга с пространством *экзистенциально пробужденной Руси*. Истинной Руси-Евразии, а не просто статистической России, с ее техническим обременением, коллективами, потребителями, индивидуумами, населением, на что можно просто *закрывать глаза*. Как говорил Плотин, любое прозрение начинается с закрытия глаз; для того, чтобы открыть глаза, надо закрыть глаза; для того, чтобы увидеть нечто, надо от него отвернуться, надо перестать смотреть на то, что вокруг нас гремит и сверкает. Тогда, в тишине и внутренней экзистенциальной скуке, при отсутствии бессмысленных новостей и грохо-

¹ Corbin H. Corps spirituel et Terre céleste: De l'Iran mazdéen à l'Iran shi'ite. P.: Buchet-Chastel, 1979.

² Сухраварди Ш.Я. Свист Симурга (Сафир-э Симург) // Восток. 2001. № 5.

чуших событий, можно обнаружить то по-настоящему важное, что является новым и принципиальным.

Плюральная антропология и ее враги

Представим себе, что колесо или окружность — это коллективное человечество, а человек — точка на этой окружности, состоящей из неопределенно большого числа индивидуумов. Принадлежа окружности, индивидуум может спокойно сказать, что *он есть окружность*, ведь он на ней находится. Кроме того, он может сказать, что *он — часть окружности*. Оба эти подхода верны: человек как индивидуум представляет собой фрагмент окружности, а человек как человек и есть сама эта окружность. В критической ситуации человек мыслит себя не как индивидуума, а как человека, т. е. пронзительно осознает свою природу. Во время катастроф, войн, трагедий, потрясений люди порой ведут себя по-человечески — редко, но ведут. И эта принадлежность к окружности может быть схвачена в особом пронзительном опыте человечности. Итак, есть индивидуальность человека и опытная коллективность, человечность. Между этими двумя режимами понимания природы человека лежит линия дистинкции, которая имеет прямое отношение к тому, что представляет собой *anthropologische Differenz*. В одном случае этот *Differenz* решается в пользу *индивидуума* (формула: сущность человеческого в индивидуальном), через отрицание действительности природы; это может быть в пределе определено номиналистски — «человек есть, человечества нет». Тогда мы получаем либеральную философию и либеральную антропологию, где индивидуум есть мера вещей. В другом случае — превыше всего всеобщность человечества, коллективное, обобщающее представление о сущности человеческого. Формула в этом случае — человечество действительно, индивидуум есть лишь его фрагмент. Тут мы имеем социализм или коммунизм, социальный холизм. Между этими решениями *anthropologische Differenz* существует напряжение: в первом, либеральном, случае номинализм вообще отрицает существование сущности — человечества, т. е. налицо отказ от *Differenz* (хотя отрицание, решение не признавать нечто, уже есть признание и действие, только отрицательное). Одни хотят сохранить колесо даже при необходимости пожертвовать индивидуумом как точкой окружности. Другие вообще отрицают, что колесо существует. Тот, кто вкладывает всю действительность в индивидуума, утверждая индивидуальность выше человечества, обрывает связи с человеком, находящимся рядом. Тем самым колесо становится гнилым и перестает быть колесом. Это и есть тлен, закат и мерзость запустения. А также глиняные стопы колосса из сна Навуходоносор. Индивидуализм есть форма дробления колеса, что ведет к его распылению и исчезновению. Между индивидуумами здесь нет ничего. А если между ними нет ничего, то колесо рушится, рассыпается, и больше нет человека как такового; остается чистый индивидуум — как химера, симулякр, а позднее — как дивидуум, комбинаторный код, ризома.

Это последний этап и следствие радикального решения *anthropologische Differenz* в пользу индивидуума — вплоть до отказа от признания вообще возможности его осуществления. Либеральная идеология «прав человека» не может не привести к упразднению всякого содержания в понятии «человек»; это строго

дегуманизирующая идеология. В эпоху Постмодерна колесо окончательно (незаметно) рассеивается на фрагменты. Если учесть это, понятно почему в ходе развертывания автономного гуманизма старого типа побеждают именно либералы, настаивающие на примате индивидуума. Социалисты, гуманисты старого образца пытаются возразить: «Человек человеку друг, давайте удержимся хоть на уровне социального диалога; укрепим общество, если разрушилась община. Раз нет органически единого, попробуем сделать искусственно *Ex pluribus unum*, «из множества единое». Либеральный проект более радикален: человек человеку никто. Один другого может только «выносить» (*tolerer* — на французском), отсюда императив толерантности как строго негативной (в содержательном отношении) трансиндивидуальной установки: главное — предоставить другому максимум свободы быть другим, каким он хочет, индифферентно и суверенно, никак и ни в чем не затрагивая «себя».

Вот два подхода к антропологии, которые создают две распространенные сегодня антропологические матрицы: гуманистическую (социалистическую, демократическую) и индивидуалистическую (либеральную). В одном случае человечество приравнивается к индивидууму, в другом случае оно становится интегральным принципом.

Для *новой антропологии*, которую мы намечаем в перспективе Четвертой Политической Теории, оба этих понимания человека являются ее антитезами. Четвертая Политическая Теория видит, что человечество держится в виде круга вовсе не за счет сцепленности его окружности, а *за счет существования центра*, в силу экзистирования ступицы и исходящей из нее спиц (осей), которые соединяют индивидуумов с целым, с полюсом, расположенным в центре, а не с другими индивидуумами. Опыт центра — это опыт одного, а не всего, точки, а не целого колеса; сжатый, импловивный опыт человеческого взрыва, когда человечность обретается не в себе, но и не в другом, но в вспышке разрыва с собой и с другими, в броске вовнутрь, в некоем совершенно непредставимом, в рамках рутинного вращения колеса и в его обыденных условиях, «жесте от». В вертикальном «жесте от», в перемещении на другую ось, в другое антропологическое измерение. Эта радикально новая версия антропологии вскрывается не путем диалога, а путем *броска в центр*, куда долетели птицы-Ангелы из притчи Сухраварди о Симурге.

Куда летят Ангелы?

Для того, чтобы точнее описать опыт плюральной антропологии, можно внести понятие *локальной универсальности*. Если мы сможем полноценно интегрировать то ангелическое, что предопределяет нас культурно и этнически, если мы сможем испытать этот *опыт Ангела*, то проблематика коллекции, интеграции, сочетания будет снята. Мы сможем всегда собрать наш русский мир, немецкий мир, японский мир по законам русской топики, немецкой топики, японской, африканской, любой. Даже если речь идет о маленьком архаическом племени, этот мир, правильно собранный, пробужденный аутентично, мир, в котором преобладает полярная вспышка, осуществляется обращение человека к аутентичному экзистированию, будет законченным, полноценным и подлинно универсальным, поскольку шаг внутрь, в центр дает ключ к подлинной всеобщности и величию.

Частное, возведенное к ангелическому центру, становится целым. Даже один индивидуум если он переключит режим своего существования на аутентичный, способен стать *голограммой* целого народа — чем являются князь, гений, пророк, первосвященник народа, шаман племени. Этот центр, полюс является, по сути, самым главным, что есть в народе, в племени.

Антропологи заметили, что в любом даже самом маленьком архаическом обществе есть *interregnum*, междуцарствие, «темные времена». Это период, когда один шаман уже умер, а другой еще не получил посвящения или не родился. *Время без шамана* — это время предельной опасности. Когда нет жреца, царя, священного владыки, пророка — действует ситуация полной незащитности племени, общества, коллектива, Империи перед лицом любых экзистенциальных угроз. Гений, поэт, первосвященник, священный монарх воплощает в себе сакральность народа, т. е. самое главное в народе, *весь народ*. Он является персонифицированным выразителем внутреннего ангелического измерения, ступицей антропологического колеса. Когда такого полюса нет, то, как бы ни была огромна цивилизация, она распадается в пыль. Каждый занимается своим делом, но все идет вразнос и вразлад. Так может мгновенно разрушиться гигантская политическая или идеологическая система, основанная на универсальной идеологии. Никакие искусственные скрепы не способны удержать обод колеса, если выбита ступица и сломаны спицы. И в то же время маленькое племя, африканское, австралийское или латиноамериканское, может сохраняться в течении тысячелетий, не меняясь ни в чем, вечно храня свою идентичность и свою полноту. Поэтому *универсальность* — не количественное, но качественное понятие. Универсальным может быть маленький коллектив, сколь угодно долго сохраняющий свою самобытность, а огромный имперский агломерат способен разлететься в клочья во мгновение ока. Самое главное не то, большой коллектив или маленький, сложный или простой. Самое главное — отношение к аутентичному экзистированию. Либо у людей есть центр (шаман, гений, пророк, посвященный царь), либо нет. Потому что при определенных обстоятельствах любой, даже самый «эффективный» менеджер, лишь стремительно развалит даже самую устойчивую систему — если та сакрально мертва, а ее центральное место покинуто Ангелом. Все человеческое держится на очень тонких могуществах — на поэтах-визионерах, на «философах, которые закрывают глаза», на грезовидцах.

Хайдеггер говорит, что только слепой может видеть по-настоящему. Поэтому все провидцы должны быть слепыми. Пока мы смотрим на то, что вокруг нас, думать о чем-то подлинно человеческом невозможно. Картины, которые мы созерцаем, несовместимы с мышлением. Только когда все это наконец-то гаснет, мы способны увидеть не то, что воображаем, а то, что действительно *есть*. Поэтому Гомер был слеп, как и многие пророки и провидцы, создатели истинных видений.

Локальная универсальность представляет собой вполне достижимую, конкретную и одновременно невероятно насыщенную цель. Я думаю, что вопрос «*куда летят Ангелы*», т. е., как одна локальная универсальность соотносится с другой, как она решает проблему Симурга, как она движется в сторону Ангела Евразии — это вопрос очень серьезный, но это вопрос не к нам. Это вопрос к Ангелам. По-

этому, «куда летят Ангелы» — это вопросительный знак, но это такой вопросительный знак, который строго говорит нам: «Не вздумайте отвечать на этот вопрос».

Рабочие тетради: тезисы доклада

Anthropologische Differenz

1. Anthropologische Differenz. Ontologische Differenz (Хайдеггер). Пояснение. Kosmologische Differenz (Финк). Пояснение. *Антропологический дифференц*. Введение. Это *между* индивидуумом и видом, эйдосом. Корбен и световой человек. Аналог Sein — Seiendheit — Seiende. Welt — binnerweltliche. Два понимания κοινὸν — общее: прямое (конечное) и собирательное.

2. Осуществив антропологический дифференц, мы приходим к различию между *людьми* и *Человеком*. Люди — аналог Seiende и binnerweltliche. Человек — аналог Sein и Welt. Человек в этом техническом смысле фундаментально-антропологии соответствует экзистенциалу. Люди — экзистенциэлю.

Проблема множественности Дазайнов

1. Беседа с Фридрих-Вильгельмом фон Херманном. Existentielle und Existentiale. Экзистенциэль и экзистенциал. Две феноменологии: онтическая и фундаментально-онтологическая. Открытый вопрос: где кончается различие?

2. Строгое хайдеггерианство полагает: Дазайн (Dasein) как Меншзайн (Das Menschsein) *универсален*. Действие социологии заканчивается экзистенциэлем, коллективностью. По сути, она предопределяет Das Man Дазайна. Дазайн спит настолько *глубже*, что не зависит от этого. Мы имеем всеобщий Selbst.

3. Но хайдеггерианство предполагает социологический плюрализм на уровне экзистенциэля. Т. е. существует единство глубинной структуры — универсальной. При этом — западоцентризм; на Западе эта структура открылась в Логосе, а потом и в нигилизме как прелюдии к Новому Началу. Т. е. снова западное = универсальное, но на сей раз в фундаментально-онтологическом контексте.

4. Контр-тезис: *Dasein различен в своей глубинной структуре*. Т. е. на уровне *экзистенциала*. Иными словами, конкретны (феноменологичны) не просто люди (das Man), но и Человек. *Сколько культур, столько и Selbst*.

5. По касательной нечто аналогичное можно найти и у самого Хайдеггера. Он говорит: сколько богов — один или много — решать не людям; *это дело самих богов*, их тинга. Что важно: Хайдеггер по меньшей мере *не исключает*, что их может оказаться «больше, чем один». Ницше: «Разве не в том божественность, что существуют боги, а не Бог!» Сама *неопределенность* чрезвычайно важна.

«Ἦθος ἀνθρώπων δαίμων» и Ангелы народов

1. Фраза Гераклита: «Ἦθος ἀνθρώπων δαίμων». Даймон здесь — конкретный бог, внутренний, субъективный бог, Selbst. И он назван «этосом». Этос — как и этнос — от «места», «местность». Это нравы данной местности. А нравы другой местности — иные. Поэтому и существует политеизм: боги этничны. Этнические боги могут в монотеизме быть определены как Ангелы. *Ангелы народов*.

2. Онтология Ангела народа — это Selbst народа. По Хайдеггеру: аутентично *экзистирующий* Dasein. Антропология/этнология/ангелология.

3. Открывается связь между Ангелом и Da Dasein'a. Ангел места, genius loci. Raumsinn Ратцеля.

Собор Ангелов

1. Глауко Джулиано (Glauco Giuliano). Концепт *Ангела Евразии*. Он приравнивает его (Angello dell'Eurasia) к синтезу ангелов Запада и Востока. К Симургу — «si murg», дословно — 30 птиц. История про 30 ангелов у Сухраварди. Кто ты? Я — вы. Но...

2. Симург говорит это *не индивидуумам, а Ангелам этносов*. Т. е. высшее тождество реализуется *через среднее*. Это важно: как важно всегда *между*. Inzwischen, intervallum.

3. Есть люди — они формируют этос, социальность. Это неаутентично экзистирующий Dasein, но все же именно Dasein! Аутентификация Dasein'a (его Er-Eignis) проходит в народе и выливается в Selbst народа. Пусть на Западе этим Selbst является Логос (западный) или его крах в нигилизме, или его Новое Начало у самого Хайдеггера. Но это *европейское Da* — греко (в начале)-германское (в конце/Новом Начале?). Но у других народов *другой Selbst*. Может быть, Логос или его аналог. Может быть, что-то еще... Дракон, единокор, тотем, Демиург, пустота. Т. е. Сообщество Ангелов — Société Angelique.

4. Евразия становится местом (Da) встречи *Ангелического Общества*. Евразийское «Вот», тинг, где решается *проблема одного или многих*. Собор богословствующих Ангелов.

Плюральная антропология и ее враги

1. Anthropologische Differenz позволяет нам обнаружить вертикальный горизонт проблемы человека, обосновать Dasein.

2. Другими путями это можно сделать по маршруту неоплатонизма: Нус Патрикос, Десятый Интеллект.

3. Против этого: *индивидуализм* (абсолютизирующий статус-кво людей и усугубляющий его нормативной концептуализацией) и *коллективизм*, выводящие общее (койнон) из совокупности частного. Люди — обод колеса, окружность. Индивидуализм дробит окружность, рвет ее. Коллективизм старается сохранить, как есть (безуспешно). И для тех, и для других человечество — материально, количественно, феноменологично, биологично. Они видят людей как усовершенствованных зверей. Зверей с правами.

4. Экзистенциальный открытый платонизм начинается с конкретного народа и вбрасывает индивидуума в горизонт Ангела. Тема Есенина: «Не надо рая, Дайте родину мою». Наш поэт отказывается от абстрагирования от Ангела народа, от слишком поспешного перехода к универсальности. Он подзревает за этим подвох: игнорирование промежуточной ступени опасно попаданием «не туда», в другое «вот/здесь» (Da).

Куда летят Ангелы?

1. Антропологический плюрализм строится на такой топике. Стоит ввести понятие *«локальная универсальность»*. Это значит, вертикаль выстраивается от конкретной поверхности — не от плоскости, а от сложного социокультурного и онтоисторического (иероисторического) рельефа. Этот рельеф есть две стороны Da конкретного Dasein'a. Одна (нижняя — внешняя) социологична —

das Man. Другая — *Ereigende*, событийна, ангелична, инициатична. Обосновать *Da Dasein*’а в онтоистории, значит подготовить *Er-Eignis* в рамках Народа. Сколько народов — столько Событий — столько Мойр/Судеб. Рельеф — один, его герменевтика двояка. Обосновать «Да» *Dasein*’а народа, значит, перевести экзистенциэль в экзистенциал. Превратить людей в Человека, дать им сбыться, дать будущему быть, грядущему прийти (грясти). С той стороны этого самого рельефа находится вертикаль Ангела. И этот Ангел есть целое. Или точнее: без него нет Целого. Не через него не попасть к Целому. Можно попасть только мимо.

2. Другой народ — *другой рельеф*. Другое *Da Dasein*’а (место, топос, хора). Аутентично экзистируя, он приходит к своему Целому, к своей вертикали. Это пик его ангелического горизонта, это его *Selbst*. Но вертикаль строится к рельефу, а он инаков. Это иной Ангел.

3. Куда летят Ангелы? Куда направлены их указующие (*aufweisende*) стрелы копья? К одной и той же цели? Вопрос для индивидуума совершенно праздный.

Глава 6. Dasein и структуры Смерти¹

«БЫТЬ» КАК «ИМЕТЬ»

Размышляя над значением слова «быть» в русском языке, можно проследить существование определенного семантического зазора между русским «быть» и немецким «Sein». Категория «Dasein», в которой содержится обсуждаемое нами «Sein», тесно связана именно с германским, а не с русским пониманием слова «быть». Чтобы увидеть различия, нужно обратиться к русским высказываниям, где присутствует слово «есть», т. е. спряжение глагола «быть».

В русской культуре в целом мы встречаем два разных значения слова «быть». Представим, что кто-то спрашивает: «Есть ли у вас соль?» Мы имеем ввиду, *имеется* ли она. Я заметил, что практически все высказывания с глаголом «быть» (даже там, где он опускается, но грамматически подразумевается, например, «я — человек») связаны с первым, базовым значением этого глагола — «быть-в-наличии» или «иметься». Однако это совсем другой греческий глагол, отнюдь не «εἶναι» («быть»), но «ὕπαρχεῖν», означающий «быть в подчинении», «быть подначальным». Таким образом, «иметься», «наличествовать» — это принципиально другая языковая, интеллектуальная инстанция, нежели та, что дана нам в греческом глаголе «εἶναι» («быть») или немецком «Sein» («бытие»).

«Dasein» — немецкое слово, состоящее из «Da» (русское «вот», «здесь») и «Sein» («бытие»). Проблема обычно возникает с пониманием «Da», что и определяет сложность его перевода. «Da» — слово, обозначающее не «здесь» и не «там», а где-то «между». Слово же «Sein» обычно считается по умолчанию понятным, хотя, на самом деле, таковым не является. В результате Dasein обозначает «где-то бытие», «Da-бытие», «вот-бытие», и считается проблемным понятием, в отличие от простого «быть». Однако, если внимательно присмотреться к русскому словоупотреблению, окажется, что проблемы возникают не только с пониманием «Da»: мы также не можем утверждать, что ясно фиксируем значение глагола «быть». Если использовать «быть» в значении «иметься, наличествовать», то мы попадаем в совершенно другую смысловую область.

Вспомним десять категорий Аристотеля: к первой из них относится οὐσία («усия»), сущность, пассивное причастие от глагола εἶναι (быть) — слово, которое так или иначе артикулирует отношение к бытию в греческом понимании. А «иметься» — это совсем другая, восьмая категория Аристотеля, которая связана с определением «ἔχει» (кто что имеет). Соответственно, трактовать слово «быть» через «иметь» — все равно, что объяснять первую аристотелевскую категорию через восьмую. Кстати, от цепочки значений «быть» как «иметь» образуется глагол «понимать», что значит в русском «по-иметь», от «под-н-имать». Отсюда и слово «имя»,

¹ Доклад на семинаре ЦКИ, посвященном Четвертой Политической Теории. 2013.

и сама идея принадлежности. Нетрудно заметить, что «быть» в нашем языке понимается преимущественно в первом значении — как «быть-у-кого-то», «принадлежать», «иметься». Это значит «кто-то нечто имеет».

Далее возникает вопрос: *кто* имеет? Мы ли имеем, нас ли кто-то имеет, или кто-то третий имеет и нас и мир — например, Бог? Но здесь в правильном случае должна была бы использоваться совершенно другая категория — «быть подначальным», от ὑλάρχειν (в некоторых случаях это слово также переводится как «быть», «бытие»).

Итак, «быть» в смысле ὑλάρχειν, значит, «быть-у-кого-то». Если мы и дальше будем продвигаться к русскому значению этого слова, то придем к понятию — «собственность» (нем. Eigenschaft — где eigene — «собственный»). Восстанавливаем цепочку: «иметься» значит «быть (чьей-то) собственностью»; «быть собственностью» значит принадлежать. Понятие «eigene» для Хайдеггера является фундаментальным и переводится на русский как «собственный». И, кстати, термин «Ereignis» — «Событие» — Хайдеггер трактует в немецком языке как Er-Eignis — «превращение чего-то несобственного или недостаточно собственного в собственное». Но здесь все равно речь идет о совершенно другом понимании глагола «быть» и его смысла вообще, чем тот, который лежит в базовом определении «Sein». Это значит, что в русском контексте мы с большим трудом можем оторваться от значения «принадлежать кому-то», «обладать кем-то», «быть-у-кого-то». Итак, слово «быть» имеет три главных значения:

«быть-в-наличии»,

«быть-как-иметься» и

«быть-у-кого-то» («принадлежать»).

Далее, можно вспомнить определение человека у Аристотеля: «ζῷον λόγον ἔχον», animalis rationalis — «животное, обладающее Логосом», «наделенное Логосом». Обычно мы делаем акцент на Логосе, на том, что некоторое животное имеет речь и мышление, «мыслящее» животное, rationalis. А в латинской форме animalis rationalis «ἔχον» («имеющее») вообще пропадает, и «rationalis» как бы становится свойством, т. е. предикатом. В аристотелевской же форме «ἄνθρωπος ζῷον λόγον ἔχον», мы можем поставить акцент не на λόγον («человек обладающий чем — Логосом»), а на «ἔχον» («человек — *что делающий* — обладающий»). Соответственно, отношение человека к человеческому, как животного к его другой природе, включает в себя понятие «ἔχειν», «обладать».

То, что животное обладает Логосом, имеет Логос, т. е. животное становится человеком, когда оно овладевает или получает в свое обладание сознание, может быть очень важным указанием на значение понимания «быть» как «иметь» в русском языке. Отсюда можно вспомнить хайдеггеровские идеи относительно того, что такое животное. В своей работе «Die Grundbegriffe der Metaphysik»¹ он, опираясь на идеи основателя биосемиотики Якоба Иоанна Икскуля, посвятил много страниц бытию пчел, амёб и других животных. Хайдеггер думает о том, находимся ли мы *рядом* с собакой, живя с ней, идем ли мы с ней *вместе* по лестнице, или же она идет самостоятельно, а мы самостоятельно? Когда мы едим с собакой одно-

¹ Heidegger M. Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit.

временно, едим ли мы *вместе*? Он говорит: «Нет, собака *жрет*, а мы *едим*». Действия эти хотя и похожи, но фундаментально и экзистенциально отличаются *наличием мира*, потому что человек — это тот, кто «в мире», а животное — то, что «миром обделено», и лишь стремится войти в мир, осуществляя всегда заведомо неудачную попытку реализовать возможность экзистирования.

Рассуждая на тему бытия пчел, Хайдеггер обратил внимание на такой эксперимент: если поставить пчелиный улей на 3 метра в сторону от его обычного места, то пчелы, вылетевшие из этого улья, возвращаются не к улью, а к тому месту, где он стоял, и долго-долго кружат там. Почему так происходит? Потому что животные *одержимы* (их кто-то «держит»), *Benommenheit*. Дальше возникает очень интересный вопрос: *кто* обладает животными? Ими обладает Логос. Животное находится в собственности у Логоса, а Логос находится в собственности у человека. Но как только мы говорим о *Benommenheit* (владении, овладении у кого-то), мы сразу переходим к еще одной интереснейшей сфере — сфере владения (этимологически: «воля, волесть, власть, область»), т. е. к понятию *habitus*, «горизонту нашего владения», нашей области.

Также отметим, что понятие «иметь» в отличие от понятия «быть» никогда не даст нам чистого отрицания. Поскольку, если мы подразумеваем «иметь» или «не иметь», то «не иметь» означает «иметь очень мало». А «иметь» — это иметь не просто нечто, потому что нечто связано с другим значением слова «быть», а «иметься/не иметься» означает «есть много» («имеется») или «есть мало». Если мало настолько, что этого недостаточно, мы говорим «у нас *нет*». Пример: у вас есть соль? Ну, конечно, хоть одна крупинка соли у вас сохранилась на столе, поэтому когда мы говорим, что у нас нет соли, это означает, что у нас нет *достаточно* соли. Мы не ставим под вопрос «бытие» соли в нашей кухне, мы говорим, что у нас ее слишком мало для того, чтобы посолить салат. Но на самом деле, мы думаем совершенно о другом отношении. «Иметься/не иметься» — это не значит «быть» или «не быть». Получается, что слово «иметься» — это «быть» *достаточно* и *много*, либо *недостаточно*. Мы не связываем понятие «достаточно» с онтологическим свойством «быть».

Здесь также можно подумать об идее нищеты или бедности. «Бедность не порок, нищета — порок»¹. В этой фразе заключена попытка перейти от понимания «быть-как-иметься» к другому значению — к греческому «είναι». В категории «быть-как-иметься» невозможно помыслить настоящую нищету, поскольку она выходит за рамки «иметься». Значит, в обычном словоупотреблении русские люди, говоря о бытии (и, склоняя глагол «быть» в самых разных формах), оказывается, совершают принципиально другую словесную операцию, в отличие от европейской культуры и философии. Под *οὐσία* мы этимологически понимаем *habitus*, под «быть» мы понимаем «иметь». Значит, вся конструкция при переносе любой простейшей фразы из европейского контекста в нашу собственную русскую языковую среду фундаментально меняет семантическое значение самого главного понятия, без которого философии (и онтологии) как таковой нет.

Переходим ко второму смыслу, который в нашем формальном языке присутствует («сущее», «существенное», «есть») в грамматическом контексте. Возникает

¹ Слова Мармеладова из «Преступления и наказания» Ф.М. Достоевского.

вопрос, где мы с этим сталкиваемся. Мы сталкиваемся с этим при переводе Библии, например, в утверждении Бога из «неопалимой купины»: «Аз есмь сый». Эта формула — в данном случае, когда Бог говорит «Я есть тот, кт. е.» — находится в другом контексте, нежели тот, где «быть» понимается в значении «иметься». Поскольку он (Бог) как раз *не имеется*, а *имеет* все, что существует в мире.

Любопытно, что в случаях, когда мы сталкиваемся с этим словоупотреблением глагола «быть», речь идет о прямых кальках с греческого языка, с греческой богословской литературы, которые, на самом деле, остаются искусственными изолированными вкраплениями в собственно русское языковое и семантическое поле. И дальше мы снова говорим, что не Бог есть, а все мы *есть* у Бога. И используя термин «сущее», «сущность», «есть», мы стремимся к тому, чтобы в самых различных формах трактовать второе значение этого «есть» (для нас странное) через первое (нам привычное).

Получается, когда мы сталкиваемся с семантической калькой онтологического понимания глагола «εἶναι» или «Sein», мы его интерпретируем, исходя из нашего понимания «иметься». Вследствие этого возникает вопрос: а как нам понять «εἶναι» или «Sein» для того, чтобы сделать хотя бы один шаг в философию? Если подобный сбой возникает у нас уже на первом этапе, то ни о каком Dasein'е мы говорить еще не можем. Понять второе значение слова «быть» (не как «иметься») для нас, русских, чрезвычайно трудно.

Хайдеггер говорил: «Греки начинают философию, немцы заканчивают». Вся западноевропейская философия (от досократиков и до Ницше и Хайдеггера) вращается вокруг другого (нежели русское) понимания «Sein», вокруг другой онтологии. Соответственно, мы можем себе представить: если мы перенесем всю онтологию, которая вращается вокруг второго понимания «быть», того, что нам так трудно понять, в наш русский семантический контекст, то вся западноевропейская философия пройдет мимо нас и нашего сознания. Нас не затрагивают жернова Логоса. Мы не вступаем в тот пронзительный контакт с Логосом, в который вступил Запад. Скорее уж, мы благополучно укрываемся от этого Логоса. Однако если мы все же хотим говорить о Хайдеггере, о Dasein'е, о философии и о Четвертой Политической Теории, нам нужно постараться прорваться именно к греческому значению «εἶναι».

Когда мы делаем фундаментальное различие между двумя значениями «быть» и понимаем, что мы тяготеем к восприятию бытия как «бытия-у-кого-то», «бытия-в-наличии» или как глагола «иметься», это начинает подготавливать нас к переходу ко второму пониманию «быть», «бытия», «Sein». Таким образом, в самом начале для нас, русских, следует сделать четкое различие между «εἶναι» (которое требует от нас семантического усилия) и «ὄνταρχεῖν». Для европейцев первый вопрос философии — это рефлексия и вопрос об осмыслении собственной онтологии, о нюансах смыслов и диалектике самого термина «быть», «εἶναι», чье базовое значение для них первично и привычно, самоочевидно. Для нас же первый вопрос заключается в открытии этой самой онтологии (где «быть» берется в смысле εἶναι, а не ὄνταρχεῖν), в обнаружении ее, в приближении к ней. Они находятся внутри и думают о том, *что* им дано как бытие, а мы находимся вовне и размышляем о том, что *им* (а не нам!) дано как бытие. Мы вращаемся вокруг западноевропейской

философии, как пчелы вокруг того места, где стоял улей. Получается, что мы одержимы, *Benommenheit*. Не случайно название романа «Бесы» Достоевского переводится на французский как «*Les Possédés*» («Одержимые»). Одержимые — это те, кого кто-то ведет. Русская одержимость (*Benommenheit*) заставляет нас вращаться вокруг Логоса, находясь на осторожной дистанции.

Дальше можно выдвинуть гипотезу, предположив, почему так случилось. Здесь нужно вспомнить модель Жоржа Дюмезиля о трехфункциональной системе индоевропейских обществ, которая является базовой для распределения на три касты — жреческую (*oratores*), воинскую (*bellatores*) и земледельческую (*laboratores*). Особенно нас интересуют две из них — каста воинов и каста земледельцев, которые представлены совершенно разными символическими и семантическими комплексами. В принципе, можно предположить, что эти касты имеют свои языки (если они связаны еще и с этническими особенностями), и уж, по крайней мере, имеют свою *собственную философию*. Если мы обратим внимание на историю славянского народа, то увидим, что восточные славяне были земледельцами. И русский язык был семантически языком земледельцев. Если мы вспомним систему описания третьей касты (в реконструкции Дюмезиля), то увидим, что именно *каста земледельцев понимает мир через обладание*, поскольку она является носительницей и производительницей материальных благ, т. е. *относится к миру как к имуществу*. Это отношение третьей касты к бытию имеет двойное значение: крестьянин сам обладает чем-то (землей, зерном, плугом, домом, семьей и т. д.), но также и самим крестьянином обязательно кто-то владеет. Еще Сунь-цзы сказал: «На территории любого народа стоит армия: либо своя, либо чужая». Поэтому крестьянин непременно должен кому-то принадлежать. Самому себе он принадлежать принципиально не может. Над ним всегда находится вторая каста, каста воинов, которая отбирает у него излишки, помогая осуществлять уничтожение прибавочного продукта, выступая как заместитель духа в обряде ритуального упразднения «проклятой части» (подробнее — у Ж. Батая в работе «Проклятая часть»¹).

Можно прийти к заключению, что понимание «быть» как «быть-у-кого-то», «быть-в-наличии» или «иметься» — это свойство философского отношения к миру именно третьего индоевропейского сословия.

Если вспомнить этимологию русского слова «Бог», то оно образовано от древнеиранского *bağa* и означает «имущество, наличие». Важно, что и в теологии в имени Бога вместо слова «быть» мы везде подставляем «иметь». Таким образом, можно сказать, что мы имеем дело с некоей *философией тяжести*. Согласно Аристотелю, каждая вещь стремится к центру тяжести, к своему естественному месту. Так вот, этот фантазм (как говорил Плотин, «фантазм тяжести») будет создавать некоторый *онтологический фон*, который изначально полагает в истоках мысли представить третью касту, т. е. русский.

Если привлекать сюда идеи из социологии воображения Жильбера Дюрана², мы получим понятие «*онтологического ноктурна*», ночной интерпретации бытия,

¹ Батай Ж. «Проклятая часть»: Сакральная социология. М.: Ладомир, 2006.

² Дугин А. Г. Социология воображения. Введение в структурную социологию.

или онтологии ночи, где различия между одним и другим размыты. Это философия сумерек, сумеречного сознания, где неточное понимание онтологии является доминирующим и конститутивным¹.

Бытие воина и бытие землепашца

Каким же образом нам, учитывая все эти отношения, прорваться к «Sein»?

Возникает гипотеза: утверждая, что немецкое слово «Sein» и греческое слово «εἶναι» семантическим образом едины, я задаюсь вопросом, не является ли термин «Sein» свойством онтологии совершенно другой касты, нежели третья? Если крестьяне понимают «быть» как «иметь-в-наличии», то как понимает «быть» *воин*? Нам необходимо осуществить инсайт в мышление второй касты. Тогда мы увидим, что такое воин. Этимологически это тот, кто воюет. Получается, что он не производит товары и не имеет их в своей собственности так, как имеет их крестьянин. Воин «бьется», для воина «быть» значит «бить», «биться». *Быть — это жить перед лицом смерти*. Воин живет иначе, чем крестьянин, у него другая этическая система, психология, отношение к миру, а также другое понимание онтологии; что понимает воин под словом «быть» и что понимает крестьянин под словом «быть» — это абсолютно разные семантические концепты. Когда мы представим воина, то мы увидим его, конечно, не на пиру и не грабящего крестьян и не что-то пожирающего, а воина воющего, потому что только *в войне воин есть тот, кто он есть*. Воин вне войны — это временное состояние, воин в войне — естественное состояние. Итак, воин бьется, воюет; и *что* он в этот момент делает, *как* он живет в момент боя? В момент боя он находится в отношении чего-то, направленного против него в двух состояниях: во-первых, он всегда находится напротив, и то, *что* находится напротив, является врагом, т. е. абсолютным злом; это не материя, которую нужно возделывать, и не соль, которую нужно иметь, это то, что нужно *уничтожить* — иначе это уничтожит тебя. В данном случае воин оказывается в совершенно ином, чем крестьянин, отношении к бытию: он пребывает в состоянии атаки или бегства, и даже если он атакует, то тоже бежит. *Воин есть тот, кто бежит*. Либо навстречу врагу, либо от врага. Но воин, который несется навстречу врагу, хочет врага уничтожить, чтобы того, *что* перед ним, не было вообще ни в каком виде; сам бросок война вперед связан с волей к уничтожению, к прекращению того, *что* ему предстоит. Воин бежит в атаке именно для того, чтобы этого не было, но не для того, чтобы это забрать. Когда воин бежит от врага, то за ним бежит то, что не оставит от него ничего. Вот где воин сталкивается с пониманием «Бытия».

«Быть» для воина значит быть перед лицом чего-то радикального и радикально враждебного, не допускающего никаких компромиссов. Здесь мы сталкиваемся с таким понятием, как «διαίρεσις», что по-гречески означает «разделение». У воина это разделение происходит самым радикальным образом. У него нет представления о том, что «соли мало», он впервые по-настоящему понимает, что такое *отсутствие* соли вообще, а значит он понимает, что такое *наличие* соли. То, что *ускользает* в сумеречном сознании земледельца, который всегда немного за-

¹ Это предопределяет размытие Differenz и многое объясняет в русской мысли и русской философии, точнее, в ее отсутствии.

нижает свои возможности, осуществляет эвфемизацию собственного наличия или отсутствия, чтобы не дразнить тех, кто может прийти и все отобрать, *радикально заостряется* в экзистенции воина. Воин действует без всякой условности, потому что бытие в бою не предполагает компромисса. Таким образом, если воин *есть* в бою, то он не *длится* в этом бою. Специфика боя в том, что это мгновенный опыт. Столкновение с врагом, атака, равно как и панический страх, охватывающий отступающее войско, действительно состояние мгновенное: оно не имеет временного горизонта, его можно уподобить вспышке. Воин существует ограниченное количество времени, он есть перед лицом чего-то, что снимает все, но если он бежит навстречу врагу, которого мыслит как абсолютного не-себя, он в этот момент схватывает существование самого себя, и это совершенно другое бытие, чем растянутое бытие крестьянина. Бытие воина мгновенно, и эт. е. бытие перед лицом смерти. Именно мгновение (мгновенность) делает бытие воина радикально другим, нежели бесконечное циклическое существование, что позволяет совершенно по-другому осмыслить понимание смертности. Среди людей только воины смертны. Кстати, Хайдеггер говорил, что животные не могут *умереть* — они *дохнут*.

Совершенно очевидно, что бытие воина представляет собой то, что можно назвать «*онтологический диурн*». Согласно Жильберу Дюрану, это существование дня на фоне ночи. Воин — это тот, кто стоит на стороне дня и смотрит в лицо ночи, понимая, что ночь — это *другое*, нежели он. Это бытие перед лицом ночи есть иное (нежели у землепашца, селянина) проведение границы, иной диайресис (διαίρεσις), иное различение; суть его инаковости в его необратимости, сделанное не может быть восстановлено, т. к. это победа (успешное убийство) или смерть. И символами этого жеста являются необратимо разделяющие, режущие орудия: меч, секира, топор. Воин не знает вечера. Для него есть либо день, либо ночь. Моя идея заключается в том, что, если мы хотим понимать западноевропейскую философию, рассуждать о Dasein'e, мы должны воспринимать «Sein» по-воински.

Мыслить «имуществом» — это мыслить сумеречно, а мыслить бытием, мыслить по-воински — это мыслить дневным образом. Для того, чтобы начать мыслить философски и онтологически, нам нужно осуществить *семантическую иммиграцию*, т. е. иммигрировать из России как из поля, в семантическом, историческом и кастовом контексте которого мы никогда не найдем подхода к тому, чтобы просто понять, о чем мыслят философски мыслящие люди (западные философы и Хайдеггер).

Я хотел бы привести здесь поэтический отрывок из песни¹ Евгения Всеволодовича Головина, который представляется мне уместным:

И все так стало прекрасно
В жизни моей молодой.
Я сегодня на подвиг опасный,
Уезжаю с татарской ордой.

¹ Песня «Шелковое безумие». Головин Е. Парагон. М.: Языки славянской культуры, 2013.

Эта идея выезда (из сумасшедшего дома, о чем говорится в предыдущих строфах) с татарской ордой представляет собой философское действие покидания вечной, спокойной и гарантированной Вселенной хлебороба. Человек обрывает свои связи, садится на коня и уезжает. Он отправляется на поиск Логоса, утраченного Слова, за пределы мирного сумеречного сознания. Поэтому мыслить философски, мыслить онтологически — это значит мыслить проснувшись, пребывая в свете, которому угрожает тьма; отсюда возникает *риск* философии. Дело в том, что на горизонте каждого дня стоит ночь, и эта ночь приближается. Ночь атакует.

Мыслить спокойно — значит не мыслить вообще. Мыслить можно только предельно нервно, агрессивно и рискованно.

Обнаружить Dasein

Для того, чтобы говорить о Dasein'е, нужно его обнаружить. Это само по себе представляется фундаментальной задачей. Дело в том, что Хайдеггер в своей книге «*Sein und Zeit*»¹, которая перевернула западную философию и подвела черту под ее историческим становлением, в *книге конца*, книге последнего столкновения мысли с ночью (в греко-германском смысле), вводит понятие Dasein, которое он позже сам интерпретирует почти как откровение.

Вначале Хайдеггер следует за Гуссерлем и феноменологами и лишь пытается вскрыть жизненный мир человека в его корнях, оторванных от метафизики, разных надстроек и культурных определений, т. е. пробраться к самому человеку в своей непосредственной данности. Но постепенно, думая о том, что он написал (Хайдеггер возвращался к этой книге на протяжении всей своей жизни), уже в конце пути он, почти как Ницше в «Ессе Номо», начинает говорить о том, что он воистину открыл удивительную и потрясающую вещь, и что это было как откровение, как некий прорыв, как удар молнии в него, и что в именно в конце всей западно-европейской философии он написал эту книгу». Так Хайдеггер и вводит понятие Dasein — как удар молнии.

В конце жизни он был склонен воспринимать Dasein как высшее откровение, и того, кто сможет приблизиться к этому Dasein'у, можно считать изъятым из среды спящего человечества, потому что, даже произнося слово Dasein, мы оказываемся за пределом общечеловеческого сна.

Dasein для Хайдеггера имел несколько этапов и уровней осмысления.

Частично мы подошли к Dasein'у, когда говорили о понимании «*Sein*», т. е. о западном понимании бытия как «*бытия-в-войне*» (отсюда Гераклит: «Война — отец всего»). Соответственно, если сосредоточиться на таком понимании бытия/*Sein*, то мы изначально получим вспышку, одноразовое мгновение интенсивного переживания воином факта наличия себя и мира перед лицом абсолютного ужаса. Приблизительно так «схватывается» бытие. Когда Хайдеггер говорит, *где* оно «схватывается», он приходит к понятию Dasein. Эта вспышка «схватывается» как *вот*, затем он начинает думать о том, *где* вспышка — *там* или *здесь*. Не *здесь* явно, и не *там*, потому что *там* — это абстракция, *там* — это слишком далеко. И Хай-

¹ Heidegger M. *Sein und Zeit* (1927). Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.

деггер вводит понятие *zwischen*, *между*, между *здесь* и *там*. С одной стороны, это очень близко к нам, но если мы примерим Dasein к себе, то увидим, что это очень далеко от нас, потому что мы как раз и есть нечто противоположное Dasein'у, т. е. наше бытие представляет собой нечто противоположное тому, чем является наше бытие с точки зрения самого бытия.

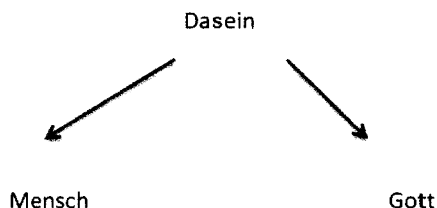
Все, что мы делаем, это в лучшем случае движение по периферии, вокруг бытия, а чаще всего просто *от* бытия; соответственно, мы не приближаемся к Dasein'у и тем более не имеем его в себе (так как Dasein нельзя иметь). То, от чего мы бежим, удаляемся, вокруг чего ходим, это и есть *мы*, но не *мы* — *там*, как абстракция, и не *мы* — *здесь*, как наличие, а где-то *между*. Поэтому возникает особая локализация: Да — это немецкое местоимение, которое означает приблизительно «между «здесь» и «там». Hier — это «здесь», а dort — это «там». Это Да-«вот» обозначает локализацию, которая находится между «здесь» и «там». Dasein — в этом *между*, в этом шаге от нас как данности, где-то в окрестностях нас самих, но одновременно в том направлении, в котором мы больше всего боимся идти (и это понятно, если мы вспомним, что значит быть воином), потому что там настоящему становится страшно, там начинается бой; там мы осознаем себя как тех, которые умрут, которые стоят перед лицом смерти. Когда мы живем, то в последнюю очередь думаем о том, что умрем. На самом деле, мысль о смерти не может содержаться в человеческом сознании, она не может содержаться в человеческом сердце, поскольку эта мысль радикально противоположна всем тем установкам культуры, быта, мышления, которые присущи нашему обществу. Идея конечности, наличие бытия, бытие в бою, бытие перед другим, день, который сталкивается с ночью — все это где-то локализуется. И локализация этого напряженного ужаса как раз составляет место Dasein'a.

Итак, получается, что Dasein — это совершенно особый опыт, особое состояние, которое нам теоретически дано, хотя бы потому, что мы все смертны; причем это отнюдь не знание того, что ждет нас после смерти. Мы строим слишком много (подчас досужих) мыслей на *этом* свете, а еще и создаем себе *тот* свет — и все для того, чтобы не иметь контакта с фактом смерти, которая не является ни продолжением этой жизни, ни ее кончиной, а чем-то радикально иным, потому что умереть может только тот, кто живет. Прекратить быть может только тот, кт. е., а тот, кт. е., это не совсем мы. Мы пребываем на периферии того, кт. е.. Мы стоим спиной по отношению к своему наличию, к своему «Я», к своему Dasein'у, и одновременно мы есть не кто иной, как он сам. Эта тонкая картография определяет Dasein как место вспышки возможного бытия, т. е. для Хайдеггера это то, где бытие возможно.

Возможность бытия Хайдеггер определяет как особую сферу, которая *дана* человеку, потому что мы не что иное как Dasein, и которая *не дана* человеку, т. к. мы являемся прямой противоположностью Dasein'a. Это нужно мыслить недвучно, потому что, если мы скажем, что Dasein — это мы, то мы припишем ему те (слишком близкие) свойства, которыми он не обладает, а если мы скажем, что Dasein — это нечто радикально другое, то мы скажем, что «ты — Dasein» или «он — Dasein», то мы наделим его (слишком далекими и холодными) свойствами, которые превратят его в абстракцию, а он ею, на самом деле, не является, т. к. он и есть

мы (а не кто-то еще). Dasein — это и мы, и не мы, это та возможная и одновременно действительная сторона нас самих, которая тем не менее самым сложным образом ускользает от нас, как природа, про которую Гераклит говорил, что она любит прятаться. Поэтому Хайдеггер определяет Dasein в формах недурального языка. Он подчеркивает, что Dasein — не субъект, но и не объект; Dasein — не человек и не Бог; Dasein одновременно множественен и един; Dasein экзистирует (это его важная форма), и *только Dasein* экзистирует (!), а значит, существует, наличествует «фактически». При этом Dasein не абстракция, не некоторая конструкция, не философский концепт, но нечто, что действительно и самым натуральным, самым остенсивным образом есть, при том, что он постоянно ускользает от нашего внимания, скрывается.

В поздних своих работах Хайдеггер говорит, что Dasein — это место, где начинается различение между Богом и человеком, это то, что *предшествует* разделению на Бога и человека, то, из чего может появиться Бог.. или человек. Соответственно, все наше представление о тонком как о Боге или вечном и, наоборот, о плотном и грубом как о человеке — все это нераздельно соединено в Dasein, и если внимательно изучить эту хайдеггеровскую схему, можно прийти к представлению об особом экзистенциальном христианстве (чем и занимается его ученик Фридрих Вильгельм фон Херманн), поскольку такое экзистенциальное понимание Бога и человека совершенно по-другому освещает идею богочеловечества в христианской традиции.



Итак, уже сейчас можно подвести первый итог: Dasein может быть обнаружен. В одном месте Хайдеггер говорит: «Dasein ist Menschsein» («Dasein — это человеческое бытие»), но человеческое бытие — это не индивидуальное бытие, это бытие нас *как* людей (als Menschen). Но, если подумать, часто ли мы существуем как люди? Чаще всего мы функционируем как механизмы и больше напоминаем пчел, которые действуют исходя из одержимости определенными стратегиями. И соответственно, мы можем прожить человеческую жизнь, так и не поняв, что это было такое. В какой степени мы, будучи людьми, познакомились с сущностью человеческого, которое проявлялось сквозь нас? Совершенно очевидно, что, с одной стороны, мы — люди, но, с другой стороны, для того, чтобы стать людьми по-настоящему, мы должны причаститься к воинскому представлению о вспышке бытия, потому что, в противном случае, этот опыт произойдет с кем-то другим. Мы способны и упустить из виду фактичность нашего человеческого присутствия. И поэтому Хайдеггер вводит фундаментальные понятия «аутентичного и неаутентичного существования Dasein».

Аутентичное экзистирование Dasein — это когда Dasein экзистирует как свое «я» (Selbst), экзистирует сам, а не кто-то экзистирует вместо него, за него; когда человеческое в нас по-настоящему *есть*, и когда это «Да» («вот») между *тем и этим* обосновано как место вспышки, тогда можно говорить об аутентичном существовании, когда «Да» находится в контакте с настоящим бытием, позволяет ему (бытию) быть. Это «собственный» — *eigene* — Dasein. Но существует еще и «не-собственный» (*uneigene*) Dasein — он есть *все остальное поле жизни*, кроме того уникального мгновения, когда воин по-настоящему воюет, когда «воин есть в войне», когда смерть оказывается с нами лицом к лицу, когда ужас сковывает наше тело и освобождает душу, когда в нас попадает молния смысла. Вот тогда Dasein есть — и ровно столько, сколько он находится в войне (ужасе, на грани смерти, в ударе молнии), а все остальное — это неаутентичное существование Dasein'a. Хайдеггер определяет это неаутентичное существование как *Alltäglichkeit* («повседневность»), которое также является свойством Dasein'a, свойством его наличия через свое собственное отрицание.

Здесь нет строгой дуальности. Dasein никогда не есть *совсем другое*, чем мы. Мы никогда от него не отрываемся, мы всегда есть он, но мы всегда существуем неаутентично, мы всегда его предаем. Мы, как люди, обречены на то, чтобы жить и действовать так, как будто мы свиньи, одержимые свиным духом; и это тоже его свойство. Эта одержимость, *Benommenheit* тоже заложена в Dasein, поскольку, в конечном итоге, именно потому, что у нас есть возможность аутентичного существования, мы можем говорить о неаутентичном существовании. Для животных нет понятия неаутентичного существования, для них вообще нет понятия экзистирования, они двигаются по определенному заданному кругу, поэтому животные как животные чрезвычайно убедительны, в отличие от людей как животных; в свою очередь, люди как животные чрезвычайно неубедительны, потому что их «животность», их существование в замкнутых, неаутентичных формах все время является предательством их подлинного бытия, т. е. *человеческого* наличия. Мы появляемся здесь (Да) не для того, чтобы двигаться как дятлы, ищущие червячков. Но занимаемся именно этим.

Совершенно понятно, что аутентичный Dasein — это приглашение к совершенно другому движению, скорее, к прыжку, к осознанию наличия совершенно иного рода, нежели то наличие, которое предлагается нам в структурах повседневности (*Alltäglichkeit*). Тем не менее нельзя сказать, что Dasein — это только Бог или только другой, или только идеал; в том-то и дело, что Dasein — это мы, мы не можем от него убежать, потому что мы — это и есть он. Но мы есть он, данный нам через свое собственное отрицание. Это отрицание нас самих. Возникает удивительное положение, когда человек есть изнанка самого себя. Мы являемся собственным отрицанием. Структура этого отрицания дает то, что Хайдеггер называет *das Man*, т. е. некоторая персонифицированная инстанция, подменяющая нас самих дублем, диктующая представление о коллективном, социальном или общепринятом, которая расфасовывает по ячейкам наше понимание того, кто мы (мужчины-женщины, старшие-младшие, преподаватели-студенты), и закрепляет нас в структурах неаутентичной формы существования Dasein'a. И пока мы в них находимся, Dasein для нас фундаментально закрыт. Вместо нас самих экзистирует (неаутентично) *das Man*.

Помыслить смерть

Хайдеггер описывает Dasein с помощью того, что он называет *экзистенциалом*. Экзистенциал — это совершенно новое слово в его философии и в философии в целом. Это описание Dasein'a через него самого. Когда Хайдеггер говорит об экзистенциалах Dasein'a, он дает целый ряд описаний того, *как* Dasein экзистирует. Он может экзистировать как аутентично, так и неаутентично, и, таким образом, все его экзистенциалы, соответственно, могут быть аутентичными или неаутентичными.

Главным экзистенциалом Dasein'a, который вытекает из его экзистирования, из его фактичности (Faktizität), из его наличия, является *отношение к смерти*. Dasein смертен. Dasein конечен. Более того, именно смертность делает Dasein тем, что он есть. Поэтому базовым экзистенциалом Dasein'a является «*бытие-к-смерти*» (Sein zum Tode). Хайдеггер полагает, что «*бытие-к-смерти*» является тем, что максимально полно, емко и содержательно описывает Dasein как таковой. Это означает, что любой экзистенциал может раскладываться на аутентичный (собственный) и неаутентичный. Когда Dasein экзистирует аутентично, «*бытие-к-смерти*» является формой его осознанного самовосприятия. Т. е. он сталкивается со своим несуществованием, со своей конечностью, со своим небытием. Когда Dasein смотрит смерти в глаза, он экзистирует аутентично.

А как он может относиться к смерти неаутентично? Он может *вернуться к смерти спиной*. И всякий раз, когда мы забываем о смерти, Dasein в этот момент также существует по отношению к смерти, но только неаутентично. Т. е. «*бытие-к-смерти*» неотменимо нашим на нее взглядом. «*Бытие-к-смерти*» связано с Dasein'ом как таковым.

Dasein смертен. Dasein соотнесен со смертью, и эта смертность Dasein'a является, если угодно, самым главным и научным фактом. Декарт пытался обосновать надежность философии с помощью cogito ergo sum, но исследование структур мышления ставит под сомнение онтологическое sum, выводимое из ergo. Cogito — да, мыслить-то мы мыслим, но разве следует из факта мышления, что мы есть, или что то, что есть, это действительно мы? Иными словами, по-настоящему ни существование субъекта, ни существование объекта, ни существование Бога — ничто не является научным. *Научным является только одно — смерть*; смерть можно считать истинной основой подлинно академической науки, и именно смерть следует ставить в центре внимания всех подлинно научных дисциплин. Смерть является единственным, надежным, по-настоящему обоснованным принципом любой научной деятельности. Та наука, которая не основана на мысли о смерти, просто ненаучна, это «шарлатанство». Только смерть по-настоящему научна, потому что все умрут. Кто все? Dasein смертен. Не люди смертны: люди пытаются доказать разными способами, что способны продлить свое существование — через детей, постройки, изобретения и т. д. (впрочем, это их дело). Смертен именно Dasein (это главное). «Вот-бытие», которое находится «на поле боя», смертно, оно стоит лицом к лицу со смертью. Поэтому Dasein смертен всегда и вообще. По сути дела, «Dasein ist zum-Tode-Sein» — быть «вот», значит быть-к-смерти. И аутентично быть — eigene sein — это значит *вот, так* и быть-к-смерти, т. е. *так* и существовать — по-воински; а неаутентично быть-к-смерти — значит отвернуться от

нее. Но когда мы отворачиваемся от смерти, перестаем ли мы быть «бытием-к-смерти», перестаем ли мы быть Dasein'ом, перестаем ли мы быть смертными? Конечно, нет, мы остаемся смертными, только мы перестаем быть при этом самими собой, мы перестаем быть теми, кто смертен, мы попадаем в структуру отчуждающую, хотя и успокаивающую Alltäglichkeit, где нами «кормятся» абсолютно другие сущности. На нас начинает ездить das Man; мы становимся одержимыми им.

Кто увлекает нас в структуру Alltäglichkeit? Тот, кто, например, берет с нас налоги или использует возможности нашего Dasein'a, существующего неаутентично. Но вы думаете, нам позволяют откладывать эту мысль о смерти просто так? Нет, явно есть определенные «операторы» повседневности, которые извлекают из нашего существующего неаутентично Dasein'a свою специфическую, философскую, метафизическую выгоду. Т. е., нас эксплуатирует das Man, нас эксплуатирует Alltäglichkeit, которые являются суммой неаутентичного существования Dasein'a, а по сути, нас эксплуатирует смерть. Только когда она приходит как соль, растворенная в воде, мы этого не чувствуем. А аутентичное существование означает столкновение со смертью, взгляд на то, чем мы являемся и с чем мы имеем дело (с собственной смертностью, а следовательно, со смертью). При этом очень важно, что «бытие-к-смерти» определяет и аутентичный и неаутентичный Dasein (но принципиально по-разному)

С другой стороны, возникает вопрос: что такое смерть? Что такое *структура смерти*? Здесь важно отметить, что, когда Хайдеггер увидел, что с его мыслью сотворили французские экзистенциалисты, его последователи — Ж.П. Сартр, А. Камю — он пришел в ужас. Он говорит приблизительно так в «Die Grundbegriffe der Metaphysik»¹: «Смотрите, они отмеривают смерть как брикет, они говорят о ничто как о каком-то очередном предмете, как будто это еще один товар наряду с другими, как будто смерть — это определенность, как будто нам на место одной посылки выслали другую. Возникает ощущение, что смерть *понятна*. На самом деле, когда мы говорим: «бытие-к-смерти», для нас это абсолютно непонятная вещь. Правда, она вызывает у нас абсолютный ужас, заканчивает присутствие Dasein'a, видоизменяет наше экзистирование — правда, что она предельно чудовишна. Но *что* такое смерть? Разве она нам так уж точно дана? Разве научный факт ее наличия, научный факт конечности Dasein, так уж сразу говорит о ее содержании? Нет, мы проецируем на смерть структуры Alltäglichkeit. Для нас смерть — это (приблизительно) морг или крематорий, или кладбище, или пусть даже перерождение душ и воплощение их в новом теле или попадание в ад², но в любом случае — продолжение суеты, Alltäglichkeit. Мы не можем помыслить себе смерть как то, *что* она есть, не захламляя ее повседневностью, не превращая ее в мусор, которым является наша жизнь; т. е., на самом деле, идея представления о смерти как того, что нам понятно, является преступлением против культуры. И вообще идея «ничто», «нигилизма», антитеза нашего бытия с точки зрения сартровского néant (небытие) является скандальным непониманием экзистенции и Dasein'a». Хай-

¹ Heidegger M. Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.

² Жители ада озабочены, а забота, Sorge, — важнейший экзистенциал Dasein'a.

деггер извиняется за резкость и поясняет, что его часто не понимают не только глупые, но и умные люди. Он показывал широким жестом на своих коллег и говорил, что даже среди них есть такие, которые вообще его не понимают. Но это хорошо, говорил Хайдеггер, потому что если бы мы все понимали, то все было бы по-другому. И проблематизация — это как раз наше свойство. Но во всяком случае, что здесь наиболее важно, в замечании Хайдеггера о французских экзистенциалистах и их фатальной ошибке в главном? Это *открытое понятие смерти*. Смерть как семантика, как морфология. Мы сказали, что Dasein смертен, но разве благодаря этому мы поняли, *что* такое смерть? Для Хайдеггера смерть — понятие открытое. Смерть хотя и стоит по ту сторону от Dasein'a, но является его паредрой, его зеркалом, его фундаментальным элементом. Т. е. смертность Dasein'a, так же как и открытость Dasein'a — это главный философский вопрос. И если нам кажется, что мы пришли к концу, увидев, что день кончается, мы, на самом деле, пришли к началу, и к началу не только ночи, — мы пришли к началу дня, потому что, если мы не поймем, что такое смерть, мы не поймем и что такое ее альтернатива, день, т. е. Dasein, что такое *быть здесь*. Это оба открытых понятия (бытие и ничто, Dasein и смерть), и «бытие-к-смерти» поэтому является столь же фундаментально позитивной содержательной реальностью, как негативной и таинственной. Смерть на самом деле является *концом*, но концом *чего*? Когда мы говорим «концом чего», мы задаемся вопросом — «а *что* кончается»? Когда мы спрашиваем — «что кончается», мы впадаем в очень сложную ситуацию, т. к. все, что кончается — это в действительности лишь скорлупы, мусор, а по-настоящему мы еще и не начинались. Так что же кончается, если мы по-настоящему не начинались? Из этих открытых вопросов складывается экзистенциальное понятие морфологии, или структуры смерти. Это представление о смерти можно дать через понятие танца — *Dance Macabre* — танца смерти.

Почему смерть *танцует*? Это само по себе парадокс. Танец — это образ жизни, веселья, радости. Как смерть, которая является окончанием Dasein'a, может танцевать? Это недуальное понимание смерти, которое подводит нас к тому, что, собственно, смерть есть нечто, что может внезапно обнаружить совершенно иные аспекты самой себя. Тогда возникает вопрос — *где* смерть? Если мы видели Sein в Da, то мы можем спросить: Wo ist der Tod — *где* смерть? или *где* смерти (Wo des Todes), как говорит Хайдеггер. Естественно, здесь можно сказать, что смерть находится там же, где и Da-Sein, — в том Da, которое *между* здесь и там. И сразу же перед нами возникают картины мест умирания. Каких мест умирания? Поле боя — наиболее живая панорама, потому что здесь жизнь и смерть переплетены в самой структуре, в самой картине парной крови, боли, силы и жизни. Таким образом, Da становится полем боя. Соответственно, присутствием в мире становится как раз включенность в тот *бóлельщ*, в ту битву, в ту войну, которой является экзистирование Dasein'a. Следовательно, смерть, встречающаяся на поле боя в качестве врага, становится конститутивным фактом аутентичного экзистирования.

Есть другая смерть — на собственном одре; скифы считали, что пожилой человек — богопротивное явление, потому что, если он не умер в бою, значит, он просто бежал, скрывался. Смертный одр является, кстати говоря, местом, где хуже и позорнее всего умирать; смертный одр — самое «несмертное место», самое не-

подходящее для умирания. Еще есть бойня — это для тех, кто уже полностью впал в одержимость (*Benommenheit*) со стороны *das Man* и других «одержажих». А также есть свалка — как место, куда поступают отработавшие структуры *Alltäglichkeit*. Наличие негниющих, не способных ни во что превратиться целлофановых пакетов, этих ненужных остатков ничтожного, порождает *метафизику свалки*. Цивилизация технической смерти становится цивилизацией отходов. Поэтому и ставится вопрос: *где смерть?*

Нужно отметить, что в традиционной цивилизации глубочайшим значением наделялось кладбище. Сегодня кладбище вытесняется за город, а раньше погосты стояли в центре населенных пунктов, были местом совета; мертвые предки принимали участие в решении наиболее важных политических вопросов, и сама агора — площадь, где принимались политические решения — была кладбищем. Еще раньше наши предки хоронили людей под порогом, т. е., в любом случае, тоπος кладбища был совсем *близко*. Что это значило? Мы отдаляем от себя кладбища, а в традиционной сакральной цивилизации кладбище, наоборот, было рядом с нами. Т. е., *где мы были?* Мы были на кладбище, в окружении мертвых, мы жили и решали, существовали там, где смерть находилась рядом. Закрываясь от смерти, мы не впускаем ее внутрь себя, но, лишь впуская ее внутрь, мы по-настоящему входим с ней в диалог, а значит, *мы есть*, значит, *мы живем*, если смерть рядом. Если смерть далеко, значит она живет *нами*.

И есть еще вопрос о *кто* смерти? *Wer des Todes?* Есть Ангел смерти, есть Ангел Грозный, которому Иван Грозный написал акафист, есть демон смерти (известный как Зазель в иудеохристианской традиции). Иными словами, смерть может быть персонифицирована, отсюда битва с Ангелом, битва Иакова в Вефиле, после чего он получает отметину в виде хромоты и поврежденного бедра, что толкуется по-разному. «*Кто*» смерти, персонификация смерти является фундаментальным элементом выяснения структуры смерти. Когда смерть становится танцующей, когда смерть становится близкой, когда смерть становится персонифицированной, личностной, мы начинаем различать в смерти черты своего *Dasein*'а. Тогда *Dasein* сталкивается с чем-то фундаментально открывающим *его собственную сущность*. И дальше можно сделать следующий вывод: в классической метафизике, которую Хайдеггер как раз считает надстройкой, отвлекающей от *Dasein*'а, смерть представлена как данность, т. е. в начале «смерть-как-идея», а затем и «смерть-как-товар». У нигилистов это будет уже последний товар, «товар-ничто», а у предшествующих метафизиков смерть все равно понятна, потому что является ответом на понятность жизни. Но если *Dasein* есть, открыт, то и смерть открыта; *Dasein* — это вопрошание, соответственно, и смерть есть вопрошание.

Разрушая понятие смерти как данности, Хайдеггер вводит понятие смерти как *задания*. Открытая смерть — это даже не то, что нам предстоит *познать*, но это еще и то, что нам предстоит *создать*, что нам предстоит *прожить*, это объект фундаментального романа нашего *Dasein*'а с тем, что является границей или пределом его наличия, с тем самым, что создает его самого как *Dasein*. Можно снова вспомнить воинов, чьим кастовым производством является профессиональное уничтожение жизни других людей. Соответственно, убийство в данном случае становится главным актом жизнеутверждения, экзистенциального утверждения смерти,

поскольку, привлекая смерть, мы, на самом деле, привлекаем жизнь, которая с ней сталкивается. Именно так надо понимать Ю.В. Мамлеева, его роман «Шатуны» и многие другие произведения, где он пытается проникнуть в метафизику убийства, в метафизику маньяков, в метафизику грозных искателей смерти и, одновременно, трепетных существ, которые поражены и укушены стремлением постичь подлинную науку, которая была бы по-настоящему достоверна и убедительна. Отсюда значение фразы, сказанной Клавуней, сестрой серийного убийцы, маньяка Федора Соннова: «Радость великую ты несешь людям, Федя!»¹

Untergang и четыре угла человечества

Хайдеггер называет строимую им теорию *фундаменталь-онтологией*, или фундаментальным учением о бытии; в этой фундаменталь-онтологии смерть является заданием. Далее Хайдеггер определяет смерть через такое понятие, как *Untergang*², нисхождение; это нисхождение является фундаментальным процессом, в котором Dasein принимает участие. Можно сказать, что *Untergang* — это нисхождение к смерти, движение к смерти. Это и есть расшифровка «бытия-к-смерти», если поместить его в структуру процесса экзистирования.

Поразительно, что это нисхождение — *Untergang* — Хайдеггер описывает в очень двусмысленных терминах; на самом деле, как и все в Dasein'e, оно не является переходом от хорошего к плохому, от светлого к темному. У любого действия, особенно у любого экзистенциального действия, существует несколько фундаментальных уровней. И Хайдеггер вводит загадочную пару — *Бог Сокрытия и Богиня Нисхождения*³.

Wir ahnen der Gott der Bergung.

Wir ahnen die Göttin des Unterganges.

Wir wissen nicht die Geschichte dieser Gottschaft⁴.

Мы предугадываем (подозреваем) Бога Сокрытия.

Мы предугадываем (подозреваем) Богиню Нисхождения.

Мы не знаем истории этой Божественности.

Бог Сокрытия и Богиня Нисхождения — это как раз то божественное измерение смерти, которое вытекает из структуры Dasein'a. Таким образом, нисхождение в смерть приобретает амфиболический характер.

¹ Мамлеев Ю.В. Шатуны // Мамлеев Ю.В. Избранное. М.: Terra, 1993. С. 68.

² Этот термин используется Ницше в «Also sprach Zarathustra»: «Was gross ist am Menschen, das ist, dass er eine Brücke und kein Zweck ist: was geliebt werden kann am Menschen, das ist, dass er ein Übergang und ein Untergang ist». «Истинно великим в человеке является то, что он мост, а не цель; вот что можно любить в человеке — что он есть переход и нисхождение (гибель)». Пара терминов *Übergang* и *Untergang* у Ницше выделены и представляют собой симметричные конструкции — *Über-gang* (пере-ход, с подчеркиванием *über* — на-, над-) и *Untergang* (нис-хождение, с подчеркиванием *unter* — под-, вниз). См.: *Nietzsche F. Also sprach Zarathustra*. Berlin: Akademie Verlag, 2000.

³ Можно предположить, что речь идет об Аиде и Персефоне. Имя Аид — означает «невидимый, сокрытый», Персефона в греческом мифе предстает богиней подземного мира и смерти (отсюда оба значения слова *Untergang* — нисхождение и смерть).

⁴ Heidegger M. Über den Anfang. Gesamtausgabe. V. 70. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005. S. 132.

Хайдеггер, говоря об антропологии в «Beiträge zur Philosophie»¹, утверждает, что есть 4 типа человеческих существ в их отношении к Dasein'у.

Первый тип — это нигилистический тип прогрессиста и технократа, который неаутентично экзистирует в структуре Alltäglichkeit, но считает, что структуры Alltäglichkeit надо делать все более и более повседневными. Это такие носители рутинного материализма, прогресса, технологий, модернизации и развития, которые рассматривают Untergang (нисхождение в смерть) как положительный, конструктивный, даже отчасти веселый, но в любом случае полностью обоснованный и содержательный прогресс. Движение к небытию и смерти они берут в качестве цели и задачи, и как можно больше стараются захламить человеческое бытие все новыми и новыми предметами; производство все новых и новых, как правило, ненужных, предметов является задачей такого *глобального захламления*. Это и есть прогресс, либерализм, научное и техническое развитие и т. д. Задача просчитать, произвести, учесть, продать, переработать, рассортировать логистически как можно больше ненужных предметов является миссией прогрессивной части человечества. Эти люди воспринимают сам Untergang как задание; для технократов-прогрессистов нисхождение в небытие предстает как распыление мира, как продвигание структур Alltäglichkeit, дублирование отчужденного мира новыми и новыми виртуальными копиями. Цель этого угла (конца) человечества состоит в том, чтобы увеличить число захламленных миров до бесконечности. Если Ницше предупреждал об опасности тех, кто несет в себе пустыню, а пустыня растет, то теперь, перефразируя его, можно сказать: «Свалка растет! Горе тем, кто несет в себе свалку!»

Второй угол человечества — это пассивно погруженные в Alltäglichkeit добродушные обычные граждане, обыватели, которые не хотят прогресса, но в то же время против него ничего не имеют. Они вращаются строго по кругу, совершают ленивый и неспешный танец вокруг собственного Dasein'a, по надежно удаленной от него периферии. Они не хотят от него удаляться еще дальше, чтобы оторваться совсем, превратившись в машину, как предлагают представители первого типа (либералы, демократы, модернисты, сторонники прогресса и развития). Представители второго типа не спешат бежать от Dasein'a, они вращаются вокруг него на том далеком расстоянии, на которое их поставили. Но они не спешат и приближаться к нему. Если провозгласить прогресс, они начинают адаптироваться к прогрессу. Если провозгласить ориентацию на Традицию, традиционное общество, они и это примут, переместившись ближе к Dasein'у (на орбите традиционного общества).

К этому типу человечества Хайдеггер относится так же доброжелательно, как и к животным; он предостерегает от высокомерия по отношению к людям, которые все время бессмысленно делают одно и то же. В психиатрии есть такое понятие — *персеверация*, когда человек продолжает делать одно и то же движение после того, как оно уже не имеет смысла. Например, зашивая брюки или пришивая пуговицу, он вначале делает вполне осмысленную вещь, но, если после завершения про-

¹ Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003.

цесса он продолжает усердно протыкать иголкой уже пришитую пуговицу, это называется персеверацией. В определенных случаях это может быть даже весьма положительным моральным качеством, когда человек не сходит с пути и продолжает делать одно и то же, когда смысл действия уже потерян, — так действуют пчелы, о которых мы говорили. Персеверация является свойством второго типа человечества, которое, в принципе, не делает различий между тем, куда его поместили, и продолжает долбить либо дерево, либо телеграфный столб, как дятел, независимо от того, есть ли там необходимые ему жуки. Потребность долбить — это жизненный порыв (*élan vital*) дятла. Потребность настойчиво и неуклонно проводить жизнь в череде бессмысленных занятий — жизненный порыв второго угла человечества. Это *Alltäglichkeit*, но, по Хайдеггеру, это нейтрально позитивное состояние. В конечном итоге, он считал, что к этой категории принадлежат немецкие крестьяне, среди которых он гулял в Шварцвальде: они век от века сажают и взращивают виноград, строят дома, рожают детей. Хайдеггер видел в этом типе людей «непочатый Dasein», т. е. Dasein, способный сделать выбор, но всячески ускользающей от этого жеста.

Первый тип бежит от смерти в ничто, бежит от Dasein'a в «смерть-как-товар». Французский постмодернист Жиль Делез говорил, что раньше была «ничтожная воля», а теперь должна быть «воля к ничто». Нигилистическая воля к концу культуры представляет собой предельный момент леволиберальной (прогрессивной) части человечества. Для второго типа человечества смерть заходит сзади, этот тип не видит ее и поэтому существует в условиях вечного возвращения. Для него ницшеанская идея *die ewige Wiederkunft des Gleichen* (вечное возвращение одного и того же) является привычной и оптимальной формой существования. Они вплетают смерть в свою жизнь и с этим мирятся. Соответственно, первый тип способствует *Untergang*, движению вниз, в ночь. Второй тип вращается вокруг Dasein'a, не препятствуя *Untergang*, но и не сопротивляясь ему; он не имеет ничего против того, чтобы нисходить и восходить; куда его поставят, там он и будет вращаться вокруг Dasein'a на любой орбите, даже на самой далекой, куда его сталкивают прогрессисты, или на самой близкой, к которой стараются притянуть консерваторы и традиционалисты.

Есть третий тип (третий угол человечества), который не хочет *Untergang* и держится за Dasein, не пытаясь бежать от него, сломя голову, как это делают либералы. Хайдеггер называет их консерваторами. Они стремятся приблизиться к Dasein'у, но на определенном от него расстоянии. Это традиционная метафизика, по Хайдеггеру. Это люди, которые являются религиозными, философскими, политическими мыслителями, создателями онтологий и теологий. Эти люди мыслят, но тем не менее принципиально не способны сделать последний шаг в мышлении. Эти люди имеют дело со смертью и понимают, что смерть это вызов, на который недостаточно ответить просто вечным возвращением. Им ясно, что в смерти есть нечто необратимое. Они достаточно смелы, умны и решительны, чтобы вступить со смертью в диалог, но этот диалог ориентирован *против* *Untergang*. Консерваторы противодействуют *Untergang*. Они борются с либералами-прогрессистами, с технократами, которые повышают градус нигилизма. И в этой борьбе консерваторы укрепляют структуры повседневности, которые находятся между ними и

нигилистами, стараясь их притянуть к себе. Консерваторы ужасаются конечности, осознают цену гибели. Они догадываются о серьезности существования, и поэтому они и создают философию. Философия в своих истоках глубоко консервативна.

Но Хайдеггер говорит, что должен быть четвертый тип людей, которые *идут в Untergang*, идут в смерть, но на один шаг *дальше*. Это совершенно особый четвертый тип, который начинает осознавать, что в самом движении от дня к ночи, от Dasein'a к смерти есть *нечто большее*, нежели просто исчезновение дня. Смерть есть что-то другое, чем то, чем она кажется противникам смерти из консервативного лагеря. Они не нигилисты, потому что, в отличие от первой части человечества, они абсолютно не видят «смерть-как-товар» или «смерть-как-цель»; они вступают в поле смерти вместе с Dasein'ом, т. е., они экзистируют аутентично, и в их бытии, в их нисхождении (*Untergang*), в их движении, вступлении в смерть и в ночь и рождается то, что Хайдеггер назвал *Другим Началом*. В них происходит событие (*Ereignis*), в них обнаруживается то, что он называл *Последним Богом*.

Соответственно, здесь можно сказать, что, если мы вспомним схему, где Dasein в Четвернице расходится на *людей и богов*; если мы вспомним, что такое смерть для Dasein'a, и что Dasein экзистирует к смерти, то это разделение на людей и богов обнаружится как, по сути дела, две формы аутентичного отношения к смерти. Люди — это те, кто смертны, следовательно, из Dasein'a они делают один вывод, идут по одной дороге, а боги — это те, кто бессмертны (это одно из определений божественности у древних греков, а также в классической теологии). Dasein является точкой бифуркации. «Бытие-к-смерти», которое и есть сущность Dasein'a, организует два направления по линии человеческой смертности, т. е. принятия на себя *Untergang* (и Хайдеггер в этих четырех типах человечества описывает, как это может произойти и как это структурируется), а с другой стороны — из Dasein'a резонируют как раз формы бессмертия. Dasein есть формы существования не-смерти, если Dasein дает удар (импульс) в сторону Божественного.

И здесь возникает очень тонкий момент, о котором говорил Ницше в своей знаменитой фразе «Бог умер»: ее трактуют по-разному, но вообще идея смертности Бога, идея того, что бессмертный может умереть, это, конечно, парадокс не только Ницше. Во время Великого Поста православные постятся потому, что ожидают смерти Бога, смерти и его Воскресения, *смерти* Христа и после этого — ее преодоления через Воскресение в Пасху. Значит, Бог умирает не только у Ницше. Значит, есть такие бессмертные, которые смертны, и есть боги, которые могут умереть. Христос — не единственный бог, который умирает. Для нас, христиан, единственный, но если посмотреть на другие культуры, то мы увидим фигуру Диониса — бога, которого убили, расчленили, разделили и съели титаны. Вот этот смертный бог, который одновременно есть смертный и бессмертный, осуществляет обратный удар: как он сам изначально появился из Dasein (как бытия-к-смерти), так он назад в Dasein и возвращается. Если мы повторим это движение: как бессмертный Бог решил проблему «бытия-к-смерти» через бессмертие и возвращение к смерти, мы можем вспомнить фразу Василия Великого, одного из православных Святых Отцов, относительно того, что «Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом». В рамках экзистенциальной фундаменталь-онтологии Хайдеггера становится по-

нятно, о чем идет речь: Бог, если он *Бог Dasein'a*, если он сопряжен с «вот»-бытием, если это не Бог абстрактной метафизики консерваторов, но конкретный, присутствующий Бог, Тот, Кто зовется в Библии «Богом живым», то опыт смерти для него фундаментально *необходим*. Если он будет только бессмертным Богом, он будет чувствовать себя Богом не до конца, ему необходимо человеческое, ему необходим *Untergang* или кенозис (κένωσις) для того, чтобы доказать и реализовать на практике свою божественность. Т. е. Бог ничем не обделен, кроме одного — смертью. И соответственно, Бог должен пройти опыт, который для него закрыт. Угностика Валентина есть одна очень глубокая мысль: смысл ее в том, что Христос приходит к людям вместе со своими особыми мужскими Ангелами. Эти мужские Ангелы — Ἀρσενικοί — это Логосы богоспасителя; они «ныряют» в «особых» людей, которых гностики называли «пневматиками»¹ (символично, что πνεῦμα, «дух» по-гречески — женского рода). Так вот, эти Ангелы «ныряют» в пневму избранных для того, чтобы сквозь них, через их человечность, через их конечность, через их человеческое отношение к Dasein'у, пройти опыт смерти и *взорвать смерть*. Т. е. бессмертный Бог через своих Ангелов входит в смертных для того, чтобы уничтожить смерть.

Смерть имеет в себе божественные функции, основополагающие божественно-экзистенциальные структуры, которые вообще не имеют ничего общего с тем товарным представлением о механической гибели животной или человеческой тушки, чем обычно это нам представляется. На самом деле, смерть — это самое глубокое, содержательное, интересное, самое важное, самое сложное и насыщенное значением и смыслом, самое долгое и мгновенное, самое божественное из того, что только может быть.

Отсюда можно сделать логический переход к тому, что смерть является фундаментальным началом любой полноценной политической философии. Мы уже видели, что только смерть делает науку научной, и академическое направление в науке становится по-настоящему академическим, когда в центре его лежит структура смерти. Точно так же именно смерть делает Политическое политическим.

Подвергнуть деструкции классические типы метафизической антропологии

Напомним, что Четвертая Политическая Теория конструируется в противовес трем классическим Политическим Теориям, которые в качестве главного политического субъекта, соответственно, берут либерализм — индивидуума, коммунизм — класс, фашизм и национал-социализм — Государство и расу. Четвертая Политическая Теория взрывает эти базовые субъекты и утверждает, что вместо всего этого необходимо строить политику, философию и науку вокруг Dasein'a, при том, что сам Dasein определяется или конструируется через «бытие-к-смерти». Таким образом, Четвертая Политическая Теория есть основа экзистенциальной политики и впервые по-настоящему может быть научной, потому что основана на базовом и не подлежащем сомнению, «академическом», факте смерти. Для того, чтобы

¹ Так называлась третья категория людей наряду с психиками (состоящими из души и тела) и гиликами (состоящими только из тела) еще одним уровнем — пневмой, особой избранностью, которая субстанционально была тождественна природе Нижней Софии.

подойти к этому вплотную, следует вспомнить предложение *деструкции*, которое Хайдеггер вводит в «*Sein und Zeit*». Позже этот термин был превращен Дерридой в *деконструкцию* и лег в основу современного философского дискурса. Хайдеггер же говорит именно о феноменологической деструкции.

Деструкция — это (приблизительно) приведение сложной комплексной системы, метафизической, философской теории к изначальному экзистенциальному контексту. Дело в том, что, с точки зрения Хайдеггера, философия представляет собой *надстройку* над *Dasein*'ом, причем, чем она интенсивнее надстраивается, тем дальше удаляется от *Dasein*'а, тем сильнее отчуждается и тем более становится неверной, неистинной и, в конечном итоге, ненаучной. Предложение деструкции, по Хайдеггеру, это предложение вернуться назад, разобрать (разнести) эту метафизику, убрать ее, освободиться от нее, чтобы прорваться к базовому факту, на котором она была изначально построена, и посмотреть, можно ли выстроить ее совершенно иначе. Это и есть фундаменталь-онтология (или онто-онтология). В истоках это не совсем оригинальная и персонально хайдеггеровская идея — скорее, это продолжение феноменологии как таковой, начавшейся с Брентано и с Гуссерля (который был прямым учителем Хайдеггера). Традиция философской феноменологии в Хайдеггере нашла своего естественного и гениального продолжателя¹. Понятие деструкции есть не что иное, как феноменологическая операция по прорыву к самим вещам, к базовому уровню жизненного мира (*Lebenswelt* Гуссерля). Таким образом, у Хайдеггера мы можем увидеть процесс трансформации традиционного представления о человеке, которое лежит в основе европейской метафизической антропологии, направленной на то, чтобы пробиться к тому, что в человеке *безусловно*.

Движение этой деструкции имеет несколько этапов, которые представляются чрезвычайно важными.

Первый этап — это критика трихотомии, дихотомии и традиционной европейской антропологии (от Платона до схоластов). Традиционная антропология рассматривает человека как состоящего из тела и души (дихотомия) или трех частей — духа, души и тела (трихотомия). Хайдеггер задается вопросом: почему это именно так? Когда он начинает искать корневые истоки таких структур, то в Новое время выявляет дуализм субъекта и объекта у Декарта (аналог души и тела), дальше субъект-объектную пару в более сложной схоластической модели с участием Бога-Творца (Средневековье)², еще ближе к истокам он достигает греческой философии, которая повествует о душе как бабочке, что похоронена в теле (через древние орфические мистерии, передававшие это учение о душе вначале как эзо-

¹ Хайдеггер феноменолог, но не только феноменолог, он нечто намного большее. И то, как он преломляет и развивает феноменологическую традицию, ставит его намного выше не просто других феноменологов, но и подавляющего большинства европейских философов вообще.

² Хотя Восьмой Вселенский (Четвертый Константинопольский) Собор 879–880 годов, не признаваемый православием, и канонизировал дихотомию как догматическую антропологию западного христианства, явно трихотомическая система, впервые четко изложенная у св. ап. Павла, продолжала существовать в европейском христианстве, преимущественно в различных мистических течениях.

терическое, а затем как философское). У Платона и Аристотеля это орфическое и мистериальное представление приобретает также дихотомическую форму.

Но Хайдеггер указывает на то, что при внимательном рассмотрении мы поймем, что эта калибровка человеческого присутствия, а именно, деление на душу и тело (или на дух, душу и тело), является продуктом отвлеченных, сложных и совершенно не обязательных концептуальных построений. Когда мы утверждаем, что, к примеру, человек есть душа и тело, мы действуем так, как будто душа или тело являются понятными, словно они существуют как *определенные вещи* и поэтому могут быть различены таким же образом, как различается одно сущее от другого. С духом все несколько сложнее, но приблизительно в таком же ключе (именно трудности с предметным определением духа как высшей инстанции человеческого существа и привели к догматической дихотомии католичества). Хайдеггер же предлагает вообще отказаться от представления о человеке как состоящем из души, тела и духа. Возможно, человек вообще не есть тело, и у него никакого тела нет. Может быть, у него также нет никакой души и никакого духа. На самом деле эти членения есть не что иное, как проекции на Dasein отчужденных от него самых абстрактных моделей. Человек есть фактически экзистирующий Dasein — аутентично или неаутентично — и если он существует к смерти, то не как тело смертное, а как душа, например, бессмертная (по аналогии), или душа, предназначенная к тому, чтобы быть осужденной или помилованной. Согласно Хайдеггеру, все деления суть не что иное, как попытки убежать от опыта Dasein'a. Иными словами, когда мы настаиваем, что человек состоит из тела и души, мы начинаем относиться к нему как к товару, к предмету, к тому, что подлежит разделению, обмену, осуждению, оценке, выкупу (отсюда «искупитель» в сотериологических теориях). Хайдеггер уверен, что это недостойные построения вокруг Dasein'a. Dasein не есть ни тело, ни душа и ни дух — он существует как факт, и представления о теле и душе (трихотомия, дихотомия) являются воздействием Alltäglichkeit.

Иными словами, человек ни из чего не состоит, не имеет никаких градаций, пока не будет возвращен к своей матрице — к Dasein'у. В таком случае Хайдеггер привлекает наше внимание к тому, что предшествует разделению на душу, тело и дух, что предвосхищает любые таксономии как попытки искусственно и преждевременно (!) упорядочить человеческое бытие. *Прежде* чем упорядочить Dasein, надо схватить его сущность, Menschsein, а эта сущность уклоняется от прямого выявления телесности, душевности или духовности, точнее, скрывается за таким выявлением все глубже и глубже. Это не значит, что в экзистенциальной антропологии мы соединяем, сливаем душу и тело (и дух в трихотомии). Мы просто утверждаем, что эти надстройки над фундаментальным онтологическим фактом возводятся слишком поспешно, прежде чем их основание достоверно и исчерпывающе осмыслено, изучено и понято.

Хайдеггер предлагает подвергнуть деструкции такую дихотомистскую (трихотомистскую) модель, начав с отказа видеть в человеке отдельно тело, душу и дух. Поэтому начнем с утверждения: у человека нет ни тела, ни души, ни духа. Вот это уже интересно. Это скандал! Особенно если нет тела, если мы не имеем тела, то тогда *кто* же мы? Тогда *кто и что* имеет? Либо душа — тело, либо тело —

душу. Соответственно, наше «имеет» все время подсказывает нам ложные решения. Когда мы начинаем мыслить «быть» как «иметь», тогда, конечно, чтобы «быть», надо что-то «иметь». Но на самом деле, *Dasein* (вот-бытие) не означает «иметь», и «Да» (здесь) означает не «иметь», а «быть» в смысле «*Sein*», присутствия, вспышки наличия. Вот это имеет значение. Но вспышка наличия *чего*, если в этот момент боя происходит столкновение с ничто? Дух, тело и душа придут, когда бой успокоится и над полем битвы поднимается кровавый пар покоя и смерти и раздастся победная песнь. Но когда идет бой, действует не тело отдельно, душа отдельно, а дух отдельно, но все вместе или — еще точнее — что-то единое, единое целое. Человек не думает о том, его ли тело скачет или он сам; точно так же он не думает о том, что он управляет собой. Есть единое движение перед лицом смерти, интегральное наличие перед лицом смерти, и вспышка этого наличия — вот основа новой фундаменталь-антропологии, корень *Dasein*'а.

Дальше, соответственно, вторая критика Хайдеггера. Она хорошо известна. Это его критика телесности, тварности. Он говорит, что когда мы приходим к идее творения, креации, к идее, что человек и мир кем-то сотворены, мы сразу же выносим себя и мир за пределы экзистенции. Если нечто сотворено, это просто предмет, поскольку сотворенной может быть только вещь. Сама идея творения есть идея промышленного производства. Хайдеггер не просто ставит это под сомнение, он предлагает данную тему больше в его присутствии не упоминать. Это может показаться, с одной стороны, легковесным, но, с другой, вытекает из всей структуры его онтологической философии, которая начинается не сверху, а снизу (а точнее, с середины), потому что тот верх, который, на самом деле, Хайдеггера чрезвычайно интересует, еще только предстоит добыть в бою — нельзя о нем грезить; нельзя его купить; *им надо быть*. Для того, чтобы Небо было, недостаточно в него верить или его видеть. Необходимо осуществить *опыт Неба*, прорваться к нему, взять Небо силой, дать ему явиться в топосе конкретной экзистенции. Соответственно, фактичность *Dasein*'а никак не вытекает из его тварности и, тем более, любая апелляция к тварности *Dasein*'а сразу же перечеркивает *Dasein*, ставит на его место совсем другое явление.

Третья критика Хайдеггера — это критика субъекта: *Dasein*, с точки зрения Хайдеггера, не находится ни внутри, как субъект, ни во вне, как объект. *Dasein* сам конституирует свое место как приглашение подумать, *где* он находится, еще раз вернуться к теме «Да», где находится «вот»: *между*, как мы уже говорили, на границе *между* субъектом и объектом. В этом отношении можно условно определить местонахождение *Dasein*'а в области *траекта* — того, что лежит *между* субъектом и объектом. Об этом говорится у Дюрана (антропологический траект). Термин «траект» весьма удачно настраивает нас на то, чтобы нащупать местонахождение *Dasein*'а. Можно вспомнить еще один аристотелевский термин (о нем не часто вспоминают) — «сюмкейменон» (*συμκεῖμενον*) или в латинской кальке — «конъект» (*con-ject*). Субъект (*sub-jectum* — от *sub-* и *jacere*) — это «брошенный *под*», объект (*ob-jectum* — от *ob-* и *jacere*) — «брошенный *перед*», траект (*tra(ns)-jectum* — от *trans-* и *jacere*) — «брошенный *между*», а еще можно сказать «сюмкейменон» (*συμκεῖμενον*), конъект (*con-jectum* — от *con-* и *jacere*) — «брошенный *вместе*», где

субъект и объект «брошены» (*jectum*) таким образом, что еще не разделились на две части. Сюмкейменон (*συμκειμενον*) — хороший термин, поскольку он может быть применен к деструкции трихотомических и дихотомических моделей классической антропологии.

Критика политического субъекта классических идеологий

Теперь на практике применим этот предварительный опыт знакомства с Dasein'ом к трем классическим политическим идеологиям Модерна.

Мы живем сегодня в мире, где абсолютно торжествует либеральная политическая идеология. Для нее характерно выявление в качестве главного политического субъекта индивидуума. Совсем недавно, лет тридцать назад, мы жили в контексте Второй Политической Теории, где базовым определением человека был класс, и, соответственно, нормативно доминировала классовая антропология. Заметим, что мы, русские, никогда не жили в поле идеологической доминации Третьей Политической Теории, где в качестве субъекта нормативно рассматривалось Государство или раса (как обстояло дело в некоторых европейских странах в XX в., в период доминации моделей Третьего пути — фашизма и национал-социализма). Двадцатый век был веком борьбы этих трех политических идеологий между собой. Соответственно, ставкой было определение человека — как индивидуума, в первом случае, как производной от класса, во втором, и от Государства и расы, в третьем.

Вначале вторая политическая идеология (коммунизм) и первая (либерализм) победили фашизм, потом первая идеология победила вторую. Сейчас мы находимся в поле безусловной доминации Первой Политической Теории, и поэтому понятия «индивидуум», «права человека», «гражданское общество» и т. д. представляются нам, в основном, чем-то само собой разумеющимся. Каждый по умолчанию убежден в том, что человек и есть индивидуум, и об этом записано в Конституции, с чем мы все (заведомо и без особых рассуждений и аргументов) в общем согласны (да и что еще нам остается делать, если *Alltäglichkeit* по умолчанию формирует нас таким образом, чтобы эти параметры были заложены в нас не просто на уровне программы, но на уровне операционной системы). Кстати, у Плотина была очень хорошая формула на этот счет. Он говорил, что *всерьез игру понимают только игрушки*. А игроки, соответственно, играют. Отличие игрока и игрушки — это отличие философа от всех остальных.

То, что мы видим человека как индивидуума, считаем права человека незыблемой и само собой разумеющейся основой мироздания, никогда не ставим под сомнение императив «модернизации» или важность «гражданского общества», делает нас не просто игрушками, но либеральными игрушками в руках либеральных игроков. Либеральный игрок отдает себе отчет, что все это конструкции и конвенции, которые он сам осознанно выбирает и устанавливает как «правила игры», а все остальные воспринимают это как нечто естественное и само собой существующее, «объективное», «реальное», «очевидное» и «само собой разумеющееся». Игрок знает, что индивидуум — это концепт; игрушки полагают, что человек (включая их самих) и есть индивидуум, не задумываясь об иных возможных версиях трактовки человека.

Четвертая Политическая Теория строится на том, что видит не только игрока, устанавливающего правила, но и понимает как устроено сознание игрока, его мотивация и его экзистенция. Либерального игрока представители Четвертой Политической Теории знают и понимают, быть может, лучше, чем он сам. Куклы же его мало интересуют, т. к. технологии не входят в сферу его приоритетов: зная правила и лекала, можно настроить любых марионеток и построить любые механизмы. Но не это важно.

Четвертая Политическая Теория исходит из того, что противопоставлять либеральному индивидуализму не следует политические субъекты других, поигравших политических идеологий Модерна (коммунизма и фашизма), и не стоит обращаться к этим формам политической антропологии для того, чтобы противостоять либерализму. Нельзя обращаться ни к классу, ни к Государству, ни к нации, ни к расе. Эти субъекты суть отчужденные надстройки над *Dasein*'ом. Весьма подробно критику искусственно сконструированных субъектов Хайдеггер дает во второй главе своей чрезвычайно важной работы «Логика как вопрос о сущности языка» — «Вопрос о сущности человека»¹.

А к чему мы должны обращаться? Только к самому *Dasein*'у, противопоставляя ему все три антропологические модели и всех трех субъектов политических теорий. Если последовательно пройти этот путь, мы совершим полный цикл деструкции либерализма, коммунизма и фашизма в принципе, т. е. покончим со всеми видами политических идеологий Модерна, и сделаем это не путем обращения к Премодерну, к тому, что им предшествовало, а, вслед за Хайдеггером, пройдем путь *Untergang* — вместе с Богом Сокрытия и Богиней Нисхождения — на один шаг дальше.

Далее, ставятся практические вопросы Четвертой Политической Теории: как подвергнуть критике индивидуум в либеральной теории? Индивидуум представляет собой концепт, в котором человеческое (в видовом смысле) воплощается некоей неделимой, атомарной сущностью. Малое заглатывает большое, присваивая части статус целого. Политически это выражается в форме либеральной демократии, которая канонизирует эту антропологическую установку узурпации субъекта индивидуумом.

Эта концепция с теоретически точки зрения чрезвычайно противоречива. Полное отождествление человека с индивидуумом означает, что человеческое как содержательное, обобщающее, эйдетическое, как *κοινόν*, просто исчезает. Во главу угла ставится принцип (императив) освобождения индивидуума от всех внешнеиндивидуальных связей. Вначале индивидуум противопоставляется религии, Государству, нации, расе, потом обществу и социальной личности, потом гендерной идентичности и, в конечном итоге, эйдетической видовой общности в целом — в пределе индивидуум полностью расчеловечивается, утрачивает связь с видовой онтологией, прочь от которой он, собственно, и двигался, и взрывает сам себя в трансгуманизме, в виртуализации, в Постмодерне, постепенно переходя в дивидуум — мутанта, киборга, химеру, виртуальный код. Соответственно, либерализм

¹ *Heidegger M. Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache. Gesamtausgabe. V. 37. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998. S. 30–78.*

как политическая идеология, вращающаяся вокруг индивидуума, безусловно, логически приводит на последнем этапе к освобождению индивидуума от свойства человека, т. е. человек, в конце концов, встав на путь тотальной свободы, освобождается от самого себя.

Вначале индивидуум освобождался от Государства, нации, Бога, пола, потом от своей человечности, оставаясь, однако, все еще *постчеловеческим индивидуумом*. И в результате, когда достигается эта последняя трансгуманистическая свобода, которая работает как приглашение к противостоянию всем сдерживающим системам и структурам, либерализм входит в свою финальную критическую фазу, когда индивидуум, оказавшись без всяких связей, сам по себе, взрывается, поскольку выясняется, что у него больше нет вообще никакого содержания. Продолжая свое либерационное стремление к свободе, он, в конечном итоге, вынужден освободиться от себя как человека, потому что человечество есть не что иное, как коллективная идентичность, а именно *против любых форм коллективной идентичности* направлен либерализм. Это имманентная логика его развития. Либерализм есть осознанная программа видового суицида, которая рано или поздно достигает финализации, т. к. намеченное в качестве цели рано или поздно осуществляется. Либеральный конец истории есть конец человека.

Что делает в этой ситуации Dasein? Обратите внимание на то, *как* происходит деструкция индивидуума, деструкция либерализма в Четвертой Политической Теории через обращение к Dasein'у. Это обращение происходит *не* путем противопоставления индивидууму других форм человеческой идентичности, *не* через сдерживание свободы, *не* посредством приглашения вновь поместить этого индивидуума в какое-нибудь тоталитарное, национальное, религиозное или другое сообщество, что лишь продлило бы жизнь либерализму, потому что, как только мы восстановим ту или иную форму искусственного тоталитаризма (левого или правого, неважно), либерализм снова приобретет стремительно утрачиваемый сегодня смысл — люди опять захотят свободы и, рано или поздно, они ее получат, и все повторится сначала. Идея Четвертой Политической Теории в другом: противопоставлять либерализму надо не коммунизм, не национализм, не традиционализм, а свободу Dasein'a, потому что Dasein в момент своего аутентичного экзистирования, в момент Ereignis, намного более свободен, чем индивидуум. Он и есть сущность человеческого, при этом переживаемого предельно индивидуально, только намного глубже, чем это дано индивидууму. В этом моменте истинной свободы Ereignis'a индивидуум не преодолевается извне, помещаясь в какой-то дополнительный ограничивающий сверхиндивидуальный контекст, а, наоборот, индивидуум уничтожается, преодолевается и снова утверждается (в новом качестве) через его взрыв в конкретности бытия Dasein'a.

Можно сказать так: «Хорошо, коллеги либералы, вы считаете, что есть только индивидуум. Так вот, пусть он будет. Пусть он будет брошен туда, где структуры смерти атакуют вас в полной мере. Если вы индивидуумы, замечательно, повернитесь лицом к самим себе. А повернуться лицом к самому себе — это повернуться лицом к своей высшей свободе, свободе в смерти, свободе смотреть смерти в лицо». Поэтому Dasein не заново вовлекает индивидуума в новые структуры не-свободы, как это предлагают представители классических (антилиберальных)

политических теорий, а делает *еще один шаг* в сторону нисхождения (Untergang). Если нигилизм либерализма предлагает нам путь в ничто, отлично, мы принимаем его. Но проблема в том, что либералы неправильно понимают «ничто». Это не товар, это совершенно другая вещь, это зрелая, фундаментальная, насыщенная смыслом и бытием смерть.

Соответственно, такое экзистенциальное отношение к индивидууму представляет собой подлинную деструкцию. Для нас либерализм, его взрыв и его демонтаж являются наиболее важными, потому что именно с этой идеологией мы имеем дело актуально и тотально. Мы находимся в зоне могущества либерализма, и поэтому наше восстание должно быть направлено в его сердце, не распыляясь по периферии. В сердце же либерализма стоит химера индивидуума. Самое сильное и одновременно уязвимое его место.

В то же время сведение счетов с классом, расой или с нацией представляет собой менее важную, второстепенную задачу.

Для Второй Политической Теории (социализма, марксизма) класс представляет собой более важное онтологическое явление, чем индивидуум, поэтому человек приобретает свое содержание в марксизме в зависимости от того, является ли он выразителем стихии Труда или стихии Капитала: носители Капитала предстают как представители зла, а представители Труда — добра. Это своего рода «манихейская» дуалистическая антропология. Здесь происходит отход от индивидуума и появление класса как субъекта. Основная идея заключается в том, что в процессе отчуждения (и это уже немного напоминает теорию Dasein'a), в процессе неаутентичного экзистирования складываются ложные социальные схемы, кульминацией которых является капитализм как глобальная общественно-политическая и экономическая система. Она основана на нормативе человека буржуазного (эксплуататорский класс), который воплощает в себе антропологическое зло. Ему противостоит человек пролетарский, угнетаемый и лишенный всего, кроме цепей, но являющийся носителем антропологического добра (Труд) и призванный к мировой революции.

Здесь в марксизме можно при желании увидеть определенный экзистенциальный элемент, фрагменты экзистенциальной этики, и не случайно часть марксистов были экзистенциалистами, соотносившими отчуждение в области экономики и политики и в области экзистирования. В данном случае Четвертая Политическая Теория отрицает материальный и материалистический характер объяснения человека, марксистскую метафизику, но не прекращает попыток рассмотреть марксизм с экзистенциалистской точки зрения, призывая осуществить не эксплозию справедливости, не политическую революцию как внешне социальное действие, а *имплозию справедливости*, т. е. акт обоснования именно в Dasein'e момента подлинной Революции и опроверживания отчуждения через справедливость смерти. В конечном итоге, справедлива только смерть, поскольку она подлинна и достоверна. Здесь следует говорить не о Революции для социализма, а о социализме для Революции. Это и будет означать деструкцию марксизма и избавление его от догматического постулата материальности человеческого бытия, потому что с точки зрения экзистенциального анализа это такая же абсурдность, как и духовность человеческого бытия. По Хайдеггеру, материя и дух суть метафи-

зические абстракции, которые могут быть объяснены с помощью экзистенциальной антропологии Dasein'a, но при этом никак не могут объяснить саму эту антропологию, будучи ее вторичными и третичными (а кроме того, чаще всего некорректно построенными и обоснованными) производными.

Если в случае либерализма Dasein заходит изнутри индивидуума и взрывает его через его стремление к свободе, то ликвидация (или деструкция) марксизма происходит через то же самое вхождение внутрь и взрыв его через его стремление к справедливости.

Dasein, в отличие от индивида, по-настоящему свободен и справедлив так же, как и смерть, в отличие от социализма и коммунизма. Таким образом, это не внешнее отрицание коммунизма, не критика Второй Политической Теории с позиции первой или третьей. Четвертая Политическая Теория принимает тезис справедливости, но толкует его экзистенциально. В таком случае марксистам ставится в вину как раз то, что у них произошло отчуждение их оправданного стремления к справедливости, потому что оно было изначально недостаточно продумано и недостаточно экзистенциально обосновано. Поэтому взрыв и деструкция классового подхода через экзистенциальное обращение к Dasein'у можно понимать как *имплозию справедливости*.

На вопрос о расе и народе (Volk) в национал-социализме Хайдеггер сам дал ответ в своих лекциях¹. Он говорил, что очень хорошо иметь здоровых и сильных людей, гимнастов с накаченными мышцами, которые ведут здоровый образ жизни, едят вкусную пищу. Хорошо поддерживать дисциплину и воспитывать здоровых детей. Но *как* это приближает нас к смыслу экзистирования и бытия? Вы говорите о расовой гигиене, но улучшили ли вы свою расу в экзистенциальном измерении? Неужели вы думаете, что эти марширующие гимнасты ближе к осмысленному и пробужденному экзистированию, к горизонту истинной мысли, чем малорослые, кривые и недоумочные народы, «Untermenschen», над которыми вы пытаетесь издеваться? На самом деле, идея чистоты расы — это идея дополнительного захламления мира серийно произведенными людьми, своего рода одержимость количеством и френетическим (вос)производством. Расизм — это идея расы, воспроизводящей саму себя. Но, с экзистенциалистской точки зрения, не должны быть воспроизведения самих себя — таких непробужденных и неаутентичных, по крайней мере, какими мы являемся. Воспроизводя биологический мусор, подобный нам, мы просто воспроизводим тех, кого Ницше называл «излишними». А все по-настоящему осмысленное и аутентичное воспроизводится иным — небιологическим (философским) — способом. Расизм излишен, потому что достаточно нескольких разумных людей (die Einzelne), чтобы Dasein был. Все остальное, с точки зрения Хайдеггера, картину не украшает, а только, напротив, усугубляет. В частности, ни к чему эти белокурые гимнасты «Олимпии» Рифеншталь, потому что это не что иное, как еще одна форма отчуждения, отчуждения в биологии, серийное производство новых товаров, которое к философским конструктам, к фундаментально-онтологии, к экзистенциально человеческому никакого отношения не имеет.

¹ Яснее всего тема разобрана во второй главе уже упоминавшейся нами работы: Heidegger M. Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache.

Антирасизм Четвертой Политической Теории в своем экзистенциальном аспекте предлагает не просто критиковать этот расистский момент, но предложить (вслед за Хайдеггером): «Да, хорошо, если вы хотите «чистоту расы», давайте выведем *расу Dasein'a*, расу философов. Давайте осуществим чистоту экзистирования Dasein, и это будет самое чистое, что вы только способны себе представить». Таким образом, гигиена Dasein'a и взрыв чистоты, пурификация экзистирующего процесса, и является одновременно деструкцией расового субъекта национал-социализма. Приблизительно к этому Хайдеггер и вел.

Теперь рассмотрим вопрос о Государстве в другой версии Третьей Политической Теории. Фашизм — идеология Третьего пути, которая, в своей теории (например, у Джованни Джентиле), утверждает, что высшей ценностью является Государство. Естественно, что оно мыслится здесь как некая организованная онтологическая инстанция, которая воплощает человеческое в системе социально-политического порядка. На самом деле онтологические, антропологические и космологические истоки Государства очевидны (еще у Платона), но те, кто считают, что Государство является ответом на индивидуальное, на проблему человеческого, просто перекладывают одну проблему на точно сущностно такую же инстанцию, которая в той же мере не способна ее решить. Если человек не может аутентично экзистировать, то и большое количество вместе собранных людей, организованных и делающих что-то регулярно, точно так же не сможет аутентично экзистировать в этом порядке. Для того, чтобы отнестись к Государству экзистенциально, недостаточно просто обратиться к Государству как к политически организованному целому. Как ни перекладывай неаутентично экзистирующие агломераты Dasein'a, все равно логика их совокупного функционирования будет такой же неаутентичной, как если бы речь шла о полной анархии. Государство, в данном случае, само по себе как принцип ничего экзистенциально очевидного в себе не несет, но, вместо того, чтобы просто подвергнуть (как это делали Ницше, марксисты или либералы) Государство тотальной критике (как аппарата отчуждения), можно подойти к проблеме по-другому, а именно, утвердить принцип *экзистенциального Государства*, или аутентично экзистирующего Государства, т. е. поместить Dasein не вне Государства, а точно так же взорвать идею государственности, взятую в ее истоках (в диалоге Платона «Государство» и в других его работах, а также у Аристотеля и во всей остальной политической философии), и поставить в центр не просто человека (в его старых антропологических интерпретациях), по образу которого это Государство строится, а *аутентично экзистирующий Dasein*. Таким образом, взрыв Государства через аутентичное экзистирование порождает политическое содержание Четвертой Политической Теории еще в одном измерении.

Итак, критика субъектов трех классических Политических Теорий дает нам четыре позитивных тезиса:

- свобода Dasein'a (экзистировать аутентично) как политическая цель;
- справедливость смерти как центральный социальный момент, привносящий смерть во всю совокупность социальных и экономических практик;
- чистота выведенной расы экзистенциальных философов;
- экзистирующее аутентично Государство как большой Dasein.

В заключение еще раз спросим себя: почему Четвертая Теория является Политической? Потому что в отношении всех существующих политических идеологий, всех существующих политических практик и всех следствий этих политических идеологий и практик, с которыми мы имеем дело, Четвертая Политическая Теория вступает в открытую, прямую и жесткую *конфронтацию* — как Dasein, аутентично экзистирующий, противостоит Dasein'у, экзистирующему неаутентично. Эт. е. битва за Решение, Entscheidung. Три политические идеологии (сегодня преимущественное значение имеет либерализм, как сумма Модерна и его саморазоблачение) принимают одно Решение, мы — другое, прямо противоположное. Это и есть политика в ее корнях. Отсюда вытекает все остальное.

Но важно помнить, что зона Решения — это сам Dasein. Он не может быть рассмотрен как нечто жестко отдельное: наш Dasein и их Dasein. Мы пребываем внутри одного и того же Dasein'a. «Они», по сути, одно и то же, что и «мы». «Мы» делим с «ними» общий Dasein. Поэтому нельзя сказать, что мы вне того, что происходит с человечеством, и как сторонние наблюдатели созерцаем падение современной цивилизации в бездну. Падает человек, т. е. мы сами. Если они «там», то «там» и мы, нам не укрыться в «здесь». Точнее, «там» и «здесь» — заблуждения, ложные концепты, мы все «между». Точно так же, неверно, как мы — «это», а они — «то». Мы — это, но это и они; они — то, но и мы то. Решение — вопрос экзистенциальный, он не может быть экстериоризирован. Dasein — это не трансценденция, не уход от мира, это нахождение в центре мира, это ответ на все то, что касается всех нас, поэтому нельзя воспринимать Dasein как абстракцию, как удаление. Dasein находится в центре бытия. В трех политических теориях Dasein экзистирует неаутентично. Но Dasein там есть, они и суть Dasein. Индивидуум — это тоже Dasein, только в своей изнанке, это неаутентичный Dasein. Поэтому, когда мы отбрасываем ложь или преодолеваем отчуждение, это не значит, что мы что-то отрезаем и откидываем.

Экзистенциальная политика предполагает *взрыв существующего*, обнаружение того, что в этом есть нечто другое. Это понимание того, что то, с чем мы имеем дело, есть *неаутентичное* — это понимание того, что мы имеем дело с самими собой, но взятыми в неаутентичном измерении. Речь не о чем-то далеком, речь идет о том, что есть здесь и сейчас. И, соответственно, нельзя быть аутентично экзистирующим Dasein'ом и терпеть Alltäglichkeit. Это вещи взаимоисключающие. Нельзя находиться в политике и аутентично экзистировать в ней, если эта политика построена по принципам неаутентичного экзистирования. В этом смысл экзистенциальной политики, поэтому Dasein и предложение перехода к аутентичному экзистированию есть абсолютно политическая программа. Dasein — это то, что должно быть сконструировано и утверждено в ходе утверждения Четвертой Политической Теории.

Рабочие тетради: тезисы доклада

Предварительные замечания. Быть как иметь(ся)

Быть — быть-в-наличии

Значение слова «быть» в русском. Два смысла: омонимия.

Один смысл: иметь(ся), наличествовать. ὑπάρχειν.

Подначалие и на-личие.

Вообще ἔχειν, т. е. habitus.

8-я категория.

Отсюда: иметь — по(н)имать, имя, принадлежать (кому-то), «быть» значит «быть-у-кого-то».

Слово eigene — Eig-Eignis тоже смысл «собственный», т. е. «принадлежать себе». «Сам» — обладатель.

ζῶον λόγον ἔχον. Обладание Логосом как признак человека. Акцент: не Логос, но обладание.

Benommenheit — Besessenheit. Сущность зверского — ζῶον и θηρίον.

Имение-владение

Владение=воля=волость=власть=об-ласть (=горизонт)=habitus

Не быть= не есть — несть — нет = мало (очень мало)

Быть = есть = имеется = есть много=есть достаточно = есть сколько-то

Наконец: у меня мало, у тебя много — отдай (справедливость как равенство)

«Не быть» не может вообще, может «не быть у», а значит (zero sum game) от того, у которого *нет* (=мало) переходит к тому, у которого *да* (много, достаточно).

(несть ли сие ключ к русскому марксизму?)

Быть как ... «не принадлежать», а что?

Второй смысл — строго дистинктивный — быть сущий, быть, «сый» и даже краткое причастие «сы»

Встречается в Библии в неясном (для русского языка) контексте.

Непонятно (не-о-сва-емо, не-«собственно») как «быть» и при этом «быть-не-у-кого», «не иметься»? Азь (есмь) человек — «есмь» как принадлежность «аза» к «человечу».

«Как» сущее как сущее — первая усия через вторую усию — атом (ἰδιος) через эйдос. Вот только это через ἔχειν или «проς» (пятая категория — отношения) — постигается «быть»

Но тогда «быть» — только «как» и только «связка», Copula.

Sein είναι у греков и Хайдеггера

Совершенно очевидно, что у Хайдеггера и греков есть какой-то иной смысл «быть», совсем «не-русский».

Он не связан с «собственностью», «обладанием», «быть-у-кого».

Сущее — ὂν / εἶναι / οὐσία / ἔστιν и т. д. значат нечто иное.

Совершенно очевидно у Платона в его рассуждениях о вечности: ἐστὶν мыслится и интерпретируется как «т. е. есть (всегда)» и подчеркнуто «есть» не как копула, а как-то еще. Как? Для греков было очевидно. И ὑπάρχειν есть нечто радикально отличное.

Соответственно, у Хайдеггера в центре греческий смысл.

Da-Sein здесь есть Sein, который восходит к греческому значению.

Гипотеза о третьей (индоевропейской по Дюмезилу) функции русских — онтологический ноكتюрн.

Третья функция — грихаспати, домовладелец, «домостроец», «ван» Эдды, землероб.

Он имеет дело с имуществом. Бытие как имущество. Ему при-над-лежит, но(!) и он при-над-лежит (кому-то/чему-то).

Сам «Бог» — этимологически «на-личие», «на-гуж-енность» — одно-коренное слово «багаж».

Философия «тяжести» массы/ *о́υκος* — фантазмы (Плотин).

В таком случае: «быть как иметься», «быть-у-кого-то» обосновано.

Онтологическая предикация и режимы — *онтологический ноктюрн*

А у греков/немцев? онтологический диурн: обоюдоострое бытие

Битва как среда.

Быть=биться.

Быть=жить перед лицом смерти (которая «вот»).

Делить — Логос как диайресис.

Свет и тьма: свет напрямую (неопосредовано) сталкивается с тьмой.

Совершенно иное «быть» — здесь ехать навстречу смерти.

Движение на врага или ужас бегства.

Атака и бегство: всякий раз на кого/отчего?

На/от смерти.

Но и смерть понимается не как «мало» а как «не-быть» — как обратная сторона быть, изнанка «быть».

Онтология диурна.

Что является «собственным» в момент боя?

Вспышка, эллампис.

Не масса, не иметься, не технэ.

Это объясняет нам корневую онтологию «вот-бытия» у Хайдеггера.

Dasein строится по умолчанию на диурнической онтологии — «Sein» здесь боевая вспышка, диайрезис, Логос пилы, меча, ножа, лезвия.

Бытие остро — обоюдоостро — оно режет.

Оно вырезает.

Оно вырезает сущее из зоны не-сущего, выхватывает момент войны из поля смерти.

Этот момент радикально *конечен*.

Бесконечен (цикличен) землепашец — длится в детях, семье, труде, принадлежности, связности ночного — длящегося/непрерывного — бытия.

Воин конечен — он всегда *есть* на грани *нет*, поэтому он *не имеется*.

Для него имеет значение оппозиция между быть и иметь, быть — это быть в бою, т. е. к смерти.

Смерть открывается как явление, вторая функция.

Смертными являются только воины (ваны бессмертны).

Усилие русского для философии: твердая соль/Ночь атакует

Движение к философии — это движение от русского.

Это движение к войне, к несвойственным нам со-стояниям.

Dasein в нас дан как соль, растворенная в воде: он есть как растворенное с массой (имеющегося) свойство.

Но: философия (Хайдеггера) оперирует с солью как с твердым телом, как с кристаллом.

Филологическая семантическая эмиграция/отрыв от корней.

Вступление в онтологию есть вступление в зону опасности.

Это потлач/упразднение имущества, развеивание фантазма массы и вторжение в зону света — световых эйдосов.

Мыслить имуществом — мыслить сумеречно, в сумерках — полусвет/полутьма.

Мыслить философски — онтологически — мыслить, проснувшись, в свете, которому грозит тьма, в дне — на горизонте которого стоит Ночь. И она приближается.

Ночь атакует. Она все ближе и ближе...

Часть 1. Обнаружить Dasein

Dasein как Da-Sein и как Da-Seyn

Экзистенциэли и Экзистенциали.

Перечень Экзистенциалей по «Sein und Zeit».

Прорыв к Dasein в «Sein und Zeit».

Переосмысление Dasein в Seynsgeschichtliche — Denken.

Da — Dasein'a.

Menschsein и Dasein.

Dasein как опыт. Прорваться к Dasein'у

Конечность Dasein'a.

Где? Dasein'a.

Как? Dasein'a.

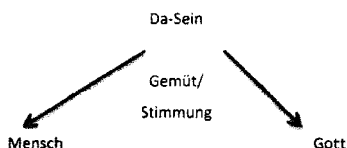
Конструирование Dasein'a.

Dasein как Задание.

Dasein и недвойственность (адвайтичность/абхеда/Тантра)

Недвойственность: не субъект/не объект.

Недвойственность: не человек/не Бог -



Недвойственность: аутентичный и неаутентичный режим (Selbst/das Man).

Недвойственность: множества и отдельные (единичные).

Недвойственность: собственное время и вечное возвращение одного и того же (недвойственная темпоральность Dasein).

Часть 2. Помыслить Смерть

Функция Смерти. «Бытие-к-Смерти»

Смерть как содержание. Смерть как собственное (неотчуждаемое).

Против метафизики Смерти: понятие Открытой Смерти.

Смерть и ее форма. Морфология Смерти.

Танец Смерти

Что значит Macabre?

Где Смерти? (Экзистенциальный анализ кладбища: поле боя, одр, бойня, свалка).

Кто Смерти? (Зазель / Ангел Грозный).

Смерть в метафизике: данность.

Отчужденность Смерти.

Два понимания «Ничто».

Проекция жизни на «ту сторону» (критика Ницше «стремящихся в по-
тусторонние миры»).

Смерть как объект.

Смерть как товар.

Смерть в фундаменталь-онтологии: задание

Untergang.

Начало и Untergang.

Бог Сокрытия и Богиня Нисхождения (неизвестная история).

4 конца человечества и 4 отношения к смерти.

Леволлиберальный нигилизм (смертельный враг культуры);

Смерть заходит сзади (пассивная эвфемизация, транспозиция этого, вечное возвращение);

Противиться смерти, консервативный витализм, религия/сотериология;

Шаг в Смерть, на один шаг дальше (другое Начало/ Ereignis/Последний Бог).

Смерть как главный политический и философский аргумент

Неизбежный триумф 4ПТ в силу фактора смерти.

Ненаучность бессмертия.

Смерть как основа научного знания и пьедестал Святой Софии.

Академичность смерти (эвиденциальность, остенсивность, неопровержимость).

Только смерть делает науку научной.

Смерть как политический аргумент: смерть в политическом дискурсе.

Проблема Смертности Бога

Фундаментальность опыта Смерти для полноты Божественности.

Ангелы Христа и эксплозия Смерти в гнозисе Валентина.

Смерть Бога в христианстве, мистериях, у Ницше.

Часть 3. Подвергнуть деструкции типы метафизической антропологии

Критика трихотомии и дихотомии традиционной антропологии

Критика тела.

Критика души.

Критика духа.

Критика ens creatum

Dasein нетварен и неделим.

Dasein фактичен.

Критика субъекта

Dasein не внутри (равно как и не снаружи).

Dasein как граница.

Dasein как траект.

Dasein как конъект (sym-keimenon — συγκεῖμενον).

Критика индивидуума (антропология либерализма)

Индивид как метафизический конструктор: воздействие полла (материя/ὅλη) на относительный ἐν.

πρώτη οὐσία и δεύτερα οὐσία.

Индивид=идиот (ἰδιος).

Свобода: протэ или деутера?

Индивид как оппозиция личности (прозопон, персоне).

Dasein как имплозия индивидуума.

Dasein как свобода.

Критика класса (антропология марксизма)

Индивидуум и овеществление в классе.

Machenschaft.

Производство (базис) и пойнэзис.

Имплозия справедливости.

Основание (Gründung) Dasein'a как момент Революции и опрокидывание отчуждения.

Справедливость Смерти.

Критика расы (антропология национал-социализма)

Раса и зоон.

Одержимость расой/одержимость расы.

«Излишние» (Ф. Ницше).

Раса и отчуждение Dasein'a.

Иерархия рас как биологизм+Machenschaft.

Раса как культура (Логос).

Dasein и раса.

О чистоте Dasein'a.

Вопрос о Государстве/народе/культуре (антропология Третьего пути — фашизм/КР/völkisch)

Метафизические основы Государства.

Антропологические основы Государства.

Фундаменталь-антропология.

Открытый вопрос о множественности Dasein'ов.

Глава 7. О Dasein'-е-Правителе¹

Экзистенциальная география: пробужденность культур

В понятии Dasein есть пространственная составляющая. Da-Sein — это бытие (Sein), которое локализовано вот, вот-здесь (Da). Немецкое указательное местоимение Da — это указание места, которое находится *между* hier и dort, между *здесь* и *там*. Это промежуточное место, на которое указывает местоимение места Da, может быть осмыслено в его соотношении с бытием, как это понимает Хайдеггер. И это Da сам Хайдеггер определяет следующим понятием — место Dasein, место Sein. Он его определяет как das Offene, т. е., «открытое»: Da = Offene (в Dasein). Мы можем говорить о существовании такого явления, как *открытое место* (в онтологическом и антропологическом смыслах). Da становится не обычным словом, а *философским словом* — как место, как открытость. Но открытость *чего* и открытость *чему*? Открытость бытия и открытость бытию, поскольку мы говорим об общей неразрывной экзистенции Dasein'a.

Обратим внимание на пространственное измерение в Dasein'-е, потому что здесь есть онтологическое понятие Sein, которое заложено внутри Dasein'a, и есть пространственное — Da. Соответственно, если мы обратим внимание на это Da Dasein'a, то можно сделать следующий шаг — сформулировать концепцию *экзистенциального места* или *экзистенциального пространства*. Представим карту мира — географическую, где отмечены высоты и низины, моря и континенты; политическую, где показаны границы национальных Государств; геополитическую, фиксирующую цивилизации Суши и Моря и структуру их противостояния. Параллельно этому можно начертить и *экзистенциальную карту мира*, осуществив *экзистенциальный mapping*². Слово mapping образовано от английского «to map» и означает «расчерчивание какого-то пространства на области, зоны, регионы, сектора, фигуры». Экзистенциальный mapping будет представлять собой географическую карту мира как пространства мест бытия — *экзистирующих мест*. Это будет картой Dasein'ов.

Цивилизация³, определяемая на основании различных критериев, может быть описана и с экзистенциальной точки зрения. Таким образом, мы получаем понятие *экзистенциального анализа цивилизации*. Это значит: понимание цивилизации как места Dasein'a, как его Da, как экзистенциального пространства, где проявляет себя бытие (Sein), как зона открытости по отношению к бытию. Если мы осуществили такую цепочку соотнесений и соответствий между Da Dasein'a (эк-

¹ Выступление на семинаре ЦКИ, посвященном Четвертой Политической Теории. 2013.

² Решению этой задачи посвящено наше пятитомное исследование: Дугин А. Г. Ноомагия: В 5 т. М.: Академический проект, 2014.

³ Под «цивилизацией» мы имеем в виду общее понятие, не противопоставленное культуре (как у Шпенглера), но почти совпадающее с ней. Для нас цивилизация = культура (О. Шпенглер) = пайдеума (Л. Фробениус) = культурно-исторический тип (Н. Данилевский) = социокультурная система (П. Сорокин).

зистенциальным пространством) и связали это с цивилизацией, то мы можем теперь применить к цивилизации тот самый критерий, который Хайдеггер применяет в базовой аналитике Dasein'a: Dasein может экзистировать в двух режимах — *eigene* (аутентично) и *uneigene* (неаутентично). Dasein в его Selbst *есть* он сам, и будучи самим собой, он экзистирует аутентично; но эти моменты пробуждения редки и исключительны. Но тот же Dasein одновременно и чаще всего экзистирует не как он сам, но противореча самому себе, как «кто-то другой вместо него», как das Man, и тогда он не есть, но тем не менее, и аутентично экзистирующий и неаутентично экзистирующий — это один и тот же Dasein, а не два разных. Один и тот же Dasein может экзистировать аутентично и неаутентично. Соответственно, мы можем сказать, что цивилизация способна существовать и как *место, открытое* своему бытию, и как *место закрытое ему*. Это значит, что в самой природе цивилизации заложена возможность существовать аутентично и неаутентично. Поскольку Хайдеггер описывает аутентичное существование Dasein'a через понятие пробуждения, мы можем перенести это на цивилизацию (= культурное пространство) и заключить, что она может находиться в состоянии пробужденности к самой себе, и может быть в состоянии сна. Таким образом, мы вводим в культурологию экзистенциальный mapping и понятия «аутентично экзистирующей культуры» и «неаутентично экзистирующей культуры». Цивилизация (культура) как место может быть открыто своему бытию, обращаясь к нему лицом и открывая его, а может закрыться для него же, повернувшись к нему спиной; в этом случае цивилизация проявляет не саму себя, не свой Dasein, а его симулякр, неаутентичную копию.

Можно ввести понятие *la cultura del risveglio* (по аналогии с книгой Юлиуса Эволы «La dottrina del risveglio»¹), что означает «культура пробуждения» или «пробужденная культура». Каждая культура в рамках этой экзистенциальной карты мира или экзистенциального mapping'a может рассматриваться в двух режимах. Мы берем, например, греческую культуру, исламскую культуру, европейскую культуру, индийскую культуру, китайскую культуру, японскую культуру, русскую культуру и т. д., и пока еще не знаем, экзистирует ли она аутентично или неаутентично. Но мы уже можем очертить ее приблизительные экзистенциальные границы: вот это — место русской культуры, вот это — место европейской, индийской культуры и т. д. Это первое действие mapping'a, оно набрасывает границы цивилизаций, которые, в отличие от государственных границ, намного более сложны по своей структуре (например, они бывают не линиями, но полосами, обладают свойством пористости и т. д.). Но если культуру (цивилизацию) понимать экзистенциально, то после фиксации ее пространстваного Да мы можем поставить вопрос о том, в каком режиме экзистирует эта культура — аутентично или неаутентично. Таким образом, понятие «пробужденности культуры» (или «культуры пробуждения») становится критерием экзистенциальной культурологии, а впоследствии и экзистенциальной политологии.

¹ Evola J. La dottrina del risveglio, saggio sull'ascesi buddhista. Bari: Laterza; Giuseppe & figli, 1943.

Концепция κλῆρος

Прокл в первой его части своего «Комментария к «Тимею»¹ рассуждает о сакральной структуре пространства и задумывается над следующим моментом: почему в некоторых мифах и преданиях рассказывается, что какой-то город дан в удел (κλῆρος), например, Афине, а затем той же Афине был дан другой удел (например, Саис, где, согласно Платону, ее почитали как Изиду), а прежний удел перешел какому-то другому богу. Прокл ставит вопрос: как через понятие κλῆρος (удел, жребий) бог соотносится с местом, пространством. Это дает Проклу основание для развития эйдетической модели осмысления структуры *божественности пространства*. Все точки пространства, все его места распределены между различными духовными сущностями, даны им в удел. Пространство мира в целом есть непрерывное покрывало из уделов богов и иных высших сущностей. При этом одни места отданы низшим божествам и духам, другие — высшим, самые избранные — главным, олимпийским. Все места распределены по лестнице эйдетической иерархии, уходящей в миры богов и идей.

По Проклу, эта иерархия приблизительно такова: один бог «равен» ста ангелам, один ангел — ста даймонам (δαίμων), один даймон (δαίμων) — ста людям. Получается, что существует вертикальная божественная пирамида, которая сходится к световым идеям, пребывающих в Мировом Уме, νοῦς, над которыми правит алофатическое ἕν, Единое. Именно к Единому и восходят генадически «струи» абсолютного и исходят из него, доходя вплоть до низшего онтологического и космологического уровней, которые и есть пространство, места. Низшее место в космосе дается кому-то из даймонов (δαίμων, в нейтральном значении — «бог низшей категории») — даймону леса, даймону долины, даймону гор, даймону села, даймону племени или небольшого отряда и т. д. В подчинении у даймонов могут быть духи (если речь идет о природных «диких» местах), а могут быть люди (коллективно составляющие место эпифании даймона). Даймон (δαίμων) курирует обычные места и территории, богам же в удел (κλῆρος) даются некоторые особые избранные точки, где и строятся храмы, столицы, великие духовные центры.

Прокл начинает рассуждать о том, как и почему *вечному* богу дается в удел (κλῆρος) *временное* место, и как можно соотнести вечность бога с временностью и переменчивостью подлунного мира. Он подходит к тому, что на самом деле есть два места, два топоса. Одно место является отданным тому или иному богу, той или иной духовной сущности, тому или иному ангелу или даймону — навсегда. И это же самое место может иметь и свое временное бытие. Таким образом, любой топос (местность, страна, континент) может быть рассмотрен с двух точек зрения: как постоянный удел (κλῆρος) духовной сущности и как нечто изменяющееся, переходящее от одного господина, «хозяина» к другому. Постепенно Прокл подходит к фундаментальной интуиции о том, что место *экзистировать* само. Нет такого места, которое не было бы опекаемо даймоном, ангелом или даже богом. Соответственно, все места имеют «эйдетических хозяев», но экзистировать эти места в отношении своих «эйдетических хозяев» двумя способами. Они могут быть *открыты* к своим господам, т. е. выражать, проявлять, обнаруживать бога (ангела,

¹ Прокл. Комментарий к «Тимею». М.: ГЛК, 2012.

даймона), служить пространством его эпифании, а могут не выражать, не обнаруживать и не проявлять. Отсюда вытекает представление о ложном экзистировании места. *ψεύδος* — «ложное» означает также «сокрытость», «закрытость» (*Bergung*). Ложь противоположна истине, *ἀλήθεια*, которую Хайдеггер толкует как «несокрытость», «открытость». Применительно к месту это дает понятие лже-места и истинного места. При этом оба места — ложное и истинное — это одно и то же место. Важно понять, что значит истинность (открытость) и ложность (сокрытость) места. Открытость есть выражение местом своей эйдетической сущности. Сокрытость — отказ от выражения этой сущности, ее вуалирование, ее припрятывание, такое действие или состояние, когда сущность превращается в закопанный клад. Сущность же места есть его экзистирование как печати или последней границы того, что Прокл называл «исхождением» (*πρόδος*). Из мира начал (Мирового Ума) исходит эйдетический луч и опускается все ниже и ниже, пока не дойдет до низшей возможной точки — на самой границе с материей. Эта точка и есть место, как низший срез исходящего с Небес луча. Сущность места — это его принадлежность вертикали. Эта принадлежность вертикали конституирует «эйдетического хозяина», чьим уделом служит место. Когда место открывает своего «эйдетического хозяина», обнаруживает его, оно становится истинным местом и начинает экзистировать аутентично. Если место открыто, пробуждено, то в нем бог, ангел или демон являют себя с наглядностью. Это место эпифании. Если оно закрыто, то «эйдетический хозяин» скрывается, поворачивается спиной, прячется. Это место апофании. Всякое мест. е. одновременно место эпифании и апофании, явления и сокрытия. Одно и то же место способно быть истинным и ложным. Одно и то же место может быть выражением самого себя и может быть выражением своей противоположности. И это весьма близко к Хайдеггеру и его пониманию *Da Dasein'a*, которое может экзистировать аутентично и неаутентично. Любая точка пространства, по Проклу, есть *κλῆρος*, т. е. предел исхождения (*πρόδος*), и одновременно форма проявления духовной сущности более или менее высокого порядка.

У неоплатоников тема исхождения, *πρόδος*, тесно связывалась с темой возврата, *ἐπιστροφή*. Мест. е. предел исхождения (нисхождения) и, следовательно, точка, с которой начинается возврат (восхождение). Исхождение, становясь явным, т. е. обнаруживая присутствие «эйдетического хозяина», подталкивает к возвращению. В этом есть судьба места, его дестинация, его смысл и миссия. Вертикальная эйдетическая ось, упирающаяся в место, есть тот момент, который это место конституирует. Пробужденность места (*κλῆρος*) означает его ориентацию на возврат; такое истинное место, экзистирующее аутентично, не просто напоминает о возврате, но приглашает к нему. Неистинное место, напротив, воплощает в себе промедление, откладывание возврата (*ἐπιστροφή*) и в пределе — препятствие для него. Неаутентично экзистирующее место улавливает, приковывает, замораживает, заставляет окаменеть и каменеет само. Оно ничего не являет, ни о чем не сообщает, не живет и не дает жить. Оно клейко, т. к. заставляет забыть о возвращении; его «эйдетический хозяин» продолжает излучать могущество исхождения, *πρόδος*, даже тогда, когда оно логически достигло предела. Это порождает инерцию нисхождения *ниже* установленной черты, мерой которой и является само наличие

места, само место. Но так как ниже пути нет, мощь исхождения вдавливает место само в себя, наделяет его тяжестью, гравитацией, происходящей из творческого выброса Мировым Умом эйдетических лучей из себя самого. Эти лучи охлаждаются и меркнут, достигая линии предела. Не в силах проникнуть ниже этого предела (места), они все же пытаются это сделать, превращая место из точки начала возврата в точку промедления, *nach nicht*. В этом состоит внутренняя диалектика пространства.

Эта неоплатоническая теория эйдетической географии, в свою очередь, обосновывает экзистенциальный mapping глубокой философской системой.

Дух-хозяин и тюрко-монгольский (евразийский) феодализм

Тема «эйдетического хозяина» в пространстве Евразии, преимущественно среди тюрко-монгольского населения, а также у некоторых финно-угорских племен (черемисы) и у великороссов, исследуется в важной статье Е. Лот-Фалька «Понятие собственности и духи-хозяева в Сибири»¹. В ней даются важные указания для понимания связи собственности (*Eigenschaft*), откуда хайдеггеровская аутентичность применительно к экзистированию, и места. Лот-Фальк показывает, что в пространстве Северо-Восточной Евразии существовала устойчивая идея о том, что любое пространство (леса, степи, гор, реки, ручья и т. д.) имеет своего «хозяина», т. е. природный мир представляет собой феодальную Империю, где каждый феодал и все вещи, к нему относящиеся (растения, животные, люди и т. д.), находятся в ведении той или иной духовной сущности. Эта дистрибуция территорий между духами осмысливается как система вассальной зависимости — низшие духи зависят от высших. Более того, представление о Господине Неба, Тэнгри, и Господине Преисподней Эрлик-хане, делает всю иерархию дуальной, подобно двум треугольникам — один вершиной вверх, другой вниз. Получается суперпозиция двух Империй духов-хозяев. Тюрко-монгольское предание сообщает о падении Эрлик-хана с Неба, когда духи, следовавшие за ним, падают на землю в то или иное место (лес, дом, реку и т. д.), превращаясь в духов-хозяев земли и подземного мира. Небесные духи также делят области Неба и воздуха. Любая зона пространства, таким образом, кому-то принадлежит, и этот «кто-то» имеет ее в своей собственности. Аутентичным (собственным — *eigen*) место становится тогда, когда явлен его собственник, дух-хозяин.

Лот-Фальк обращает внимание на то, что название духа-хозяина в тюркских и монгольских языках, а также у черемисов, эвенков и русских, остается принципиально неизменным и так или иначе созвучно с вариациями: монгольское *ājā*, бурятское *ižin, ižen, iyin, āžān, ācān, āzi*, калмыкское *edzen, ezen, ezn*, манджурское *ejen, ezen, esen*, тунгусское *eden, ejen, ādian, ežan*, древне-тюркское *idi*, якутское *ičči*, черемисское *iya, oza* и т. д. Русское слово «хозяин», по Фасмеру, заимствовано из чувашского *хожа, хуза* (хозяин), татарского *хожа* (учитель, хозяин, старец), что снова отсылает нас к тому же корню. Поэтому слово «хозяин» в значении «дух-хозяин», что мы и вкладываем в понятие «эйдетический хозяин», является фунда-

¹ *Lo-Falk E. Der Eigentumsbegriff und die Herren-Geister in Sibirien // Mühlmann W.E., Müller E.W. (herausgeb.) Kulturanthropologie. Köln; Berlin: Kiepenheuer & Witsch, 1966. S. 196–217.*

ментальном концептом евразийской ойкумены и внятен самым разным народам, ее населяющим.

Связь с тюркско-монгольским культурным кругом заставляет предполагать кочевую основу этого представления о владении территориями. Это подтверждается также этимологией латинского слова *feudum*, «феод», земли, даваемые сюзереном своему вассалу. Оно образовано от германского **fehu* (стадо, овца) и далее от праиндоевропейского **reku-* (скот, овца), что явно указывает на скотоводческие истоки самого термина. Как пастух управляет стадом, состоящим из живых существ, так и дух-хозяин управляет живым и подвижным пространством, данным ему в удел его духом-сюзереном.

Здесь можно сделать одно важное этносоциологическое¹ замечание. Понятие «дух-хозяин» встречается в Евразии как у кочевников, так и у архаических обществ охотников и собирателей (например, эвенки), а равно и у земледельцев. Если мы возьмем только охотников, собирателей и земледельцев, то увидим, что социальная стратификация в этих обществах незначительна и феодальной системы в полном смысле нет. Вместе с тем понимание пространства как территории, имеющей своего хозяина, напротив, составляет постоянный мотив таких обществ. Следовательно, в этом случае мы имеем дело с *феодализмом духов*, с Империей духов-хозяев, управляющих разными топосами — природными и культурными (для охотников-собирателей различия между природой и культурой вообще нет). В мире эти архаические общества видят ту социополитическую систему, которая в их обществе отсутствует, а институт собственности в таком случае приобретает его исконное и изначальное значение: нахождение под властью духа, экзистирование в качестве топоса эпифании. Люди оказываются внутри духовной Империи, взаимодействуя с ее иерархиями — поднося дары, соблюдая правила и законы (леса, реки, гор, степей и т. д.), платя налоги в форме жертвоприношений и т. д.

При возникновении Государства или прото-Государства происходит подчинение кочевниками оседлых обществ или покорение обществ охотников-собирателей. В этом случае духовный феодализм превращается в обычный феодализм, и аристократический слой воинов-кочевников становится зримым выражением духов-хозяев. Отныне жертвы (дань, налоги) приносятся конкретным людям — элите; элита же распределяет земли и владения. Но в сознании архаических слоев вставшая на место духов-хозяев кочевая элита продолжает быть сакральной, на чем и строится кастовая система, приписывающая высшим кастам духовные и подчас божественные свойства.

Если теперь обратиться к экономической теории «философии хозяйства» о. Сергия Булгакова, призывавшего рассмотреть само хозяйство и процесс хозяйствования как социологическую, духовную практику, можно провести неожиданную параллель между этим призывом одухотворения и сакрализации бытовой деятельности и функции духов-хозяев в евразийском (духовном) феодализме. В этом случае Булгаков предлагает осознанно взять на себя роль «эйдетических хозяев» места, т. е. вступить с пространством и всем его содержимым в особые духовные отношения. София же здесь может пониматься как высший царствующий

¹ Подробнее см.: Дугин А. Г. Этносоциология.

дух, глава небесной иерархии — восходящей пирамиды хозяев места, как Императрица евразийской феодальной Империи.

География пробуждения у Сухраварди (Ишрак)

Сухраварди говорит о существовании метафизического Востока и метафизического Запада. Что такое метафизический Восток (Ишрак) и метафизический Запад? Это экзистенциальные места, причем места, которые, с точки зрения физической географии, могут находиться в одной и той же точке. В каждой точке мира, в каждой точке пространства есть Восток и Запад.

Философия Ишрак, основанная Сухраварди, — это философия Востока. Она и есть радикальная ориентация на метафизический Восток. Согласно Сухраварди, существует Восток и Запад вещей или иначе Восток и Запад топосов, мест. Запад, с точки зрения Сухраварди, определяется метафорой западного *изгнания*, т. е. отчуждения, перехода вещи или существа от подлинного бытия к неподлинному. Это изгнание в ложное, в *ψεύδος*. Запад есть метафора изгнания; всякое изгнание ориентировано на Запад. Понятие *изгнание* семантически первичнее, чем географическое содержание понятия *Запад*. Запад есть Запад, *потому что* он есть место изгнания.

А Восток и путь на Восток — это путь назад, путь возвращения к истокам, путь к сущности, истине, *ἀλήθεια*. Соответственно, как в Псалтыре (Пс. 102) сказано: «Елико *отстоят* востокцы от запад, удалил есть от нас беззакония наша», Восток и Запад — это максимально возможная форма отстояния друг от друга двух (онтологических) полюсов. Для Сухраварди Восток и Запад суть альтернативы, два крайних полюса. Но при этом, будучи полярными и предельно далеко отстоящими друг от друга полюсами, Восток и Запад Сухраварди — это не две точки, но одна и та же точка. Восток вещей и Запад вещей находятся в одном и том же месте, топосе. Если это место экзистирует аутентично, то это *точка Востока*. Если это место экзистирует неаутентично, оно является лже-местом; все непробужденное есть *точка Запада*. Существуют лже-страны и истинные страны, лже-культуры и истинные культуры, при этом это не две различные страны, культуры и т. д., а одна и та же стран, культура, экзистирующие в двух режимах. Согласно метафизической географии Ишрака, Запад — это не то, что находится к западу от нас, а Восток — не то, что находится к востоку. И Запад и Восток находятся *здесь и сейчас*. Экзистирует ли Dasein аутентично или нет, зависит от того, находимся ли мы на Востоке вещей или на Западе. Само место и находящееся в этом месте бытие определяют свою онтологическую локализацию путем пробуждения или непробуждения. Всякий, кто пребывает на Западе, находится в невежестве и в заблуждении. Всякий, кто пребывает на Востоке, находится в пробуждении и процессе возвращения к своим собственным световым истокам. Поэтому Запад есть фундаментальная метафора лжи. Это не географическое понятие, это понятие онтологическое, гносеологическое, метафизическое.

Т. е., что такое Запад? Это абсолютное зло, это материя, это ложь, это отчуждение. Запад как концепт (для Сухраварди).

Что такое Восток? Это свет, восход. Запад — это спуск, запад, упадок, нисхождение, *πρόδος*. Восток — это *ἐπιστροφή*, восход, возвращение, подъем.

Таким образом, любой топос мира, любая вещь находится в *центре, между* Востоком и Западом. И в этом состоит смысл ее исторического бытия, ее свобода и ее открытость к выбору. Прокл, описывая борьбу афинян с атлантами¹, подчеркивал, что атланты по отношению к Греции располагались на Западе, а это значит, что они пребывали в *ложном* месте, потому что Запад — это *место лжи*. То, что находится за пределами Геркулесовых столбов (Columnae Herculis), за Гибралтарским проливом, согласно сакральной географии греков — место самого худшего. Атланты трактуются Проклом негативно в силу того места, которое они занимают, т. к. именно место имеет значение и диктует основное содержание того и тех, кто это место занимает.

К востоку от Греции лежал Иран, с которым греки часто сражались. Метафизическая находка Прокла состоит в том, что он говорит: на самом деле, важен именно *центр*; и именно Греция находится в центре — между Западом и Востоком. Можно сказать, что Прокл был первым «евразийцем», он утверждал, что Греция находится в центре, это не Восток и не Запад или иначе, это и Восток, и Запад — место, которое может экзистировать по-западному, и тогда оно переходит в западное изгнание, подвергается атлантическому нашествию, но может экзистировать аутентично, тогда это срединное место само становится Востоком. Оно не движется на Восток, не захватывается Востоком, а само становится собственным Востоком, собственным Orient'ом.

Говоря о символизме Афин, Прокл приводит миф о происхождении афинян, который был для греков общим местом. Миф утверждал, что подземный бог Гефест возжелал богиню Афину. Будучи девственной, богиня Афина не обращала внимания не только на Гефеста, но и вообще ни на мужчин, ни на женщин. Она обращала внимание только на войну за справедливость и на мудрость, поскольку была богиней мудрости и войны одновременно. Гефесту ничего не оставалось, как наблюдать издали, возжелав Афину, и когда его вожеление достигло пика, он не смог сдержаться и излил семя на Землю, оплодотворив ее. Поскольку в этот экстатический момент он созерцал Афину и всей душой тянулся именно к ней, соответственно, в его формообразующем семенном начале сохранился ее образ. Гефест был творцом форм. Его семя попало в землю, и земля породила афинян, изначальных жителей Аттики, которые, таким образом, представляли собой триадическую антропологическую структуру:

- в афинянинах отражается образ недоступной и неприкосновенной девственной богини Афины — это их высший горизонт, потому что их предки были зачаты в момент любви к прекрасной небесной воинственной мудрости, — по Проклу, афиняне до сего времени несут на себе отпечаток богини-Воительницы: они умны, прилежат философии, воинственны, божественны;

- одновременно у них есть конкретная душевная форма, приданная им демиургом Гефестом, который был мастером создания разных инструментов; поэтому афиняне техничны, искусны в ремеслах и вообще телесны, т. к. телесную форму придал им именно Гефест;

- и афиняне патриоты, горячо любящие свою землю, Аттику, потому что она их родила, земля — их мать.

¹ Прокл. Комментарии к «Тимею».

Любящие землю, ловкие ремесленники, запечатленные знаком божественной мудрой воинственной богини — вот кто такие афиняне. По Проклу, это самая чистая, совершенная и интегральная, синтетическая антропология, которую можно себе представить: и патриоты, связанные с землей, и четко оформленные аппараты, идеально приспособленные для занятия ремеслами и ведения политической деятельности, и одновременно прирожденные философы, опечатанные чистотой, мудростью и бесстрашием богини Афины, именуемой «Теонойей», Мыслью Бога, Божественной Мыслью.

А кто такие предки атлантов? Это титаны, сброшенные в Тартар. Они материальны, находчивы, хитры, обладают колоссальным могуществом, но им не хватает самого главного — *божественного отпечатка Афины*. Они отличаются тем, что представляют собой худшую серию эйдетического исхождения (πρόδος). Лучшая серия распространяется на Афины как *место* богини. Обратим внимание на Dasein, Да — это город Афины, а Sein — это ее, Афины, бытие. В Афинах находится ее присутствие: это ее Парфенон, это ее храм, это ее Да, место ее теофании (эпифании). Афина экзистирует через Аттику, через город, посвященный ей. И, соответственно, афиняне являются ею самой, принадлежа ей, являясь ее собственностью: их существование — ее существование. Если они обращаются к себе, то они истинные афиняне, т. е. настоящая собственность Афины. Как лже-афиняне они не принадлежат ни себе, ни Афин; тогда они воплощают в себе жест божественного сокрытия. Если из афинянина вычесть эпифаническую идентичность, выраженную в том, что он есть собственность Афины, остается частное лицо, пустая особь, часть без целого, автономный индивидуум, т. е. по-гречески «идиот» (ἰδιώτης).

А над Атлантидой правят цари-титаны, они тоже онтологически основательнее, чем люди: они серьезны, фундаментальны, но они производят другие формы, другие души, их стиль иной, их господство — иное. И поэтому в Гибралтарском проливе, отделяющем Средиземное море от Атлантического океана, находятся два Геркулесовых столба, на которых некогда было написано «Nec plus ultra» (лат. «Не дальше пределов», «Дальше некуда»). И эта эгида на Геркулесовых столбах как раз утверждала: здесь кончается *лучшее, афинское, олимпийское, божественное*, и начинается *худшее, атлантическое, титаническое, хтоническое*. Туда нельзя было ступить уважающему себя греку, за пределами этих столбов располагалась область ада.

Этот символ сегодня мы все знаем — это символ американского доллара: два столба, вокруг которых эгида. Но в американском гербе было стерто слово «пес». Там написано «plus ultra», т. е. «дальше, за столбы», «дальше можно и нужно». Соответственно, это символ атлантизма, титанизма, материальной цивилизации, помещенный на экзистенциальный Запад. Это царство титанов. Призыв к преодолению пределов, меры, порядка, нормы — это метафизическая программа титанизма, осознанное выражение «чрезмерности», ὑβρις, основной принципиальной черты титанов.

А Средиземноморье, Евразия, центр, Греция и все ее исторические излучения — это место богов, место Афины. Так, у Прокла идея мифологического центра эйдетической цепи приобретает пространственно-географический характер и тоже может быть включена в тот экзистенциальный mapping, в ту цивилизационную экзистенциальную карту, о которой мы говорим.

Дуэнде (duende) Гарсиа Лорки

Теперь можно обратиться к тому, как эту фундаментальную онтологию пространства осознает и отражает современная культура. Я хотел бы обратить ваше внимание на лекцию великого испанского поэта Федерико Гарсиа Лорки, прочитанную им в Буэнос-Айресе в 1930-е гг.¹ Она называлась «Теория и игра дуэнде» (*Teoría y juego del duende*)². Лорка вводит термин «duende», который имеет в испанском языке два значения: *господин* и *дух*, господствующий над каким-то местом (т. е., собственно, наш «эйдетический хозяин»). Duende — это дух места.

Как сам Лорка определяет, что это такое? Он говорит, что когда мы смотрим танец фламенко, то в определенный момент наступает короткая пауза — прежде, чем женщина начинает танцевать, она на мгновение замирает. Смысл танца не столько в том, как она его танцует, а в том мгновении, которое *отделяет* обычное состояние и состояние танца. В этот момент танцовщица вытягивается, как гончая собака, вдоль неведомой экзистенциальной оси. Она преобразается, изменяется, с ней происходит что-то невыразимое, что заставляет грубых, жестких владельцев коров, виноградников, мясников, тореадоров и грабителей в антураже заброшенного провинциального испанского городка превратиться в жрецов Диониса. Теперь эти разделыватели туш, прижимистые и материально озабоченные крестьяне, искатели приключений и убийцы быков на потребу публики превращаются в совершенно иную группу — мистов, иератических вакхантов, тирсоносцев, жрецов умирающего и воскресающего бога. И вместе с этим все преобразается и замирает — грубые, пьяные, неопрятные, бедные и ничтожные созерцатели зрелища фламенко преобразаются во мгновенье ока. Начинается нечто, не поддающееся рациональному объяснению.

Лорка, который много путешествовал по испанским провинциям, рассказывает в своей лекции, что часто спрашивал у исполнительниц и исполнителей фламенко, в чем состоит тайна этого мгновения. Те, кто были откровенны, отвечали: «Дело в том, что это duende. Мы не можем танцевать, пока не придет duende». На duende ссылались также исполнительницы народных испанских (и цыганских) песен. Лорка описывает такую историю. В одном провинциальном испанском кабачке, вечером, среди грубых простолюдинов, какая-то женщина пела традиционную испанскую песню. Пела плохо, надтреснутым голосом. Никто из собравшихся не был в восторге от пения. Один хмурый пьяный почтмейстер проворчал: «Да... это вам, конечно, не Париж, не Кафе-Шантан». Может быть, он когда-то побывал в Париже, спустив за пару дней все то, что заработал нудным трудом за долгие годы или он просто слышал от кого-то, что есть такое Кафе-Шантан. И тогда уязвленная пьяная певица сказала: «Тогда придется позвать duende». Она встрепенулась, застыла на мгновение, и из нее стали раздаваться неслышимые звуки, от которых в кабачке воцарилась абсолютная тишина. Стало понятно, что сейчас происходит нечто, что не имеет никаких аналогов, чего не

¹ *Lorca F.G. Poema del Cante Jondo — Romancero Gitano (Conferencias y Poemas)*. Dorai; FL.: Stockcero, 2010.

² В русском переводе дано название «Дуэнде, тема с вариациями». См.: *Лорка Ф.Г. Избранные произведения: В 2 т. Стихи. Театр. Проза. Т. 2. М.: Художественная литература, 1986.*

услышишь ни в каком Кафе-Шантане... Потому что пришел *duende*. И женщина начала петь. В ее надтреснутом голосе расцвела бесконечная, пробирающая каждого изнутри, великолепная, сияющая всеми цветами сердца чисто испанская смерть.

Когда песня закончилась, все снова стали дышать. «Да... вот это исполнение. Напрасно мы... про Кафе-Шантан...». Сам Лорка объясняет это феноменом одержимости. *Duende* пришел и «одержал», «захватил», «взял в собственность» как певичу, так и всех, кто ее слушал. Он присвоил себе все место, весь кабачок, всю провинцию, всю Испанию, превратив мир на мгновение в поле своей интенсивной эпифании. И неважно, что быть может это был всего лишь малый дух, не слишком высокий в световой иерархии невидимой Империи. Но через него проявлялся его сюзерен, т. к. сам он был собственностью своего господина, а тот, в свою очередь, давал место еще более вышестоящей в телеархической лестнице ангелической сущности так, что, в конце концов, люди слышали — сквозь все завесы — как поет Бог¹.

Лорка, осторожно и одновременно дерзко рассуждая о *duende*, сравнивает его с даймоном Сократа. Этот демон выступал не часто, но очень по существу, открываясь Сократу изнутри. Точно так же *duende* — дух места, который открывает себя не всегда, но только когда это место экзистирует аутентично.

Лорка противопоставляет *duende* двум вешам: *Музе* и *Ангелу*. Он говорит, что когда приходит Ангел, он приносит свет. Человек просветляется. Когда приходит Муза, она приносит формы, и тогда человек творит. Но оба — и Ангел, и Муза — приходят извне. А *duende* живет в обители крови. *Duende* не приходит извне, он есть одержимость самим собой. Одержимость, которая приходит изнутри места (вот — *Da*). Это не посланник из другого лучшего места, это посланник *отсюда*. Поэтому *duende* появляется только тогда, когда чувствует запах смерти. *Duende* — это тот, кого привлекает кровь и кто вступает с человеком в страшную смертельную битву, потому что танец, поэзия, пение, философия, которые по-настоящему захватывают, это всегда борьба со смертью и проявление *duende* как вкус смерти.

Далее Лорка описывает *duende* в терминах, очень близких к экзистенциализму Хайдеггера. Он начинает думать о сути Испании, о том, что такое *Da* Испании, что такое *место* Испании, пытаясь понять и определить идентичность испанского Dasein'a. И тогда Лорка (осуществляя тот самый экзистенциальный mapping, о котором говорилось ранее) приходит к выводу, что Испания — это страна *duende*, страна, открытая к смерти. Это принципиально. Он даже использует термин «открытая», как *открытость* (Offenheit) Хайдеггера. А «*бытие-к-смерти*» есть главная форма экзистирования Dasein'a. Страна, открытая к смерти, это аутентично эк-

¹ Египетские певичцы (альме) обычно исполняли свои песни из-за завесы, чтобы физическое наличие не отвлекало от слушания божественных мелодий и священных слов. Поэтому, согласно Г. Башляру, поэты воспевают жаворонков: они настолько малы, что чаще всего их никто не видит, они экзистируют не через тело, а через пение, становясь излюбленной метафорой поэтов самых разных культур. Об этой абсолютности в эфемерном пении писал А. Рембо в стихотворении «Альме»: *Est-elle almée?.. aux premières heures bleues / Se détruira-t-elle comme les fleurs feues...* (Она — Альме? В рассветные часы, исчезнет ли она как мертвые цветы...)

зистирующий топос. Так Лорка открывает экзистенциальную Испанию — Испанию как таковую, как она *есть*.

Прочитируем несколько фрагментов этой лекции Лорки с комментариями.

«Испания — это страна во все эпохи внутренне открытая, движимая силой дуэнде».

Бог и даже малый бог, дух-хозяин, вечен, и если ему что-то дается в удел, у него больше ничего нельзя отнять (как отмечал Прокл).

«Испания — это страна во все эпохи движимая силами duende. Испания — страна тысячелетней музыки и тысячелетнего танца».

Что значит тысячелетняя музыка? Музыка, которая длится тысячу лет. Циклы богов долгие.

«Танец, который начинается и не кончается. Может он никогда и не начинался, и через секунду ты забываешь о времени, глядя на фламенко. Здесь duende открывает себя в желтых лимонах утренней зари. Испания — эта страна смерти. Страна, открытая к смерти».

И дальше Лорка сомнамбулически развивает свои мысли, обращаясь к метафизике театра:

«Во всех остальных странах смерть означает конец. Она приходит и занавес падает. Не так в Испании. В Испании смерть приходит и занавес поднимается. Многие испанцы живут, не покидая четырех стен, и выходят на солнце, только когда умрут. Мертвецы Испании живут по-настоящему, в отличие от мертвецов других стран: профиль мертвого испанца режет острее бритвы. (...) Испания — это единственная страна, где смерть возведена в статус национального зрелища».

Имеется в виду коррида, последний отголосок древних средиземноморских культов Диониса и тавроболий солнечного Митры.

В конце лекции Лорка спрашивает, где же пребывает duende? Т. е. Лорка напрямую задает вопрос об экзистенциальной карте. Где duende? Это вопрос, который не имеет однозначного ответа. Это вопрос, который важнее, чем ответ. И ответ на него: Да, *здесь, вот* duende, *вот там*, где мгновение назад он был скрыт, где мгновение назад его не было, но сейчас он так же внезапно открылся, обнаружился, явил себя... и снова исчез. Где? Там, где место экзиструет аутентично. А если место экзиструет неаутентично, значит его там нет, но нет лишь для тех, кто заснул, кто, находясь в этом месте, сбежал из него, был из него изгнан, кто, будучи здесь, не здесь, кто не знает Да, чье Да закрыто и не пропускает лучей изнутри. Ведь в конце концов место экзиструет аутентично вечно — у бога ничего нельзя отнять, что раз и навсегда ему дано в удел.

Заканчивает Лорка таким ответом на свой вопрос:

«Через пустую арку входит умственный ветер, и настойчиво свистит над головами мертвых, в поисках новых пейзажей и неизвестных ударений: это ветер со вкусом детской слюны, растоптанных трав и покрывала медузы, объявляющей о непрерывном крещении недавно созданных вещей».

Чтобы передать это ощущение смертной Испании можно привести одно стихотворение Лорки, где мы встречаем в строчках, образах, звуках и между ними — присутствие duende.

Todas las tardes en Granada,
 Todas las tardes se muere un niño.
 Todas las tardes el agua se sienta
 a conversar con sus amigos.

Los muertos llevan alas de musgo.
 El viento nublado y el viento limpio
 son dos faisanes que vuelan por las torres
 y el día es un muchacho herido.

No quedaba en el aire ni una brizna de
 alondra
 cuando yo te encontré por las grutas del
 vino.
 No quedaba en la tierra ni una miga de
 nube
 cuando te ahogabas por el río.

Un gigante de agua cayó sobre los montes
 y el valle fue rodando con perros y con
 lirios.

Tu cuerpo, con la sombra violeta de mis
 manos,
 era, muerto en la orilla, un arcángel de
 frío.

Каждый вечер в Гренаде,
 Каждый вечер умирает ребенок,
 Каждый вечер спускаются воды
 Поговорить со своими друзьями.

(Вы знаете, что) у мертвых крылья
 пахнут мускусом,
 Ветер (плотный от ключев) тумана и
 (совершенно) прозрачный ветер.
 Они (никто иные) как два фазана,
 перелетающие с башни на башню,
 а (ясный) день есть (ничто иное) как
 (смертельно) раненый юноша.

Не осталось в воздухе ни единого
 (обоюдоострого) стебля жаворонка,
 Когда я встретил тебя в пещере, (где
 было) вино.
 Не осталось на земле ни единого атома
 тумана,
 Когда ты захлебнулся в реке.

Акватический гигант рухнул на
 (зубцы) холмов,
 И по низинам долин (врассыпную)
 бросились (дикие) псы и лилии.

Твой труп, в фиолетовых тенях моих
 ладоней,
 Здесь на берегу (кристально) мертвый
 труп,
 Подобен Ледяному Архангелу.

Dor Лучиана Блага

Лучиан Блага — замечательный румынский философ и поэт. Пытаясь определить сущность Румынии (отвечая на вопрос, что такое экзистенциальная Румыния), он приходит к такому понятию как *Dor*¹. Это румынское слово вообще не подлежит переводу. Оно похоже по этимологии и значению на боль, на страдание, тоску, но одновременно описывает невероятное внутреннее вдохновение, прозрачную ностальгию, стремление куда-то немедленно бежать, внезапный подъем, глубинную инспирацию, мощный приток сил. Это своеобразный синтез тяжелой депрессии с интенсивным маниакалом. Для того, чтобы описать короткое румынское слово из трех букв, нам приходится использовать широкий арсенал

¹ *Blaga L. Trilogie de la culture. P.: Librairie du Savoir-Fronde, 1995.*

взаимоисключающих слов, терминов, описаний эмоций, состояний и переживаний. Лучиан Блага назвал так свою дочку — Dog.

Что он имеет в виду? На самом деле Румыния — это страна, которая выпадает из общеевропейского контекста, имеет свою собственную особую экзистенциальную географию. Лучиан Блага выражает это через концепт *бездонного пространства* (*espace abyssale*).

С его точки зрения, пространство, имеющее дно, это пространство рациональное, а внутри людей живет еще дублет этого рационального пространства, который часто может не совпадать с тем, что мы видим и воспринимаем внешними органами чувств. Наше феноменологическое восприятие окружающего мира происходит одновременно на двух уровнях: на уровне сознания и на уровне бессознательного. Соответственно, есть сознательный образ пространства и бессознательный. Бессознательный концепт пространства является бездонным, потому что он не просто еще один этаж, добавленный к нашему чувственному пространству. Это пространство, которое захватывает в себя полностью, погружает, увлекает и в этом скольжении вглубь, внутрь нет границы, дна.

Для Блага это бездонное пространство является пространством смерти. Он называет его «*миоритическим*» пространством (по названию знаменитой румынской баллады «Миорица»). В балладе «Миорица» открывается наглядно и объемно то, что Лучан Блага имеет в виду под бездонным пространством, под концептом Dog и, соответственно, под аутентично экзистирующей Румынией.

Я перескажу несколько моментов этой баллады. Это пастушеская история о том, как жили три чабана. Один из них был молдаванин, это главный герой. Другой — венгр, а третий — вранчанин. Венгр и вранчанин, увидев, как хорошо живет молдавский пастух, решили его убить. Об этом узнала овца молдавского пастуха и рассказала обо всем хозяину. Пастух отвечает ей:

— Овечка моя,
Раз погибну я
На поле зеленом
Под высоким кленом,
Скажи, пусть вранчанин
И венгерский парень
Похоронят рядом
Меня со стадом.
Чтоб слышно мне было
В тишине могилы,
Как блеют овечки
В загоне у речки.
Ты им так скажи,
А в гроб мне положи
Буковую дудку,
Что милую зовет,
Костяную дудку,
Что песню в душу льет,

Бузинную дудку,
Что пламенно поет.
Ветер в них подует,
Овцы затоскуют,
Станут в круг унылый
Плакать над могилой.
Им не говори ты,
Что лежу убитый.
Скажи, овца моя,
Что обвенчался я
С царевной прекрасной,
С невестою ясной;
Звезды сияли,
Одна упала;
Солнце держало,
Луна подымала
Венцы над нами;
Были гостями
Чинары да ели;
Птицы нам пели,
Нас величали,
А горы венчали.

Фактически, речь идет о космическом браке со смертью, которая выступает как *лучшая из невест*. Именно поэтому это глубокое захватывающее всеобъемлющее переживание «бытия-к-смерти» заставляет отнестись молдавского пастушка *так* к этому событию (планируемому убийству его самого). В этом, согласно Лучиану Благе, и состоит смысл румынской души, семантическое ядро аутентично экзистирующей Румынии. Задачей любого брака, в конце концов, является брак со смертью. Это и есть аутентичное экзистирование Dasein'a. И происходит он в контексте пробужденного космоса (персонифицированной луны, солнца), того пейзажа, в котором живет простой румынский человек. И это тайна и загадка Dog. Именно то, что описано в «Миорице», пространство, которое является «миоритическим», и есть пространство аутентично экзистирующей Румынии.

В последних строках баллады пастушка начинает искать его седовласая мать. И овечка рассказывает ей историю про венчание с самой красивой женщиной мира. Исследователи этой самой популярной румынской баллады предполагали, что здесь присутствует отзвук тропаря Великой Субботы («Не рыдай Мене, Мати...») из великопостного цикла, и, соответственно, глубокое христианское чувство необходимости муки, страданий и смерти — для того, чтобы осуществилось Воскресение. Но может быть, здесь есть нечто и более изначальное, как считал Мирча Элиаде, который также тщательно изучал эту легенду, предполагая ее архаическое, древнее, дохристианское происхождение, связанное с человеческими жертвоприношениями. Этого нельзя исключить, ведь и Дионис считается богом, пришедшим из Фракии, населенной предками румын — гетами и даками.

Возможно, существует *загадка слез*. И вот интересно, что Прокл в «Комментариях к «Государству» Платона»¹ рассуждает относительно того, почему *боги плачут*. Боги бесстрастны, но почему тогда они плачут? По Проклу, они плачут только тогда, когда созерцают конечность, своих земных смертных возлюбленных. Т. е. они плачут, когда сталкиваются с границами, но не своими собственными, потому что сами они обречены на бессмертие, а с границами иных, чем они сами — людей, которых они полюбили. Когда боги сталкиваются со смертью, они плачут, потому что сквозь это они созерцают предел, а предел горек. Здесь можно вспомнить 62-й фрагмент Гераклита: *θάνατοι θνητοί, θνητοί θάνατοι. ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες*. «Смертные бессмертны, бессмертные смертны; боги живут смертью людей, люди умирают жизнью богов». Люди и боги связаны осью смерти, по обе стороны которой они располагаются, но ось — одна, поэтому и те, и другие принадлежат к ней, соучаствуя в целом (*Dasein*), хотя и прямо противоположными способами.

Прокл говорит о существовании орфического Гимна Солнцу, который, видимо, воспроизводит древнюю антропологическую традицию, согласно которой, человеческие души — это *слезы богов*.

«Слезы Твои, о великое Солнце, суть души несчастной расы людей».

Прокл приводит также классические строки Каллимаха Киренского: *«Нимфы плачут, когда на дубах больше не осталось листвы»*. Этот плач нимф может быть даже более убедителен, чем плач богов, так как боги — слишком далеки от людей, их величие и чистота делают их для нас слишком чуждыми... А вот плачущая нимфа или плачущий распятый Серафим, которого увидел Франциск Ассизский, — образы более скромные, более локальные, но от этого только более пронзительные.

Образы испанского *duende* Лорки и *Dog Блага* — два примера того, чем могла бы быть экзистенциальная география, что такое экзистенциальный *mapping* и культура пробуждения (как культура пробуждения-к-смерти). Здесь можно упомянуть и знаменитый исламский хадис 'Али ибн Абу Талиба: «Люди спят, а когда они умирают, то просыпаются».

Уделы Богородицы и экзистенциальная география Святой Руси

Мы часто слышим, что Россию называют «уделом *Богородицы*». Удел — это и есть κλῆρος. Это Ее, Богородицы, жребий, выпавший Ей для того, чтобы опекать русскую землю и плакать о ней, о русских людях, сострадая и моля Бога о снисхождении и прощении. И чтобы отмечать своими святыми слезами, прикосновениями, видениями и эпифаниями ее экзистенциальную географию. Явление образов Богородицы, икон, которые связаны с конкретными землями — городами, монастырями и т. д. — это типично русское явление. Если мы посмотрим на различные образы, мы увидим в них практически всю географию Руси.

Так, существует богородичный Крест русского пространства. На севере — Тихвинская Божья Матерь, на западе — Смоленская Божья Матерь, на востоке — Казанская Божья Матерь, на юге — Иверская Божья Матерь, в центре — Владимирская Божья Матерь. Таким образом, эти четыре (с пятой центральной точкой)

¹ *Proclus. Commentaire sur la République*. P.: Vrin, 1970.

иконы представляют собой полюса сакральной географии Руси как удела Пресвятой Богородицы. Мы получаем иконическую экзистенциальную карту, на которой расположены русские города, селения, народы, пределы России. Самые значительные избранные точки отмечены наличием особой иконы. Всего богородичных образов на Руси почитается более 600, из них большая часть связана с тем или иным местом Руси. Тщательное изучение преданий по каждой иконе могло бы стать важным шагом в понимании русской сакральной географии. Многое скажет и день почитания, и обстоятельства ее явления, и связанные с ней чудеса или исторические события, и анализ иконописных канонических деталей.

Часто чудесные иконы вели за собой людей — указывая на место основания монастыря, храма или поселения. В этом смысле все они были лучами единой Одигитрии, Божией Матери, указующей нам Путь. Поэтому всю совокупность русских богородичных икон можно рассмотреть как путеводитель по русской экзистенциальной, сакральной карте. Следование за иконами Божией Матери могло бы стать методом священного районирования русской земли, вскрытия силовых линий русского Дазайна¹.

Отталкиваясь от идеи, что Россия является уделом (пределом, жребием) Пресвятой Богородицы, мы можем перейти к построению *экзистенциальной географии России*. Территория Руси становится в таком случае полем эпифании русского Дазайна, Да нашего бытия.

Соответственно, можно ставить вопросы:

Как русское пространство относится к смерти?

Как оно экзистирует аутентично?

Какое «бездонное пространство» является кодирующим, с точки зрения глубин (бездн) нашего сознания?

Что такое русский duende?

Что такое русский Ангел?

Что такое русский пробужденный Дазайн?

Что такое экзистирование России в аутентичном режиме?

Чтобы понять, как должна аутентично экзистировать Русь, нам следовало бы предварительно составить экзистенциальную карту Руси, обозначив ее силовые линии. Для этого мы должны быть *одержимы* Россией как своим гением, как «эйдетиической Госпожой», Императрицей великого света.

Одержимость есть форма принадлежности места Богу или духу: у Прокла, у Лорки, у Благи, у Сухраварди. Все они часто используют термин — одержимость, мания, охваченность. Это необходимо для опыта аутентичного экзистирования. Мы должны понять, что значит для русского человека «экзистировать аутентично», «экзистировать собственно по-русски». Это требует полной передачи нас самих со всем, что мы имеем, полю открытой русской тайны, русской истины, русского аутентичного бытия. Можно назвать это «верностью Земле», упорным розыском Того, Кто является ее *подлинным* (аутентичным) властителем, «хозяином», Госпо-

¹ Сочетание «русский Дазайн» мы сознательно пишем кириллицей, чтобы подчеркнуть его отличие от (европейского, уже — германского) Dasein'a Хайдеггера. Подробнее о значении такого написания см.: Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Последний бог. Ч. 2.

дином. Это очень важно, ведь одно из значений термина *duende* — «Господин, живущий в глубине крови». *Кто* тот Господин, который живет в глубине русской крови? Как его *имя*? *Кто* Он, истинный Правитель, тайный властитель Руси?

Хайдеггер не случайно описывает экзистирование *Dasein*'а через фундаментальную категорию режима его существования — собственность (аутентичность), *eigene*. Кому принадлежит подлинный, собственный русский *Dasein*? Он *принадлежит* бытию, которое открывается в этом (русском) месте; он принадлежит тому, что является наиболее глубоким, наиболее фундаментальным, последним в структуре русской онтологии. Место всегда кому-то принадлежит, и оно *должно* принадлежать тому, кому оно принадлежит *на самом деле*. Задача не в том, чтобы установить над той или иной территорией господство, присоединить что-то или что-то уступить. Важно, *кто* господствует, владеет? Какова *внутренняя природа* властелина? Господствовать должен тот, кто является Господином, истинным, аутентичным. Тот, эпифанией которого и является данное место, *к т. е.* это место.

Поэтому вопрос состоит не в том, как контролировать территорию, но как вскрыть идентичность подлинного владельца — того, кому принадлежит Русь, того, кто по-настоящему владеет ею, того, *кто живет в нашей крови*.

Экзистенциальный анализ показывает, что живем мы в России сна, а не в России пробуждения. Наша культура является культурой западной, а не восточной. Мы находимся в прямой противоположности тому, чем должны были бы быть. Мы принадлежим не *тому* и не *тем*. Так, китайский стратег Сун-цзы говорил: «На территории любого народа всегда стоит армия, либо своя, либо чужая, любое место всегда кому-то принадлежит». И либо оно принадлежит истинному хозяину (тогда это открытое бытию место), либо оно принадлежит дублю, химере, узурпатору, симулякру, эйдолону. Это фундаментальный вопрос о связи власти и места.

Можно поставить вопрос о призыве, эвокации русского Дазайна. И поскольку мы связали понятие аутентичного (*eigene*) экзистирования с понятием властвования (обладания, владения, собственности, господства), тогда можно сказать, что этот аутентично экзистирующий Дазайн Руси должен быть *царствующим Дазайном*, Дазайном-Правителем, Дазайном-Пробуждением, Дазайном как *правлящим пробуждением*. Это возможно лишь в том случае, если начало власти и аутентичное экзистирование будут *полностью совпадать*.

Когда мы говорим о власти, речь идет практически всегда о власти над пространством; только тот властен, кто правит над территорией, и в этом случае ему подчинено все то, что на этой территории находится. Легитимной властью является такая власть, которая представляет собой аутентично экзистирующего хозяина места, чьей эпифанией и является само место. Только тогда, когда русским пространством правит русский дух, русский бог, русский царь, он не замутняет эйдетическую цепочку исхождения световых образов, но, наоборот, делает ее максимально прозрачной. Благодаря этому только и возможно превратить пространство в зону возврата (*ἐπιστροφή*), переключения режима в земное Небо.

Отсюда рождается идея *правления философа* — философа как царствующей фигуры. Философ — это тот, кому абсолютно не нужно ничего внешнего. Фило-

соф, как и аскет, живет минимумом, а не максимумом *этого*, но максимумом (а не минимумом) — *того*.

Идея царствующего философа — это идея царствующего Dasein'a, который позволяет бытию бить сквозь него, не мешая подлинному эйдетическому Господину занять то место, которое ему по праву принадлежит, т. к. он им в последнем счете и является.

Так можно провозгласить царственную Революцию пространства. Это значит, что русское место (Россия) должно переключить режим экзистирования — из неаутентичного в аутентичный. Только это даст возможность проявиться *Царю*. Задача не призвать Царя, не избрать его, не создать его и тем более не самому стать «царем», а дать Царю возможность явиться, быть, открыть себя. Для этого ему надо подготовить место. Оно должно быть истинным, пробужденным и аутентичным. Царю самому совершенно излишне быть царем. Это ему не нужно, это нужно нам — иметь Царя. Т. е. нам нужно, чтобы мы были у Царя, чтобы он нами правил, чтобы мы являлись его местом, пространством его эпифании, надежно защищенным от бесконечной череды призраков, которые проходят через неаутентично экзистирующих людей как сквозь коридор. Пока у русских нет своего *русского* Царя, они не живут, вместо них живет das Man.

Онтополис: три среза Государства

Прокл, на которого мы уже неоднократно ссылались, предлагает особую неоплатоническую теорию Государства, которая также может быть чрезвычайно значимой для разработки экзистенциальной политики. Рассматривая тему Государства (πολιτεία), Прокл утверждает, что его надо рассматривать в трех измерениях — как:

- πολιτεία νοητική (ноэтическое Государство, умозримое Государство, Государство Ума или Государство Идей);
- πολιτεία κοσμική (космическое Государство) и
- πολιτεία ἀνθρώπινη (Государство людей).

Этим трем Государствам, или трем измерениям Государства, соответствуют три пространства — ноэтическое, космическое и человеческое (социальное, общественное).

Что понимает Прокл под «ноэтическим Государством», «Государством Ума»? Это таксис, упорядоченная структура ноэтического мира, т. е. порядок, внутренне присущий самому Мировому Уму, νοῦς. Умное Государство или Государство Ума, таким образом, мыслится как политическое образование. Ум, по Проклу, политичен, что значит, организован в соответствии с определенными (вертикальными) принципами и упорядоченными симметриями. Ум обладает присущим ему законом, алгоритмом, властной вертикалью, где есть верх и низ, центр и периферия, единое и различное, правое и левое и т. д. Область Ума образует Государство идей. Когда мы употребляем выражение «идеальное Государство Платона», мы часто забываем, что речь в платонизме идет не просто о (несбыточном, утопичном) стремлении построить хорошее Государство или улучшить то, которое мы имеем, но о созерцании того Государства, которое в полном смысле слова есть, существует, является наиболее реальным из всех реальных Государств, выступая их образцом, сущностью и эйде-

тической основой. Государство идей не только не неосуществимо, оно есть то, что было, есть и будет; самое осуществимое и уже осуществившееся в действительности, т. к. Ум в платонизме не просто нечто возможное, но именно действительное.

Государство Ума (Ноополис) — это царство, *Империя*, а отнюдь не демократия. По Платону и Аристотелю, демократия это продукт деградации политического устройства, форма его вырождения. Демократия есть карикатура на политику, наиболее эфемерная, фиктивная и бессмысленная, наименее «реальная» модель организации общества. Государство Ума организовано вдоль властной вертикали; там есть царь, Единое, *ἕν*, есть его генады (*ἑνώδα*, единоподобные), приближенные к царю, и есть ноэтические единицы, идеи и эйдосы, простые граждане Ноополиса, а также множество на внешней границе Ума (потом Плотин называл это «умственной материей»).

Обратите внимание на то, что в Государстве Ума в противоположность нашему миру множество находится внутри Единого (Царя), этот Царь огромен, вездесущ, а граждане внутри него — микроскопические частицы. В нашем мире, наоборот, царь маленький, единичный, а вокруг него копошится огромное количество «ходячих желудков» и других жадных и активных органов, — они вездесущие и весомые, их множество, они застилают собой все пространство так, что за ними не видно царя, они его скрывают. В мире Ума, напротив, множество скрыто Царем, едва проступает сквозь него, будучи только намеченным. Умное Государство, ноэтическая политика, Империя идей, держава Ума является вечно сущим и действительным образцом для своих перевернутых и преходящих, полуфиктивных копий.

Для Платона и для платоников Государство Ума — это самое реальное из Государств. Это не воображаемое Государство. Это то Государство, которое *есть*. Потому что для платоников в первую очередь есть идеи, а все остальное, все вещи мира — только отражения, копии, векселя, зеркала. Если разбить копию или зеркало, оригинал не пострадает, с идеей ничего не случится. Копии временны, а образцы, идеи вечны. Концепт вечной Империи, в частности, вечного Рима, проистекает как раз из платонического учения о Ноополисе, о *πολιτεία νοητική*. Умственное Государство, умственная держава в христианстве предстает как Царство Божие, Царство Небесное. Обратите внимание, мы не случайно говорим о небесном мире, близком к Божеству, как о царстве, а не как о «демократии» или «гражданском обществе». И поэтому евангельская формула «Царствие Божие внутрь вас есть» (от Луки 17:20) глубинно обоснована: внутри нас не «гражданское общество» и не «права человека», но именно царство, Империя, как выражение истинного духовного, ноэтического, умного порядка. Сам Ум организован имперски, это именно царство, *πολιτεία νοητική*.

Дальше, по Проклу, следует второй уровень *πολιτεία* — уровень космической государственности, *πολιτεία κοσμική* или *Государство душ*. Космос для платоников мыслится как «второй бог». Это копия первого умного Бога, зона Вселенской Души, Души Мира. Космос тоже есть Царство. Это уже *космическое* царство, царство жизни, царство (в буквальном смысле!) природы. Жизнь и природа имеют своих царей. Так, цари есть среди зверей. В природе отнюдь не демократия; либерализм, хаос и безначалие несовместимы с жизнью. Среди зверей царь — лев. Он

возглавляет животное царство. Среди птиц — орел (или феникс). Среди рыб — кит. Среди гадов — змей. Среди насекомых — пчела-царица (у пчел матриархат). У народов Северной Евразии царем является волк, господин волк, властитель лесов и степей, ему все остальные служат беспрекословно — как только зарычит, другие члены стаи и просто зайцы смиренно ему покоряются...

Животный мир мыслится как царство, и хотя люди, подчас, склонны упрощать эти иерархии, некоторые архаические народы — например, африканские бушмены, имеют намного более утонченные таксономии; так у бушменов, царем зверей является антилопа, а у пигмеев — крохотная антилопа (сами пигмеи небольшие и ценят все маленькое, миниатюрное — в этом они видят величие и могущество).

Иерархия есть и среди минералов. Золото — бесспорный Господин металлов, их повелитель. Драгоценные камни, алмазы, топазы, рубины — политическая элита минералов. Еще минеральный плебс — булыжники, кирпичи, валуны, отбросы руды — гражданское общество...

Само понятие космоса — это понятие красоты, это эстетическое понятие (отсюда косметика). Соответственно, космос — это тоже метафора порядка, но космос подчеркивает, что идеи красивы. С другой стороны, космос мыслится как политическое явление, т. е. *Космополис*, воплощенный в таксисе, порядке, естественной иерархии. В космосе есть верх и низ, круглое и квадратное, движущееся и покоящееся, более разумное и менее разумное.

Космос есть Государство жизни, это живое Государство. У Плотина дается апология подвижности. Скорость и способность к стремительным перемещениям — свойство высших сущностей космоса, элиты животного мира, птиц, рыб. Боги быстры и перемещаются стремительно, будучи свободными от всяких отягощений. И напротив, чем ниже иерархии космоса, тем они более тяжелы и неподвижны. Неподвижность, тяжесть, гравитация — это принципы космического плебейства. Закон всемирного тяготения могли придумать только представители самых низких каст — делегаты от камней, булыжников, тяжелых и тягучих толщ Земли. Плотин считает, что самые низкие сословия мира — это трупы. Трупы не могут стоять, двигаться, предоставленные сами себе, они валяются, падают, мешаются под ногами, не двигаются и захламляют собой все пространство. Как только существо или растение начинает подавать признаки возвышенности, оно немедленно начинает двигаться. Дерево, хотя и не может сойти с места, удерживаемое корнями, все же стремится вверх, суверенно тянется к Небу, не желая оставаться на месте. А животное, способное передвигаться по своей воле, — еще более высокая форма жизни, элита природы. Это огромный путь прочь от камней и неподвижности трупа. Почему животное бежит или даже летит? — задается вопросом Плотин. *Чтобы не мешать другому животному*, чтобы не являться тяжелым и непреодолимым, сковывающим жизнь препятствием, камнем на пути других. По сути дела, речь идет о бегстве. Живое бежит. В этом тонкость, деликатность и уважение к своей и чужой свободе как свойство жизни. Живое не мешает. Обратите внимание, как ускользают от нас даже домашние животные — мы редко наступаем на собак или котов, мышей или кур — они всегда увертываются — с изысканием и деликатностью высших каст. В этом отношении люди в метро или автобусе явно им проигрывают... Самыми омерзительными вещами для Плотина

были бы очереди или пробки, которые стоят в городе... Это настоящий ад неоплатоника, — такое огромное количество тел и тяжелых механизмов использует свою жизненную силу, чтобы мешать друг другу. Впечатление, что все туда лезут с одной целью — не дать другим пройти или проехать.

Бегство — это та ось, по которой выстраивается иерархия Космополиса, т. е. Государства Вселенной. Бегство — вектор, направленный отсюда — туда, движение от плотного к тонкому, и подвижность, *κίνησις* является в природе основной социально-политической иерархии. Кто быстрее двигается, кто свободнее ориентируется в мире, тот стоит в иерархии космических инстанций выше, тот правит. Социальная стратификация жизненного мира определяется по мере свободы движений и степени легкости. Жизнь — это (само)движение. Поэтому живое выше, чем мертвое, живое правит мертвым. Как только мы имеем дело с чем-то живым, мы видим способность убежать — чтобы не мешать другому. По умению (вовремя) уходить отличают воспитанных людей от невоспитанных, благородных зверей от плбеев, постоянно толкущихся где попало...

Человеческое существование должно являть собой предел скорости среди всех живых и неживых существ. Предел скорости достигается в самом быстром из всех возможных движений, в движении мысли. Интеллект и его стремительный, как молния, быстрее молнии бросок — это пик благородного бегства. Почему это называется бегством? Плотин вслед за Платоном в «Кратиле» выводит слово *θεός* — бог, от слова *θεοῖ* — бегу. Главная идея Платона и основной вывод его философии: бежим отсюда, бежим отсюда прочь — от этих камней, от этих неподвижных, тяжелых, мешающихся друг другу, наваленных, толкающихся атомов, материальных тел, трупов, бежим отсюда так далеко, как только сможем. Anywhere out of this world, как говорил Бодлер, т. е., куда бы только ни уехать, ни убежать, только бы прочь отсюда, прочь от *этого* мира.

Идея бегства конституирует ось социальной стратификации Государства-Вселенной, вселенского Государства. Самые аристократичные — небесные светила. Они вращаются, движутся далеко от нас и друг от друга, не создавая никаких коллизий, никому не препятствуя; они живут умной философской жизнью, размеренно и упорядоченно царствуют, мыслят и правят миром. Небесные светила — князья мироздания.

Третья *πολιτεία* — это *πολιτεία ἀνθρώπινη*, человеческое Государство, человеческая политика. Это третий срез той же самой иерархии — нозетической и космической. Поскольку человек обладает телом, душой и Умом (*νοῦς*), он соучаствует во всех трех уровнях Государства (*πολιτεία*). Однако не верно было бы представлять себе эти три ступени таким образом: мол, идея отражается в космосе, а космос — в человеческом Государстве. На самом деле, человеческое Государство прорастает *сквозь* космос, оно не просто отражает (это не зеркало космоса), но отчасти и предопределяет его. Космос и человеческое Государство — это два друга, два аспекта единого Царства. Царство природы и царство людей в платоновском видении — это, по сути, одно и то же Царство. Царство субъекта и царство объекта: оба тянутся к интеллектуальному, нозетическому космосу, воспроизводя его таксис, порядок: космос — светилами, сезонами, стихиями, животными; человек — социальными институтами, законами, кастами.

Важно подчеркнуть, что Государство в платоническом понимании является, хотя и разделенным на три части, на самом деле, сущностно единым в трех уровнях:

- *вечно* существующая нозтическая политеία, или *политеία νοητική*;
- *политеία κοσμική*, или космическая, перманентно существующая, не вечно, а *циклически*;
- *политеία ἀνθρώπινη*, в которой сочетаются и вечность, и циклизм, а также здесь появляется идея полета стрелы — вектор политической истории, в которой политический человек открывает себя фундаментальной стихией риска (здесь и следует искать тайну *линейного* времени — она в воле к полету).

Летающий философ

Человеческое Государство должно быть лестничным, Государство-лестница, Государство, построенное по принципу бегства, по принципу *θεός*, но одновременно оно должно быть ориентировано так же, как движение в космосе — движение все более и более быстрое, свободное. В основе Государства должна стоять *идея полета* — потому что тот, кто летает, движется быстрее и легче, чем тот, кто ползает, бегае или даже скачет. Отсюда еще одна сторона концепции Ангелополиса, Государства летающих крылатых существ.

Полет орла — это предельная скорость. Чем сильнее стремление к движению, к бегу и взлету, тем выше место существо занимает в космической иерархии, и тем, соответственно, оно выше на шкале жизни. Платоники вводили такое понятие: *αὐτοζωόν* — саможизненное (существо). Аутозооны настолько жизненны, жизнь кипит в них так бурно, что они сами взлетают вверх под воздействием столь высокой жизненной концентрации. Человеческое общество и человеческое Государство должны строиться по этому принципу повышения жизненной мощи.

Кипение жизни достоверно только тогда, когда оно обращено вверх. Оно создает жизненную иерархию, ориентированную вертикально — в сторону Ума. Пик саможизненной экзальтации достигается в статусе философа.

Кто такой философ? Философ — это пик человеческого существа. Быть (стать) философом — это эйдетическое предназначение человека, задача которого состоит в том, чтобы бежать отсюда. Бытие философа — это бешеный бег, переходящий в полет — прочь от материального: прочь от кладбища, от наваленных кусков расколотых валунов, от давки в метро, от очередей, от толкающихся в битве за какие-то ничтожные, неведомые в мире смыслов материальные блага невежественных тушек. Философ есть тот, кто бежит «от». И, соответственно, тем самым он живет, движется в сторону вершин интеллектуальной политеии (*политеία νοητική*), и, созерцая Государство Ума, умственное Государство, философ, находится в состоянии постоянного подъема. Этот подъем в истории о пещере Платона называется *ἀνάβασις* или *ἀνωδοσις*. Платон в «Государстве»¹, в своей главной политической и философской работе, где он закладывает основы и своей теории идей, и своего представления о Государстве, описывает онтологическую и политическую роль (миссию) философа. Вспомним рассказ о пещере. — Вначале философ вме-

¹ Платон. Государство // Платон. Сочинения: В 4 т. Т. 3. Ч. 1. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2007.

сте со всеми остальными узниками смотрит на тени, которые ползут по стене, но его (в отличие от других) интересует, *откуда* они. Остальным же вполне достаточно, что нечто вообще происходит, что-то движется у них перед глазами. Философ делает первый принципиальный жест: поворачивает голову *в обратном направлении*. (Кстати, интересно, что в Средневековье считалось, что люди, которых напали с лицом, повернутым в обратную сторону, были убиты сатаной.) Вообще говоря, человечество не любит философов, потому что *они смотрят в другом направлении*. На мир, который созерцают все остальные, философы, напротив, закрывают глаза. Плотин говорит, что познавать можно только *закрыв глаза*. Философы исключают ту проекцию, которая перед ними дергается, отказываясь верить в реальность этих теней; оставаясь на том же самом месте, они осуществляют *внутренний поворот*, можно сказать — *ἐπιστροφή*, перевод строки — по-гречески *отрoфi* — это вращение. Они совершают *поворот*. Вот с чего начинается философ. Философ пока еще находится в том же самом *месте*, где и все остальные, но он начинает это место переводить в экзистирующий аутентично режим. Он оживает и оживляет место. Тогда он поворачивает голову (или закрывает глаза).

Когда он поворачивает голову, он видит, что фигуры, которые всем кажутся реальностью, являются просто тенями некоторых отдаленных существ. И по мере того, как он начинает думать, *откуда* взялись эти существа, он вообще *срывается* с места и движется в направлении, обратном от экрана, куда усталилась толпа узников — чтобы рассмотреть сами фигуры, отбрасывающие тени, и то, что находится за ними. И тогда видит бьющий с другой стороны *свет*¹. Свет Единого, свет того, что делает эти вещи *видимыми*, т. е. делает их идеями (*ἰδέα* по-гречески дословно «видимое»). Философ бежит от созерцания теней, чтобы выйти к созерцанию истинного мира, подлинного Ума. Он входит в контакт с Умом, и *поэтому* он и только он имеет право и обязанность править. Созерцая Ум, он достигает точки наблюдательного пункта (вершины Олимпа), становясь в центре всего мироздания. Истинный философ правит не только людьми, но и стихиями. В китайской традиции подробно развита идея Императора-космократа². Об аналогичных темах в европейском Средневековье есть качественное исследование М. Блока «Короли-чудотворцы»³ и Э. Канторовича «Два тела короля»⁴.

Таков платонический подход к функциям философа в Государстве (*πολιτεία*).

Построение экзистенциальной политики на основе философии Хайдеггера

Теперь можно подойти к этой проблеме с другой стороны — с позиции экзистенциальной политики (с точки зрения Хайдеггера). Хайдеггер начинает строить свою философию прямо противоположным Платону образом. Он предлагает рас-

¹ Об этом опыте есть прекрасное стихотворение Н. Гумилева. «Понял теперь я: наша свобода — только оттуда бьющий свет / Люди и тени стоят у входа в зоологический сад планет».

² Подробнее также: Дугин А. Г. Ноомахия. Т. 5. М.: Академический проект, 2014.

³ Блок М. Короли-чудотворцы. М.: Школа Языки русской культуры, 1998.

⁴ Канторович Э. Два тела короля. Исследование по средневековой политической теологии. М.: Изд-во Института Гайдара, 2013.

смотреть в первую очередь экзистенциалы Dasein'a как неопределенного, (прото) человеческого присутствия, и от них уже постепенно строить онтологию (в том числе и политическую, которую он сам эксплицитно не развивает). Хайдеггер в основном занимался философским осмыслением Dasein'a, о политике он не говорил почти ничего. Моя идея заключается в следующем: на основании хайдеггеровских экзистенциалов и аналитики Dasein'a можно построить полноценную и развернутую теорию *экзистенциальной политики*¹. Не сверху (как мы только что видели в случае платонизма), а теперь еще и снизу, с позиции феноменологии — для того, чтобы прийти к той же самой модели (или к какой-то другой модели), но на сей раз начиная движение с хайдеггеровского экзистенциального анализа.

Зададимся вопросом: возможно ли политическое измерение хайдеггеровской философии? Сам он его не выделил, ограничившись другими вопросами. Но из того, что он этого не сделал, никак не вытекает, что этого вообще нельзя делать. Точно так же ученик Гуссерля А. Шюц² построил на принципах философской феноменологии феноменологическую социологию, а В.Э. Мюльман на той же методологической основе — этнофеноменологию. Ф. де Соссюр разработал свою структурную теорию в узкой сфере лингвистики, но вслед за ним структуралисты с успехом применили этот метод к философии, антропологии, психоанализу и т. д. В этом же смысле мы и предлагаем строить экзистенциальную политику на основе идей Хайдеггера, применяя их к сфере, к которой он сам их не применял.

Речь идет не о том, что Хайдеггер принадлежал к какому-то определенному политическому направлению. Хотя, небольшие намеки относительно того, чем могла бы быть хайдеггеровская философия политики, он нам оставил. По крайней мере, во «Введении в метафизику»³ есть совсем краткий критический экзистенциальный анализ двух идеологий — либеральной и марксистской, которые он рассматривает как формы абсолютно неаутентичного экзистирования. Кое-что есть и в «Судьбе бытия»⁴, где Хайдеггер говорит, в связи с этими идеологиями, о *Machenschaft*, «механистичности» как предельной форме отчуждения западноевропейского Логоса. Коммунизм и либерализм, согласно Хайдеггеру, выражают два ложных пути Логоса, траектории предельной деградации, нисхождения Запада. Это два нигилистических, материалистических, механистических учения, которые он жестко отвергал. Но у Хайдеггера были претензии и к идеологии Третьего пути, к которой он исторически относился. Зазор между хайдеггеровской *возможной* философией политики и той философией политики, внутри которой он в силу исторических обстоятельств оказался, представляется наиболее интересным, как с точки зрения построения Четвертой Политической Теории, так и с точки зрения экзистенциальной политики (что в целом — одно и то же).

Чтобы подойти к интересующей нас теме с хайдеггерианской стороны, я хочу обратить внимание на следующую цепочку экзистенциалов: *Geworfenheit* (забро-

¹ Экзистенциальная политика и есть Четвертая Политическая Теория.

² Шюц А. Избранное: мир, светящийся смыслом. М.: РОССПЭН, 2004.

³ Heidegger M. Einführung in die Metaphysik (Sommersemester 1935). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.

⁴ Heidegger M. Geschichte des Seyns (1938/1940). Gesamtausgabe. Bd. 69. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998.

шенность/субъект) — Mit-Sein (бытие-с, общество) — Sorge (забота, интенциональность) — Verstehen (понимание, гносеология) — Entwurf (проект) — in-der-Welt-Sein (бытие-в-мире, космичность).

Geworfenheit — «вброшенность», «человек вброшенный», «субъект (sub-jectum)», «то, что подбросили». Субъект — подкидыш, потому что по-русски латинское слово «субъект» будет дословно означать то, что под-кинули. Хайдеггер также подчеркивает эту этимологию, вместо субъектности употребляя немецкое слово Geworfenheit «заброшенность» (werfen — «бросать»; geworfen — пассивное причастие от werfen, «заброшенное»; Geworfenheit — собирательное существительное, образованное от причастия, «заброшенность»). Хайдеггер использует немецкое слово для того, чтобы помнить об изначальном корневом смысле тех слов, которыми мы оперируем (в данном случае об этимологии «субъекта»). Мы часто забываем, что изначальное означали слова в том контексте, откуда они к нам пришли. Но эти семантические маршруты абсолютно необходимы для корректного философского мышления. Хайдеггер говорит: «Стоп, напомним, что мыслить о субъекте — это значит мыслить о том, что вас подбросили. Вы — подкидыш, вас подкинули». «Подкинули», «кинули *под*» — это Geworfenheit. Так начинается фактическое экзистирование Dasein. Человек всегда куда-то заброшен, кто-то его сюда швырнул, и именно благодаря этому броску, он оказался в положении субъекта. *Кто* оказался в положении субъекта, *кто* заброшен? Этого мы пока еще не знаем. Человек ли это или не человек? Рано выносить вердикт. Ясно одно — кого-то точно за-бросили, в-бросили, под-бросили. Т. е., подкидыш есть, а *что* он такое и *кто* он такой, мы не знаем. Первично ощущение вброшенности, Geworfenheit. Будучи вброшенными, мы, еще не различая, кто мы такие, с удивлением озираемся вокруг себя и думаем, где это, интересно, мы. Ни идентичность (кто мы), ни где мы, пока не ясны, дан только факт вброшенности, подкинутости. Так вспыхивает Dasein.

Другой хайдеггеровский экзистенциал — *Mit-Sein*, т. е. «быть с». Dasein подкинули, но в покое не оставили. Он всегда *с кем-то*. Быть-с-кем-то — Mit-Sein. Соответственно, при попадании в бытие-с-кем-то (еще неизвестно, *с кем*, и непонятно, *кого* — ясно лишь, что того, кого подкинули), еще нет никакого мира (Welt), но уже сам факт заброшенности расшифровывается как заброшенность в не пустое пространство, где есть еще кто-то и что-то. Это создает антураж, поле общения, диалога. Так конституируется общество. Это экзистенциальное базовое измерение общества как Mit-Sein чрезвычайно важно и для экзистенциальной политики, и для эвентуальной экзистенциальной социологии, которую также можно было бы вывести из Хайдеггера. В принципе, это совпадает отчасти с Дюркгеймом, который полагал, что общество первичнее, нежели индивидуум, что именно оно конституирует субъект извне. Хайдеггер же привносит в этот тезис экзистенциальное измерение: корень общества в экзистенциале Mit-Sein описывает изначальное пространство, где нет ни полюса общения («я»), ни тех, с кем общаются («ты», «мы», «они», «вы» и т. д.), но уже есть само общение, которое и выпрастывает общество и его составляющие — тех, кто общается. Общение как экзистенциальное бытие-с создает общество.

Еще раз посмотрим на два первых экзистенциала. Мы установили, что подкидыш находится *«среди»*, а не в пустом пространстве — не как «летающий человек»

Авиценны или «летающее животное»¹ Муллы Садра в их ментальных опытах. Авиценна, определяя сознание и доказывая первичность души над телом и органами чувств, предлагает такой эксперимент: «Представим себе, что человек комфортно парит в пустоте. Он никуда не летит, ему ничего не мешает, его никто и ничто не привлекает и никто и ничто не отталкивает. Он ничего телесно не чувствует. Будет ли у него сознание? Будет. Значит, сознание не телесно». Это совсем другой субъект, нежели хайдеггеровское «заброшенное» (*das Geworfene*); скорее «летающий философ» неоплатоников. Другой великий иранский мыслитель Мулла Садра повторяет эксперимент Авиценны, предлагая: «Представим себе летающего кота». Тоже органов чувств никаких. Комфортно летит. С точки зрения экзистенциального анализа, этот летающий кот еще более убедителен, чем летающий человек. Летающий кот пролетает мимо экзистенциала *Geworfenheit*.

Вопреки этому, хайдеггеровский Dasein — неизвестно *кто* заброшенный, не только остро чувствует свою заброшенность (т. е. свое не парение, свой не полет, но достижение грунта, феноменологического дна, что делает его сознание принципиально не парящим), и более того, он заброшен не один, а вокруг него роится целый агломерат сгущений — экзистенциальное поле того, что позднее, в ходе онтологических конструкций, станет «обществом».

Следующий экзистенциал — это *Sorge*, забота. Зброшенный (пока не понятно кто) и пребывающий «вместе с» (пока непонятно с кем или чем) *озабочен*. Он озабочен двояко — в двух направлениях. Эти два направления образуют в нем оси внимания или намерения (интенциональности). Сосредотачиваясь на своей заброшенности, заброшенный беспокоится о своей идентичности, думая: кто я? Это становится предметом его первой заботы. Сосредотачиваясь на том, что он не один, но «вместе с», он беспокоится о том, с чем/с кем он оказался. Это конституирует вторую заботу. Теоретически их можно поменять местами: в одном случае больше забот доставляет одно, в другом — другое. Но Dasein озабочен, и это принципиально. Он не может быть без заботы, он есть с заботой и в заботе, т. к. его внимание не может быть (в отличие от опытов Авиценны и тем более беспечного кота Муллы Садра) ни на чем не сконцентрировано; оно обязательно к чему-то обращено. Забота конституирует аппроксимативную субъектность и аппроксимативную объектность (включая аппроксимативную социальность). Но чтобы аппроксимативность исчезла или снизилась, необходим следующий экзистенциал — *Verstehen* (понимание).

Verstehen есть уточнение *Sorge*, заботы. По Хайдеггеру (и здесь он следует за Брентано и Гуссерлем), понимать можно только нечто конкретное; сознание интенционально, и продуктом этой озабоченной интенциональности становится когнитивный акт, конституирующий самим своим наличием свой предмет — нозму (по Гуссерлю). Ее-то и понимает Dasein, экзистирова гносеологически.

¹ «Ментальный опыт, который Авиценна приписывает человеку, парящему в воздухе или падающему вниз в пустоте, не испытывая чувственно сопротивление воздуха, Садра применяет к животному! Представим себе «парящего кота»... С протянутыми лапами, не ощущая никаких качественных реалий, не воспринимая ни внешних, ни внутренних своих органов, кот, тем не менее, каким-то образом воспринимает свое существование». *Jamber Ch. L'acte de l'être. La philosophie de la revelation chez MollâSadrâ*. P.: Fayard, 2002. P. 229–230.

Тут мы почти подошли к эмпирически прекрасно знакомому нам явлению — к человеку, к нам самим. Заброшенность, бытие-с, озабоченность и понимание сконструировали для нас то поле, которое нам привычно. Но важно, что мы подошли к нему из самых первичных экзистенциальных слоев, которые Хайдеггер предлагает вообще никогда не упускать из виду, не отрываться, чтобы не впасть в абстракции. Эта экзистенциальная карта пред-человека чрезвычайно ценна для построения всех дальнейших этажей, в какую бы область мы ни направлялись — в философию, политологию, социологию или психологию.

Теперь обоснованный в своих четырех экзистенциалах «понимающий подкидыш» вынужден дать ответ на свою фактическую ситуацию. Он принимается экзистировать. И, нащупав основные векторы своего мыслящего и конкретного наличия, он осуществляет контр-бросок. Его подкинули, и он начинает «кидаться» в ответ. То, чем он «кидается», называется *проектом*, *Entwurf*. Вот субъект — его под-кинули (*sub-*, *под-*, *јасеге*, кидать, бросать), а вот проект — это, наоборот, ответное от-кидывание (*pro-*, *вперед*, *јасеге*, кидать, бросать). По-немецки это звучит органично: *Geworfenheit und Entwurf*. *Geworfenheit* — заброшенность, а *Entwurf* — это бросок назад, отбрасывание и собственно латинское «проект».

Проект *Dasein*'а состоит в его контр-атаке на свою экзистенциальную ситуацию. Он оказался кем-то, где-то, с кем-то, почему-то и спешит построить все эти неопределенности, метнув в каждом направлении, которое его заботит, продуманный им концепт. Так, он начинает говорить о себе — «я», о том, что его окружает — «мир», о том, что он делает — «мысль», о том, кто находится вместе с ним — «люди», «мы», «они», «ты» и т. д. Так проектируется все и в том числе сама идентичность *Dasein*'а. До этого проективного импульса *Dasein* еще не знает ничего определенного, но, начав атаковать неопределенность, он создает определенность, устанавливает порядок.

Этот установленный проекцией (*Entwurf*) порядок и есть последний наш экзистенциал *in-der-Welt-Sein*, бытие-в-мире. Только теперь появляется мир (*Welt*), космос, а значит, появляется таксис, порядок, и соответственно, Политическое, *политеία*. Мир политичен в своих корнях. И как устроены эти корни в экзистенциальном смысле, мы только что исследовали.

Логика ясна. Вначале кого-то забросили, одному побыть не дали, нагрузили огромным количеством факторов, которые требуют заботы, забота же провоцирует осмысление, понимание. В ответ на заботу и в процессе осмысления нечто, которое сюда вбросили, выпрастывает (проецирует) из себя ответные импульсы. Так создается мир, т. е. политика. *Dasein* создает мир из самого себя. Он не может не создавать мир, т. к. в этом и проявляется вся ситуативная структура мыслящего присутствия. Те существа, которые не могут создать мир, не экзистируют. Хайдеггер показывает, что экзистенциальный анализ животных невозможен: мы имеем с ними дело лишь как со своими проекциями, мы не способны соучаствовать в их *Dasein*'е потому, что у них нет *Dasein*'а, потому, что они обделены миром. Если мы экзистирруем, то мы, экзистирруя, создаем мир, а следовательно, существуем политически. *Dasein*, который экзистирует, который по факту есть здесь (вот), не может обойтись без политики, равно как не может не конституировать мир, а мир, как мы видели, это космическая политея (*политеία κοσμική*). При этом для Хай-

деггера чрезвычайно важно остановиться на создании мира как процессе, на бытии-в-мире, а не на бытии в мире. Дефисы здесь принципиальны. Бытие-в-мире не знает отдельно бытия и отдельно мира как двух завершенных и опредмеченных инстанций. С экзистенциальной точки зрения нет ни бытия, ни мира по отдельности. Есть только процесс бытия-в-мире, в ходе которого мир получает участие в экзистировании через экзистирование Dasein'a, но сам Dasein не может быть рассмотрен (в отличие от «парящего человека» Авиценны) вне бытия-в-мире, т. к. он прежде не есть ничто, становясь тем, что он есть в процессе экзистирования, что уже предполагает экзистенциал бытия-в-мире.

Отсюда вытекает фундаментальный принцип экзистенциальной политики: Политическое никогда не есть сотворенный результат, но всегда творимый процесс. Политика есть непрерывное творение мира, имеющее меру в экзистенциальном акте, а не в результатах.

Итак, куда теперь заброшен Dasein? Dasein заброшен в Da. Соответственно, Da, в которое он заброшен, он организует политически, т. е. конституирует *полιτεία*.

В книге «Основные понятия метафизики»¹ Хайдеггер подчеркивает, как мы уже сказали ранее, что Dasein, экзистирование присущи только человеку. У животных и камней нет Dasein'a. Они сами есть, но они не существуют в поле Dasein'a. Они обделены Dasein'ом. Будучи обделенными Dasein'ом, они обделены миром, космосом. И, будучи обделенными космосом, они обделены, тем самым, *полιτεία*. Отсюда понятно, откуда берется выражение «политическое животное» (*ζῷον πολιτικόν*) Аристотеля и почему человек является именно «политическим животным». Будучи наделенным Dasein'ом, он наделен способностью и необходимостью в проекте конституировать политически организованный мир. «Политическое животное» — это значит экзистирующее животное, т. е. человек. Mit-Sein, наш второй экзистенциал, пройдя всю цепочку, получает строго политическое содержание. Mit-Sein значит быть-в-политике, т. к. быть-с значит быть-с-тем-что-причастно-Dasein'у. Хайдеггер задается вопросом²: «С кем мы есть в поле Mit-Sein? Можем ли мы сказать, что мы есть «вместе с» собакой и кошкой? На самом деле, нет. Потому что, когда мы поднимаемся по лестнице, в действительности, собака не поднимается с нами. Мы поднимаемся по лестнице в одиночестве. Она бежит, она ерзает. Собака не умирает, умираем мы. Собака — *дохнет*. Она не ест вместе с нами, мы *едим*, она — *жрет*». Бытие-с нелюдьми еще не порождает для человека политического измерения, как не порождает мира, как не является, строго говоря, полноценным экзистенциалом бытия-с, Mit-Sein. Политическое измерение конституируется только там, где начинается экзистирование Dasein'a. Поэтому понятие Mit-Sein, быть-с-кем-то, означает возможность поместить свое экзистирование в контекст экзистирования другого. А это чистая политика, и в ходе этого политического совмещения своего экзистирования с экзистированием другого, еще не вскрытого как другое, но уже появившегося на горизонте, возникает идея организации Mit-Welt — общего мира, мира как таксиса, как порядка, мира как *полιτεία*.

¹ Heidegger M. Die Grundbegriffe der Metaphysik.

² Ibid.

Таким образом, оказавшись в ситуации Mit-Sein, человек обязан через проект, через Entwurf конституировать экзистенциальную политику как Град. Это — полис, *політеία*, Град, который строится в процессе экзистирования, можно назвать *экзистенциальным Градом*.

Организуя мир экзистенциально (снизу), человек организует мир политически. Так, Mit-Sein с другими заброшенными, если они принадлежат экзистенции, превращается в Град. И здесь Политическое полностью вступает в свои права. Mit-Sein становится дискриминирующим процессом: кто-то оказывается в зоне бытия-с, а кто-то вне ее. Так, вне области «бытия-с», вне сферы Политического оказываются животные. Но даже те, кто соучаствует в Dasein'е, и способны вместе с нами подниматься по лестнице, в том случае, если они не экзистируют в полном смысле слова, т. е. не философствуют или делают это из рук вон плохо, они рискуют выпасть из Политического.

Человек может «быть-с» только с теми, кто экзистирует. Тот, кто экзистирует интенсивно, полноценно пребывает в бытие-с только с теми, кто экзистируют столь же интенсивно. Философ живет один, — как будто в окружении животных, — пока не увидит другого философа, тогда начинается Mit-Sein, тогда начинается *політеία*. И далее, в ходе этой заботы об окружающем, в ходе проекции своего вопрошания и утверждения (всегда рискованного и незавершенного, т. е. жизненного) вовне, конституируется экзистенциальный политический Град. Параллельно ему конституируется и космический Град (естественная наука), потому что космический таксис творится в том же самом экзистенциальном процессе — бытия-в-мире. Человек заботится о мире вокруг него: о земле, о доме, о тех, кто ему придан в его подручное наличие. Он делает это политически и космически одновременно.

Воцарение Последнего Бога

Итак, мы описали, как экзистенциально («снизу») конституируется собственно политика (третий уровень политического платонизма), как конструируется мир (второй уровень политического платонизма), но мы пока не знаем, как конструируется ноэтическая политика (первый уровень политического платонизма), и конструируется ли она в хайдеггеровском философском контексте вообще.

Важно отметить, что третий ноэтический уровень, который мы описали в трехуровневой модели Прокла, в экзистенциальной политике Хайдеггера априорно наличествовать не может, поскольку хайдеггерианство заведомо подвергает деструкции любые онтологические схемы и особенно платоновское учение об идеях, призывая строить философию от экзистенции, а не от эссенции; соответственно, в отличие от Платонополиса, экзистенциальный Град мы возводим не сверху, а снизу.

Тем не менее проблема третьего уровня Политического у Хайдеггера косвенно ставится, и даже отчасти в работе «Beiträge zur Philosophie»¹, имеющей выразительный подзаголовок «О Событии» (von Ereignis). Решить проблему третьего уровня Политического равнозначно тому, чтобы полноценно и успешно построить

¹ *Heidegger M. Beiträge zur Philosophie. Von Ereignis.*

фундаменталь-онтологию, т. е. совершить то, что сам Хайдеггер ставил целью своей философской жизни¹.

Обобщая можно сказать, что, с точки зрения Хайдеггера, третий уровень божественной политеи, может быть открыт через автономное решение Dasein'a *экзистировать аутентично*. Когда Dasein решает (entscheidet) в своем Да (месте) экзистировать аутентично, тогда его проект (а соответственно, проецируемая им модель политического устройства и космического таксиса, космической организации, которую он из себя самого в предельном напряжении извлекает через Entwurf) получает удивительный отзвук, идущий из глубин самого бытия. Это и есть Ereignis. Если человек, отталкиваясь от факта заброшенности, Geworfenheit, сформулирует каким-то очень сложным, но правильным образом свой проект, Entwurf, тогда произойдет Ereignis, Событие. Его бытие станет собственным. Что за этим последует? На это Хайдеггер отвечает: «Появится *Последний Бог*».

Последний Бог явится на горизонте аутентичного экзистирования. Человек может создать политическую систему, человек способен организовать космос, но человек сам никогда не сможет заменить собой и своими конструктами Теополис, θεόπολις, Божественный Град. «Нозтическая политея не дело рук человека», дает понять Хайдеггер. Но и она возможна как третий уровень, только если мы будем последовательно и аутентично двигаться снизу вверх.

Эта тема напрямую связана с сюжетом возвращения богов, которая чрезвычайно занимала Хайдеггера. Люди не могут сконструировать Град Божий так же, как они конституируют Политическое и Космическое через Mit-Sein и иные экзистенциалы. Но они могут, приняв решение экзистировать аутентично, подготовить самим этим решением свое Да к тому, чтобы стать открытым и, соответственно, чтобы стать пространством События, позволить ему сбыться. А Событие есть приход Последнего Бога (Kommen des letzten Gott). Если экзистенциальная политика снизу поворачивается лицом к тому, чьей собственностью является Dasein, кому он принадлежит, и поэтому создает открытость для бытия и смерти, то именно тогда, как говорит Хайдеггер, *мимо проходит Последний Бог*.

Не от олимпийских богов и не от Второго Пришествия Христа нам надо ждать спасения, считает Хайдеггер. Нам нужно самим подготовить спасение; все зависит от нас самих. «Мы ждем Бога напрасно. Он никогда так не придет, — говорит Хайдеггер, — потому, что это он ждет нас». Он ждет, когда мы проснемся и построим ту политическую систему, осуществим тот космический план, тот проект, тот набросок, которые будут *совместимы с возможностью его прихода*. Таким образом, мы получаем совершенно особую экзистенциальную политическую эсхатологию. Она радикально отлична от платонической политики, где последний горизонт нозтической политеи дан заведомо, и нам остается только миметически подражать ему. Здесь же Град Последнего Бога может стать действительным явлением только в том случае, если экзистирование самого места, приготовленного для его пришествия, будет аутентичным. Но и даже само это аутентичное экзисти-

¹ Сама возможность успешно решить эту задачу стала для меня очевидной после того, как я исследовал эволюцию совсем другой философской системы — индийского, и особенно китайского буддизма. Эти соображения я обобщил в томе 5 «Ноомахии». См.: *Дугин А.Г. Ноомахия*. Т. 5.

рование не есть гарант прихода (точнее, по Хайдеггеру, «прохождения мимо») Последнего Бога: любая механическая причинно-следственная связь здесь отсутствует, а любая теургия бессильна. Мы не можем ни упросить, ни тем более вынудить Последнего Бога прийти. Любая настойчивость с нашей стороны, дерзкая или молитвенная, будет признаком неуверенности и гарантией того, что пора богооставленности, мгновение космической полноты затянется еще и еще. Мы должны экзистировать аутентично, готовя место для прихода/прохождения, а дальше — как Бог даст. Боги не выносят настырности; им проще вообще обойти стороной или никогда не приближаться к тем, кто атакует их ожиданиями, мольбами или просьбами; наша самоуверенность тем более гарантирует безразличность с их стороны. Поэтому миссия человека — стать в первую очередь деликатным.

С Фридрихом-Вильгельмом фон Херрманном, учеником Хайдеггера и создателем версии экзистенциальной теологии, мы очень подробно говорили во Фрайбурге на эту тему. Фон Херрманн абсолютно верно подчеркивал превосходство Ereignis над Последним Богом. Это принципиальный момент экзистенциальной политики. Не подражая божественному Граду, мы создаем Град земной, а, строя Град земной, интуитивно двигаясь за экзистенциальным пробуждением, превращая то место, которое нам *дано*, а не какое-то иное, в пространство аутентичного экзистирования, мы идем навстречу Последнему Богу, но так, чтобы он спокойно и свободно прошел по своей божественной траектории. Здесь ницшеанская формула «Братья мои, будьте верными земле» вступает в свои права. Наше место не другое, это одно и то же место. Когда оно становится открытым, тогда и происходит манифестация небесного Града и Царства Божьего. «Царствие Божие внутри вас есть», оно не есть *вне* вас, оно *внутри*. Эта же формула действенна в отношении экзистенциальной политики. Мы можем говорить об *Онтополисе*, о Государстве бытия, которое внутри.

Государство сов

Вводя концепт «*Государства сов*». Всем известно, что сова была символом Афины Паллады. Почему? Есть несколько объяснений.

Во-первых, потому что у совы очень умный, очень серьезный взгляд. Когда сова смотрит, кажется, что она понимает все не хуже нас, а может быть, даже лучше. Афине как богине мудрости, богине ума в жертву приносились совы, она считалась покровительницей сов.

Во-вторых, потому что, как говорил Гераклит, «природа любит прятаться». Истина живет в ночи, а не при дневном свете. Все, что находится в пространстве дня — ложные образы. Все настоящее видимо только в темноте. Понимать можно, только закрыв глаза. Поэтому та птица, которая днем спит, а ночью бодрствует — это правильная, истинно понимающая птица, как считали афиняне: она видит то, что должна видеть, и не видит того, на что смотреть не нужно. Иными словами, сова видит идеи и не замечает тел. Она смотрит во тьму, скрытую от нас материальными формами, и различает в этой тьме настоящие облики идей. Сова — это образ философии в том смысле, в каком ее понимали греки, т. е. как постижение истинного; но истинное не может лежать на поверхности, истинное должно быть прежде открыто, а открыто оно должно быть через противоположность своему

сокрытию в естественном состоянии. Для того чтобы понять вещь, мы должны ее убить, принести ее в жертву. Гегель считал, что на самом деле духовный мир (*verkehrte Welt* — перевернутый мир) является убийством вещи. Для того чтобы понять сущность вещи, нужно саму ее уничтожить, расчленив и изъять из нее квинтэссенцию. Подобным образом и сова видит сущность, только когда химеры дня исчезают.

Еще очень важный кастовый момент, касающийся Афины. Афина Паллада воплощает в себе две высшие касты, которые составляли верхушку любого индоевропейского трехфункционального общества, согласно Жоржу Дюмезилу. Это каста жрецов и каста воинов. И Афина во всех своих ипостасях объединяет обе эти касты. Она — Мудрость и она же Воительница. Она воплощает в себе первую жрецескую касту мудрецов/жрецов и вторую касту воинов.

При этом Прокл задается вопросом, чем Афина как богиня-Воительница отличается от Ареса, классического бога войны? Прокл отвечает: Афина воюет не всегда и не со всеми, в отличие от Ареса. Арес — это бог раздора и *Έρις*, как и Эрида — богиня вражды. Для них воевать важнее, чем воевать с кем-то и за что-то. Афина же воюет только с теми, кто покушается на истину. Люди могут скандалить, воевать и враждовать друг с другом по многим причинам. Но это не войны Афины. О войнах Афины мы можем говорить только тогда, когда кто-то несообразно наступает на такис, на закон, на порядок. Она защищает только *порядок*. Когда речь идет о каких-то частных вопросах, Афина выступает скорее как примирительница. Она являет себя как атакующая богиня, только когда она видит грубое нарушение истины и ее структур. Например, когда Запад наступает на Восток. В этом случае Афина пробуждается. Она не может этого вынести, ей не нравится это, и она мобилизует все свои божественные силы для войны. Но если Восток наступает на Запад, Афина, в принципе, относится к этому спокойно и, наоборот, просит пощадить жертв, потому что Востоку наступать на Запад можно (не слишком выходя, однако, за свои границы и шадя побежденных), в то время как Западу двигаться на Восток нельзя никогда и ни при каких условиях. Наступление Востока на Запад — это правильное наступление. Лучшая серия наступает на худшую. Афина всегда на стороне онтологического Востока.

Интересно, что Платон называет высшую касту в своем Государстве *φύλαξ*, страж. Понятие «страж» Платон в некоторых случаях отличает от понятия «воин». Вторая каста в Государстве Платона фигурирует как «помощники». Афина — это страж, как и сова. Кто такой страж, *φύλαξ*? Тот, кто ходит ночью по спящему городу; кто не спит, когда все спят. Отсюда знаменитое место из Пророчества Исаина (Гл. 21): «Сторож, сколько ночи? Сторож, сколько ночи?» — «Близится утро, но все еще ночь».

Обращение к стражу — это обращение к тому, кто бодрствует в ночи, когда все спят. *Фύλαξ* — это не совсем охранник и не обычный воин. *Фύλαξ* — это парадоксальная фигура воплощения Афины-девственницы, Афины-Мудрости и Афины-Воительницы в высшем типе человека, который и должен стоять, с точки зрения нормативного Государства Платона, во главе Государства. Такое Государство будет «Государством стражей», что и есть «Государство философов».

Здесь мы снова переходим к Хайдеггеру, который говорит нам, что судьба и призвание человека — быть *стражем истины бытия* (*Wächter der Wahrheit des Seyns*).

Можно заключить, что Хайдеггер остается в контексте великой греческой традиции, т. е. для него философ (человек является в полном смысле человеком только тогда, когда он философ) — это φύλαξ, страж. Еще одно важное слово: ἐγρηγόροι (греч. «стражи») — «бодрствующие», «бдящие», «неспящие». Они составляют особый разряд ангельских чинов.

Таким образом, мы можем говорить о «Государстве сов» как о Государстве, в котором стражи, не спящие ночью, правят над теми, кто ночью спит. Это Государство мыслящих, проникающих в суть, открывающих истину за пределом очевидностей, что правят теми, кто довольствуется лишь дневными химерами. Это Государство, где власть принадлежит тем, кто «закрывает глаза», грезит, созерцает — кого мы можем с полным основанием назвать «теоретиками» (потому что греческое слово θεωρία означает «рассмотрение», «созерцание»).

Понятие «бодрствование», «бдение» само по себе довольно парадоксальное. В православии есть такое выражение как «ночеденствие» или «всеношное бдение». Это вполне в духе «Государства сов». Отсюда мы снова приходим к «культуре пробуждения». Поскольку речь идет не об обычном бодрствовании, но о том бодрствовании, которое начинается с момента, когда мы впервые отдаем себе отчет, что все еще спим. Бодрствование — это пробуждение в ночи, пробуждение внутри сна.

Сова есть философский символ культуры пробуждения.

Отступление о зверополитике

Согласно Хайдеггеру, зверь обделен, обкраден миром (weltarm). Теоретически животное может иметь некоторое отношение к миру, оно догадывается, *что* такое мир, и то, что зверь движется, старается не мешать другим, концентрируя в себе волю к движению и жизни, уже означает, что он хочет стать человеком, хочет философствовать, но у него не получается. Мулла Садра говорит, что животные — это неудавшиеся люди; души, которые хотели бы стать людьми. У него есть идея, что животное — это бросок к человеку, бросок к миру. Животные хотят экзистировать, они хотят ощутить заброшенность (Geworfenheit), но, к сожалению, срываются с этой высокой и напряженной траектории, им это не удастся. Зверь — это обделенное миром живое существо.

Очень важным представляется отношение зверя к Логосу. Аристотель определяет человека как ζῷον λόγον ἔχον. Все три слова имеют огромное значение: ζῷον — животное, живое, λόγον (винительный падеж от λόγος) — сознание, ἔχον — причастие от глагола «иметь». Человек является господином Логоса, который рождает в себе Логос как ответ на Geworfenheit. Логос — это Entwurf, проект, с помощью которого человек (Dasein) пытается выбраться из экзистенциального состояния своей заброшенности; но человек Логосом именно обладает. Чтобы лучше понять, о чем идет речь, я предлагаю ставить акцент не на Логос (λόγος), а на ἔχον. Логос находится в собственности такого животного, которое с этим Логосом может по-настоящему вступить в отношения обладания. Что такое просто животное, зверь, ζῷον? Это то, кем обладает Логос. Логос выше зверя, Логос (вида) заставляет звериную особь совершать серию вполне разумных действий и поступков. Допустим, бобры строят плотины. Сначала они создают в своем зверином

квази-сознании схему, потом договариваются друг с другом по-своему, дальше начинают искать материалы, ресурсы, и затем начинается строительство. Результат налицо — появляется плотина. Но отличие человека от бобра в том, что у бобра Логос (вида) *над* ним, это он и руководит строительством, а у человека Логос *под* ним. Человек свободен по отношению к Логосу, а бобр нет. Но к Логосу имеют отношение оба: только один распоряжается этим Логосом (человек — тот, кто имеет мир), а другой — нет (бобр — тот, кто обделен миром). Животное одержимо Логосом, оно находится у него в собственности. Именно по этой причине, если бы животное экзистировало (но оно не экзистирует), оно делало бы это в аутентичном режиме — оно является безупречной собственностью вида, поэтому в нем все подлинно и открыто. В этом смысле животное более верно своей сущности, чем человек; правда, у животного нет выбора, оно не свободно быть совершенным, истинным и прекрасным, оно обречено на это. В совершенстве животного проявляется его рок. Оно полностью проявляет видовой Логос, его одержавший, т. к. не способно на выбор. В этом животное подобно Ангелу: оно невинно, безупречно и совершенно. Разница лишь в том, что животное есть собственность Логоса, а Ангел — сам (частный) Логос. Dasein (человек), с одной стороны, выше животного, т. к. Логос ему принадлежит (λόγον ἔχων), т. е. он может быть Господином Логоса, а с другой, уклоняясь (и в этом он тоже свободен) от своей сущности (Wesen), человек может экзистировать неаутентично, и тогда ему грозит вообще потерять Логос, упустить его — в этом случае ни он не будет обладать Логосом, ни Логос им. Что получается в этом печальном случае, можно увидеть на примере человека Модерна, и особенно позднего Модерна и Постмодерна. Человек проваливается намного *ниже* животных, т. к. они невинны, а человек виновен.

Можно обратить внимание на то, что «звериные метафоры» нередко используют в философии политики. Например, homo homini lupus est (человек человеку волк) Томаса Гоббса, который основывает на этом тезисе свою философию Левиафана, Государства. Существует «Государство муравьев» (об этом писал Сухраварди), «Государство пчел» (у Мандевилля), «Государство свиней» (у Платона). Так, Сократ подробно рассматривает гипотезу «Государства свиней»¹. Власть в этом Государстве будет заботиться о материальном благополучии граждан, комфорте, устройстве; каждой свинье будут предоставлены права — социальная поддержка, гарантии, материальное обеспечение, обещано постепенное расширение гражданских прав, участие в общих собраниях и т. д. Все будут накормлены и сыты. Станут развиваться цивилизация, технологии. Это очень *рациональное* Государство, которое будет строиться по принципу Логоса.

Лучиан Блага находит оптимальную модель *цивилизации* (в смысле О. Шпенгера) именно у животных, потому что животные способны создать цивилизацию технически безупречную, с огромным количеством инновационных и модернизационных тактик. Но что они не способны сделать? Они не в силах создать *культуру* (также в смысле О. Шпенглера), потому что они находятся *под* Логосом (а не *над* ним). Показательно, что «Государство свиней» после Сократа теоретически

¹ Платон. Государство.

оформилось в политической философии Стои, где была разработана идея материального Логоса, который правил всеми и всем давал то, что ему положено. В этом рациональном Государстве стоиков заметная роль отводилась и клопам. Когда Зенона, основателя стоического течения, спросили: «Для чего нужны в вашей панлогической системе клопы?», он ответил: «Чтобы люди недолго спали; клопы будут им мешать и тем самым будить». Такой панлогический мир может быть весьма удобен, но в нем принципиально недостает именно мира (Welt), он обкраден миром (weltarm), в нем упразднено собственно человечество — Dasein. В пределе он может быть построен, но экзистировать он не будет.

Государственный идеал стоиков отливается в фигуре «Государства тел» или Зверополисе, в котором наличествуют все признаки цивилизации, рациональное распределение социальных и политических ролей, разумная организация труда, эффективность и даже модернизация. Основной политический вопрос: *кто* же правит гражданами Зверополиса? Ими правит Логос: у «Государства свиней» есть господин — это Логос, это богиня Разума, но не свободное и рискованное экзистирование того, что распоряжается Логосом, не человек как Dasein.

Я хочу подчеркнуть ту грань, где начинается экзистенциальная политика людей и заканчивается внеэкзистенциальная политика зверей. Этот водораздел проходит по линии постижения политического Логоса. Люди, которые думают, что политикой занимается кто-то еще, а не они (условно, Логос), суть граждане «Свинополиса». Только когда мы начинаем по-настоящему спрашивать: почему эта политическая система устроена так или не так, когда мы реализуем свое свободное отношение к политическому устройству мира, когда мы показываем свою мирозозидающую, креативную, демиургическую способность, именно тогда мы удостоверяем свое человеческое достоинство и переходим к экзистенциальной политике (Хайдеггер) или платонической политике (неоплатонизм).

Но *кто* такой этот ζῷον, который λόγον ἔχον? Разве это *всякий* человек? Человек есть политический горизонт становления, который является в ходе аутентичного экзистирования.

Мы гораздо больше люди, когда осознаем, что на нас нападают и нами руководят духи. По крайней мере, присутствие духа позволяет осознать, что нами кто-то завладел, кто-то нас пожирает, кто-то в нас вселился, что мы одержимы (Benommenheit). Осознание опыта позессии (posessio, Begriffenheit у Л. Фробениуса) — это первое приближение к постижению природы власти. Это ощущение того, что кто-то правит нами. Если мы этого не замечаем, то мы просто животные, которые не понимают, что происходит. Политическое начинается с вопроса власти. Но он должен ставиться не отвлеченно, но экзистенциально. В чьей мы собственности? Кто нас имеет? Что имеем мы? Какова природа нашей свободы? С этих вопросов начинается обнаружение в нас политического животного (πολιτικόν ζῷον), политического человека или просто человека как такового. Неполитический человек — нечеловек вообще, как неполитическое животное — просто животное.

Κατοδός (καθόδος)

Почему философ в «Государстве» Платона *спускается* назад в пещеру после созерцания света Единого? Зачем ему нужна эта пещера и что он забыл среди

граждан Зверополиса? Это *проблема καθόδος*, проблема нисхождения. Почему философ, который преодолел много препятствий и обнаружил единство света, Единое, Благо, возвращается? Это очень непростой вопрос. Сам Платон говорит, что чаще всего его за это *убивают*, потому что свиньям такое существо, как философ, совершенно не нужно. Многие считают, что это была метафора судьбы учителя Платона Сократа, которого *убили*. Нередкая в истории ситуация. Вспомним, на чем основана наша христианская вера: люди убили Бога, распяв его, потому что считали, что Он нарушает Божью заповедь.

Если мы поставим вопрос «зачем философу править?», появятся разные ответы. Одни скажут, что Платон ошибся: человек, который видел свет истины, никогда в жизни не променяет созерцание подлинного света на тот чудовищный «свинарник», куда ему предстоит возвращаться. У Хайдеггера есть тонкий намек на то, что философ несовместим с волей к власти (*Wille zur Macht*). Философ совершенно не хочет править. Он может хотеть чего угодно, его *Wille* (воля) может быть направлена к чему угодно, кроме одного — власти. Философ не хочет ни поучать других, ни властвовать над другими. Эта оппозиция воли к власти и внутренней природы философа занимала Хайдеггера.

Указание на то, что философ лишен воли к власти, чрезвычайно важно для нас, потому что воля к власти (*Wille zur Macht*) представляет собой *движение* вдоль оси Логоса. Воля к власти и есть сам Логос, который организует вокруг себя космическое вращение, подчиняя себе всех — тех, кто близко. Логос как воля к власти обжигает своим величием, а тех, кто далеко, внизу, он «давит своим сапогом». Логос — это вертикаль, вокруг которой строится иерархия имманентного мира.

Идея того, что философ исключает волю к власти — одна из базовых концепций Хайдеггера. Здесь он использует для пояснения того, что хочет сказать, апорию Зенона. Он рассуждает приблизительно так: «Человек хочет только того, чего не имеет. Но то, чего он не имеет, он не получит, если будет стремиться к этому, как к чему-то внешнему. Если человек хочет власти, он никогда ее не получит. Подобно быстроногому Ахиллу, он будет стремиться поспеть за черепахой, но ему никогда ее не догнать, потому что черепаха все равно сделает пусть маленький, но шаг вперед». Аналитически предел не достижим, расстояние до предела при стремлении к нему будет постоянно сокращаться, но никогда не исчезнет; «все еще не», *noch nicht* — будет длиться вечно. Это прекрасно показывает Р. Гёнон¹.

К власти мы можем относиться двояко: анодически (от греч. *ἀνόδος* — путь вверх) и катодически (от греч. *καθόδος* — путь вниз). Власть как Логос находится *над* животным. Это предельное воплощение чистой стихии жизни, и, будучи сущностью жизни, Логос есть недостижимый для жизни горизонт. Поэтому всякий, кто рвется к власти, тем самым укрепляет свои жизненные силы, становясь при этом все более живым, все более животным, все более «бестиарным», более зверским. Отсюда метафоры, которые мы часто используем в политике. Например, у Парето, делившего всех политиков на львов и лис. Или выражение «акула бизнеса» — крупная рыба, пожирающая более мелкую. Движение воли к власти на самом деле повышает уровень жизни и одновременно степень животности в человеке,

¹ Гёнон Р. Наука чисел. СПб.: Владимир Даль, 2013.

поэтому Ницше говорит о «белокурой бестии», т. е. о «животном блондине», о кровавом мощном и агрессивном существе с максимально возможной витальностью. Белокурая бестия — это «*блондинозверь*», подобный льву, следующему лишь за своей волей (как во втором превращении духа из предисловия Ницше к «Так говорил Заратустра»). И с точки зрения Платона, лев означает наиболее благородную часть животной (анимальной) души человека. Но это стремление к власти всегда представляет собой вибрации *под* зоной Логоса; когда находимся в области жизни, мы не выходим за сферу животного — и это очень тонко почувствовал Ницше.

Философ есть тот, кто трансцендирует ту зону, на которой останавливается политик или человек, который рвется к власти. Философ — это тот, кто, подобно быстроногему Ахиллу, делает последний шаг и, на практике, догоняет черепаху, *переступает* через нее, оказываясь по ту сторону предела, по ту сторону воли к власти. Философ не обладает волей к власти, но он обладает другим — самой *властью*. Он подходит к власти *с другой стороны*, не со стороны воли. Он не знает, что такое *Wille zur Macht*, но он знает, что такое *Macht* — могущество. И *Macht* находится не *над* ним, а *под* ним, и в этом смысл καὶ ὅδῳ. Философ не поднимается к власти (как животное), но снисходит до нее (как бог). Отсюда заключаем: настоящий философ, настоящий Царь, не правит, он не интересуется вообще ничем из дольного. Китайская традиция описывает идеал Императора как того, кто осуществляет *деяние недеяния*, у-вэй (кит. wu-wei). Наилучшим правителем является тот, кто вообще не правит — кто не заведует ни перегоним скота, ни защитой границ, ни газоснабжением, ни пропитанием граждан, ни сбором налогов и т. д. Всем этим занимаются свинопасы, подчиненные Царю, но имеющие своей миссией обустройство Зверополиса. Они помогают Императору, созерцая его неподвижную сосредоточенную фигуру и черпая из нее вдохновение для благих дел. Но правит именно тот, кто не правит. И глядя на то, как он не-правит, другие исполняют его волю, которая остается тайной и окутана священным молчанием. Он, как оракул Аполлона у Гераклита в 93-м фрагменте, «не говорит, скрывает (молчит), но указывает» (οὐτε λέγει οὐτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει). Над Зверополисом находится Логос, а философ тот, кто стоит *над* Логосом.

Что значит, что философ стоит *над* Логосом? Это значит, что он принадлежит к сфере Ума (νοῦς), а не к сфере Логоса (λόγος). Мы противопоставляем Логос Уму. По какой причине? Потому что у неоплатоников, и особенно у Плотина, Ум в отличие от Логоса берет свое начало в *Безумии*. Ум, созерцая апофатическое Единое, впадает в дионисийское опьянение, напивается нектаром и теряет сознание. Ум в своих истоках проистекает из бездны, поэтому он свободен. А Логос берет свое начало в Уме, он есть имманентная репрезентация Ума. Логос — это не что иное, как симулякр или тень свободного, иррационального, живого Ума. Философ, который созерцает Единое, становится безумным от Единого. Он больше не подлежит закону Логоса, потому что становится единым с Умом, а, будучи единым с Умом, он оказывается *над* Логосом.

Так почему же, будучи восхищенным в такие высоты, на высшую границу, где Мировой Ум граничит с апофатическим Единым, философ все же совершает καὶ ὅδῳ, нисходит? Он нисходит, потому что он *максимально* близок к Единому, а

Единое у Плотина является Благим. По Плотину, Благое (греч. τὸ ἀγαθόν) объясняется как «независтливое, нежадное, предельно щедрое». Единое, будучи Благим (нежадным, независтливым, щедрым), всегда переливается через край, выходя за пределы своего Единства и своей Единственности. Единое никогда не остается самим собой, всегда перетекает в другое. Поэтому и философ, сын Единого, идет к власти сверху вниз, также исходя из своей полноты, в Свинополис. Дело в том, что для философа брак с Единым, единение с Единым, которое он замечает при выходе из пещеры, настолько глубок и фундаментален, что он не просто остается на периферии Единого, чтобы вечно созерцать его извне, но глубинно сливается с ним, бросаясь в него как в бездну, сходя в нем с Ума. Философ, таким образом, становится единым с самим Единым, и поэтому — таким же независтливым, нежадным, щедрым, как и само Единое. Он также выходит за свои собственные пределы и спускается обратно в пещеру, из которой ранее выбрался — так он осуществляет καθόδος, философское нисхождение. Могут возразить: разве нельзя было остаться в мире идей, в области Мирового Ума? Нет, отвечают неоплатоники, нельзя, поскольку, если есть ступеньки, ведущие вниз, то независтливое, благое, доброе, щедрое, единое существо *должно* по ним спускаться, пока оно полностью не измерит своим нисхождением (καθόδος) всю глубину этой жертвенной кенотической возможности.

Власть философа — это его жертва. Это перетекание через свое собственное полное и самодостаточное просветленное трансцендентное «я». Это забрасывание самого себя на то экзистенциальное дно, где философ оказывается впервые по-настоящему одиноким, так как на дне он отделяется не просто от Единого, но и от самого себя (единого с Единым).

Философ священен, но он даже не жрец в том смысле, что у философа вообще нет никаких функций — даже функции *убивать* (поскольку жрец есть по определению тот, кто убивает жертву, принося ее Единому). Философ — это воплощение божественной свободы, что ставится в центр политической системы, если та экзистенцирует аутентично. Это важнее, чем осуществлять какое бы то ни было действие (даже священное). Бездействие (недеяние) философа тотально; он есть чисто умозраящее, теоретизирующее существо, не обремененное выполнением никаких функций. Он есть страж (φύλαξ), и он есть лебедь, скользящий по воде. В кастовом смысле он не жрец и не воин; он праисток каст. Он не человек; если рассмотреть смысл каст как способ градировать отношение к нечеловеческому (божественному) со стороны человеческого, то философ воплощает в себе само нечеловеческое в его имманентном нисхождении.

Лозунг «Вся власть — философам!» подразумевает, что философы должны править, вопреки всему. Существует только одна модель (и в экзистенциальной политике снизу, и в платонической политике сверху) политического устройства, которая по-настоящему *есть*. Это та модель, где сквозь верхнюю точку власти нисходит божественное присутствие философа. Структура Онтополиса всегда имеет в своем центре это философское начало, философа, который *правит*.

Но, с другой стороны, возникает вопрос: *кто* этот философ? В каждой конкретной онтополитической модели, в каждом конкретном экзистенциальном пространстве, которое предопределяет структуры данного топоса, данной терри-

тории, всегда первичен вопрос: как аутентично или неаутентично экзистирует сам этот топос? Тот, в ком и кем это решается, и есть властвующий философ. Он делает это с помощью всех трех уровней — от апофатического Единого через Ум (*νοῦς*) вплоть до Логоса, которые и являют себя в его лице. Так и осуществляется политическое Решение, *Entscheidung*. Хайдеггеровская версия экзистенциальной политики также знает *καθῆκός*, но описывает его как *Untergang* и связывает с проблематикой *Dasein*'а.

Построение Четвертой Политической Теории с учетом этих пояснений может вестись с двух сторон: сверху и трансцендентно, в духе неоплатонизма (Платонополис), и снизу, строго имманентно, в духе Хайдеггера, через вопрос о качестве экзистирования *Dasein*'а. В первом случае Четвертая Политическая Теория представляет собой низведение ноэтического Государства, существующего вечно, а значит, существующего и *сейчас*, сквозь толщи космоса вниз, в самое сердце Свинополиса, в котором мы пребываем. Если мы будем философствовать в соответствии с самой философией, то именно к этому приведет подъем и последующий спуск — строго по сценарию пещеры Платона. Во второй половине пути (*καθῆκός*) нас будет сопровождать необоримое могущество (сама чистая стихия *Macht*). Оно неумолимо подчинит себе жизнь, укрощая самых яростных и непокорных животных, рвущихся к власти (как покорялись Дионису дикие звери его священных процессий).

Если мы двинемся в сторону *Dasein*'а-Правителя по имманентному пути, то по мере пробуждения и переключения режима экзистирования в аутентичный мы приблизимся к моменту *Ereignis*'а, который через экзистенциал *Mit-Sein* приобретет политическое измерение. Это движение в сторону Последнего Бога. И оно также совершается через нисхождение, *Untergang*.

Четвертая Политическая Теория, однако, должна возводиться не просто по одной из этих схем, но одновременно по обеим. В этом ее принципиальная особенность. Экзистенциальной политика становится тогда, когда имманентное восходит к своей верхней границе, а трансцендентное достигает нижнего предела своего исхождения. Их встреча в Политическом есть средостение нашей борьбы.

Экзистенциальная политика, Россия и то, что по ту сторону от нее

Мы часто упускаем из виду близость фигуры Софии, центральное для русской религиозной философии, с фигурой Афины. Оба образа означают Мудрость. Их близость или даже тождество вместе с тем принципиально. Если мы будем мыслить Софию как Афину, то увидим целый ряд важнейших моментов, которые, быть может, и являются ключевыми для воссоздания русской софиологии. А это принципиально важно, т. к. именно с софиологии русские мыслители (начиная с В. Соловьева) попытались начать построение собственно русской философии. Без русской философии не может быть русской политической философии, а без политической философии невозможна полноценная политика. Именно поэтому София обладает имплицитно *политическим* измерением.

Однако в русском контексте фигура Софии утрачивает некоторые важнейшие качества, которыми обладала Афина. Она явно слишком смещается в сторону хтонической женственности. Она теряет свои доспехи, свое копье, свое могущество,

свою воинственность — мужской, олимпийский аспект своей Мудрости. Русскими София мыслится преимущественно в болезненном контексте трагического гностицизма — нечто страдающее, мятущееся, лишенное... При этом мы забываем о том, что София, как и Афина — Воительница. Софии по праву принадлежат копье, броня, сталь, медь, щит с головой Горгоны, стремительность эпифаний, неизменное участие в боевых действиях — всегда на стороне тех, кто воюет за истину, за лучший порядок. Эта сторона Софии в русской религиозной философии и социологической культуре (равно как и в философии хозяйства о. Сергия Булгакова) оказывается забытой, утраченной. Возможно, именно поэтому у нас остается частичный, односторонний, искаженный и, следовательно, *страдательный, а не действенный* образ Софии. Мы берем от ее сущности только часть, и тем самым обкрадываем не только себя, но и ее саму. Если же вспомнить фундаментальную мифологическую и метафизическую истину, великое духовное уравнение, что *София — это Афина*, то мы откроем еще одну сторону нашей собственной русской идентичности, вспомним, что наше высшее призвание Мудрость и Война, что мы призваны философствовать и воевать, что в мысли и войне — наша русская судьба. Афина сражается не хуже мужчин, более того, она и есть верховная всепобеждающая Воительница, потому что ничто не может противостоять Теоное, Божественной Мысли.

У Афины было два одеяния: *пеплос* (др.-греч. *πέπλος, πέλλων*, лат. *peplum*, букв. «покрыв»), который приносили богине благодарные ей афиняне в дни всеафинских празднеств, и военные *доспехи*. Во время войны она меняла пеплос на доспехи. Наш русский народ, особенно в эпоху Серебряного века, соткал пеплос Софии, но совершенно не подготовил ее к реальным битвам. Мы забыли поднести ей доспехи, упустили из виду войны Софии, мы слишком феминизировали ее (и самих себя). И поэтому люди, совершенно далекие от нашей русской судьбы, но воинственные, волевые, агрессивные, титанические захватили власть и до какой-то степени держат ее до сих пор. Так власть ушла от русских, от нашей души Софии. София оказалась в заточении, изгнании, в хождении по мукам. То, что мы умеем страдать, что нам известно это искусство, мы доказали себе и миру многократно. Но если посмотреть на нашу историю, никто не усомнится, что мы умеем и воевать. И делаем это отнюдь не плохо, иначе как бы мы построили гигантскую континентальную Империю? Но чтобы правильно воевать, надо одухотворять войну, принимая и вступая не во всякую войну — но в войну за правду и справедливость, в священную войну.

София вновь должна стать Воительницей. Наша задача поднести ей второй ритуальный наряд — ее доспехи. Мы прожили Софию страдающей, изгнанной, несчастной; у нее, на самом деле, есть такие черты, но не надо забывать о ее цельной полной природе. София должна защищать саму себя, истину, Россию и нас. Ранее *софиология* была страдательной, женственной, пассивной, подчеркнута не политической, гуманистической. Именно поэтому она низверглась в матриархат и материализм коммунизма. Сегодняшнее время строить активную софиологию, *политическую софиологию*: воинственную, могущественную, наступательную, но абсолютно подчиненную высшему, нозетическому началу, Мировому Уму, *νοῦς*.

Соответственно, снова становится тематика φύλαξ, стража, потому что именно страж безжалостно карает тех, кто по ночам уносит за пределы то, что принадлежит Городу, полису. Страж — это еще и каратель, он вооружен и строго следит за порядком. Страж редко прибегает к силе, но когда порядок нарушается, он действует чрезвычайно жестко, бескомпромиссно, безжалостно уничтожая врагов.

Скромный и смиренный простец может быть другом Афины-Софии, высокомерный глупец — ее враг. Таких Афина наказывает. Борьба с глупостью — причем в политическом масштабе, через воспитание, образование, государственную пропаганду духовных, религиозных, нравственных ценностей — есть одна из главных военных кампаний Афины-Софии. В этом измерении София все яснее обнаруживает свою политическую составляющую. София есть учение об истинном Государстве, Платонополисе. Всякая философия есть имплицитно философия политики. Те, кто поднимают восстание против Софии, против идеального Государства, против философской вертикали, против онтологии, посягают на самое главное. Воинствующий идиот — мерзость перед светлыми очами богини небесного Ума. Он заслуживает усмирения, наказания и перевоспитания.

Известно, что на Руси глубинную роль играет культ юродивых, «святых дурачков и дур»¹. Это совсем не противоречит ни Софии, ни Афине. Дело в том, что сам Мировой Ум, по Плотину, коренится в дионисийском безумии, опьяняясь сверхумным созерцанием сверхсущего, апофатического Единого, *ἐν*. Юродивый не недоумок, он заглядывает, напротив, в тайный божественный исток Ума. Поэтому он друг Софии, находится под ее великим покровительством. Юродивый и философ — фундаментальные союзники в онтологии, гносеологии и политике. Русские юродивые обязательно консерваторы, сторонники веры, порядка, Государства и иерархии. Они лишь напоминают, что все это не самоцель, что выше веры есть прямой опыт Божества, выше порядка — учреждающая его свобода, выше Государства — Царствие Небесное, выше иерархии — братство святых. Но выше не значит против или вместо. Соблюдая данное, мы восходим по ступеням туда, куда юродивый был благодатно восхищен мгновенно. Но восхищен он туда же, куда поднялся философ из пещеры в поисках источника света — и откуда он спустился, учредив Государство, порядок и законы. Юродивый есть воплощенный *ἀνόδος*, восхождение. Он восхищен и видит вещи такими, какими они есть в божественном свете, внутри Софии. «Глупость» юродивого священна, это сакральное безумие и одновременно кульминация Ума.

Ничего общего с юродивым высокомерный дерзкий и самоуверенный рационалист Модерна или копающийся в логистике обыватель не имеет. Вот он как раз — настоящий враг Софии, враг философа и, соответственно, враг Государства. Он должен быть за это наказан и будет наказан, т. к. выбрал не то войско, бросив вызов богине Ума и Могушества, богине священной войны. Это различие — между тьмой сверху и тьмой снизу — фундаментально. Между ними пространство войн Софии, наших войн. Это войны граждан Платонополиса против восставшей черни Государства свиней. Поэтому:

¹ Прыжов И. 26 московских юродивых, пророков, дур и дураков. СПб.: Эзро, 1996.

философия — это война,
мышление — это война,
социология — это война,
политология — это война,
культурология — это война,
история — это война,
наука — это война,
искусство — это война,
даже экономика — это война.

Война Ума против невежества, война света, священного света, экзистенциального и платонического, против тьмы Зверополиса.

Роль софиологии в русской философии

Если мы продолжим линию отождествления Афины и Софии, то заметим, что России как нельзя лучше подходит теория Прокла, утверждавшего, что Афины находятся в центре мира, не будучи ни Востоком, ни Западом. Если отождествить Россию с уделом Софии (а именно к этому эксплицитно подошла русская религиозная философия и особенно культура Серебряного века) и вспомнить о срединном положении Афины-богини и Афин как города, мы придем к аксиоме: Русь — это Северные Афины, лежащие не на Востоке и не на Западе. Так мы получаем софиологическую («афинологическую») версию евразийства: духовного, философского и, не в последнюю очередь, политического. Для сакральной географии греков, по Проклу, Западом были атланты, Востоком — иранцы. У нас сегодня другой Восток и другой Запад. Но снова Запад и Восток сходятся в центре, и их продуктивный диалог возможен лишь в силу наличия нашей софиологической точки, в силу месторазвития Центра (П. Савицкий).

Если мы распознаем «софиюность» России как «афинность» России и от софиологии придем к афинологии, то именно это воинственно-политическое мужественное измерение позволит нам уверенно обнаружить тот Логос, чье отсутствие, а точнее, сокрытие, так фатально сказывается на нашей новейшей истории. Давайте попробуем поискать Афины, греческое начало *в нас*. И как только мы предложим не создавать произвольные гротескные фантазии т. н. «русского языка», в которых, на самом деле, превалирует интеллектуальное убожество, непереваренный Модерн и разрозненные поверхностные фрагменты Постмодерна, но искать вполне конкретный след духовной интеллектуальной философской и религиозной Греции в нашей собственной русской культуре, мы получим доступ к структурам утраченного, стершегося Логоса — нашего русского православного Логоса.

Прежде всего мы должны внимательнее присмотреться к нашему языку и его первой систематизации в церковно-славянском изводе, ставшем основой того разговорного языка, на котором мы сегодня говорим, пишем и думаем. Этот язык создали греки-философы (в частности, Кирилл-философ), причем специально под византийскую литургию и перевод Священного Писания. Церковно-славянский язык — это сама по себе философия, созданная греками для нас, славян. Церковно-славянский язык с его структурой, с грамматикой, лексикой есть фило-

софское послание, это эпифания Логоса. Кто-то может возразить: мол, это «старое» послание. Но разве мы сегодня так уж хорошо его понимаем? Мы имеем дело с этим посланием уже тысячу лет, но так и не удосужились его по-настоящему должным образом понять, расшифровать, освоить. Более того, в X–XI веках мы понимали его гораздо лучше, чем сейчас. Потом забыли и вместе с тем забыли самих себя. Знаем ли мы сегодня в должной мере корпус церковно-славянских текстов, написанных как греками, так и русскими? Владеем ли мы им так, как следовало бы истинным сынам своего народа, своей страны? А если не владеем, то не владеем и самими собой. Значит, мы не знаем своего собственного культурного кода, оказываясь невольными марионетками чужого.

Сама Афина, греческая Премудрость, через язык дала нам несколько семантических нитей, нанесла по нам несколько «интеллектуальных ударов».

Итак, совокупность православных текстов.

Далее, письменность как таковая. В ее основе греческие буквы, которые полны, в свою очередь, греческими смыслами.

Затем нам дали историю, куда нас, русских, включили в соответствии с древнегреческими и христианскими историческими лекалами (это наглядно проявлено в русских летописях).

Быть может, самое главное — греки дали нам веру, религию; Христова вера пришла к нам в греческом изложении.

Греки дали нам свою музыку, свое пение: восемь церковных гласов — это византийская традиция, уходящая в глубокую дохристианскую эллинскую, индоевропейскую древность. Весь наш мелос, который мы называем «русским», является греческим.

Живопись, иконопись нам тоже дали греки.

Эстетическая организация и воспитание всех органов чувств (συνέσθεσις), вся морфология нашей культуры — это греческое послание.

Нам передали священное сокровище, которое мы приняли, но постепенно забыли, как с ним надлежит обращаться. Мы являемся русскими в той степени, в какой являемся греками, потому что остальное у нас относится к периферии Логоса. Наше видение — это иконописное видение, наше слышание — это церковные гласы, наша вера — это христианская греческая религия, наши базовые тексты и наш язык созданы греками: это конкретная передача нам плоти Софии, это послание Афины, эт. е. она сама, и это мы, наша культура как культура пробуждения. Пробуждаясь к самим себе, мы должны пробудиться к греческому в нас.

Еще один важный момент: отождествление Софии и Богородицы. Как только мы сближаем эти два образа, вся богородичная тема, столь важная для русских, приобретает философско-мистический характер. Божья Матерь оказывается не только историческим персонажем (хотя и важнейшим для экономики спасения), но и Вселенским светом, просвещающим ум и душу русского человека. Она становится интеллектуальным посланием. Алфавит Богородицы, который заложен в наших иконах, в наших преданиях, образах, легендах, тропарях и мифах, приобретает ткань повествования о мысли и об Уме. И отождествление Софии и Руси в Серебряном веке у Блока и у Мережковского, в мистико-герметической и неоплатонической грекофилии Серебряного века в целом (Вяч. Иванов, Ф. Сологуб,

А. Белый и т. д.) резонирует с интуитивной русской истиной о том, что Русь является пределом Богородицы, *ее* страной.

В истории мы уже неоднократно подходили к этому кульминационному моменту нашего самосознания, стояли на грани того, чтобы осуществить исторический синтез — *греко-славянское пробуждение*, византийское пробуждение, софиологическое, афинологическое. Сто лет назад мы стояли ровно на том месте. Кровавые события XX века в каком-то смысле нас отвлекли, но, с другой стороны, они где-то и в чем-то нас продвинули (хотя, может быть, в чем-то и отбросили назад). Но так или иначе, у нас нет иного пути, кроме как возвращаться к этому главному моменту — моменту Святой Софии.

Если внимательно посмотреть на «афинскую» составляющую, русский Логос, в конце концов, окажется не таким уж невозможным и недоступным. Да, безусловно, эллинский в своих корнях Логос должен быть соотнесен с нашей сугубо славянской сложной душой, и тем самым он подвергнется определенным трансформациям; чтобы стать греко-славянским, ему надлежит существенно изменить свою структуру — славяне глубоко нелинейный народ. Но на самом деле его не придется создавать с нуля или «придумывать» — он *есть*. И это *наш* Логос. Он должен владеть нами (мы не животные и не автоматы), мы должны им овладеть. Надо вспомнить, отдать себе отчет в том, что мы — греки, мы — вполне индоевропейский, мыслящий, мудрый, сильный, суверенный и глубоко политический народ. За 1000 лет мы построили гигантскую Империю. У нас были прекрасные цари, великолепное искусство, удивительная культура. У нас были мудрецы и гении, полководцы и духовидцы, святые, возносящиеся в небеса, и труженики, закапывающиеся с головой в толщи святой земли.

Но в каком состоянии мы находимся сейчас? Сегодня, если кто-то в отчаянии закричит «Из глубины возвах» (*De Profundis*), то и это хорошо. Даже отчаяние от низости и убожества окружающего нас мира, от нас самих и то стало редкостью. Самая глубокая тьма тогда, когда она вообще не воспринимается как тьма, когда о том, что это и есть тьма, живущие во тьме забывают, принимая как норму. «Что есть свет?» — говорят живущие во тьме и моргают (перефразируя Ницше).

Но если все же раздастся отчаянный вопль — «Из глубины возвах...», само это отчаяние родит надежду. На самом деле нам есть к чему и к кому звать; нам есть куда и к чему возвращаться, и тем более, нам есть что строить, есть что открывать, есть с кем биться. В действительности мы очень богатые, умные, сильные и прекрасные люди, русские люди, но темные внушения гипнотически несут нам ложь: вы грязные русские, нищие, убогие, глупые, лишенные наследства, выброшенные из истории... Ваша история, и то неудачная и провальная, началась с диссидентов-шестидесятников и с 1991 года. Вам только и остается, что каяться перед «мировым сообществом» — за все, за то, что вы сделали и не сделали, недоделали... Темный гипноз необходимо прорвать. Все вообще не так. У нас великое прошлое, но мы отнюдь не в конце пути. У нас свежий и юный славянский взгляд. Мы еще многого не поняли, не прожили, не осмыслили, не осуществили. Но тысячелетие — это ничто для мысли. Великая Мысль порой развивается многими тысячелетиями. А русские — носители по-настоящему Великой Мысли. Поэтому она так трудна. Нам слишком много дали, слишком много поручили, и мы слишком много на себя взяли. И слиш-

ком дорогую цену платили, платим и будем платить за это. Но мы так хотели, именно этого, этой слишком большой цены. Это наша судьба, наша свобода и наш выбор.

В любом случае, то, что мы имеем в качестве «софийного багажа», наследства, софийного Завета, это очень и очень много. Это вообще все.

Необходимо появление фигуры *стража Софии*, русского стража Софии, который будет носителем политического проекта и актором построения русского нозтического Государства. Россию надо воспринимать как мысленный континент, как плазмацию эйдетического вихря, уходящего в надлунные зоны и выше, к мирам генады и отеческих Умов.

Таким образом, нам необходимо строить священный русский Полис, священный русский Град. Соответственно, на повестке дня стоит формирование *софиологической политической платформы*. И как праксис (πρᾶξις) этой софиологической платформы перед нами стоит горизонт *софиологической Революции*, т. е. передачи власти из рук животных в руки людей, переход от «Государства тел» и Зверополиса к Государству духа.

Мы должны напомнить, что человек — это то благородное животное, которое господствует над Логосом, а не вороватая, трусливая свинья, управляемая технократической шайкой и прислуживающая коррупционерам и олигархам. Таким образом, нам необходима политика нового толка, политика Бронзового века, продолжающего предшествующие великие эпохи русской культуры.

Русский Daseln

Ключевой тезис для построения русской политической философии: Россия есть удел Софии, Софии как Афины и, соответственно, Софии-Воительницы. Но эту софиологическую политику мы можем строить одновременно и сверху и снизу, точно так же, как и ранее при разработке Четвертой Политической Теории мы параллельно двигались с двух сторон: с позиции открытого платонизма (неоплатонизма) и с позиции феноменологии Хайдеггера.

Если говорить о втором имманентном подходе, то мы можем начинать построение русской политической философии, отталкиваясь от опыта Да, от русского «здесь», русского «вот», русского топоса.

Что такое опыт русской открытости? Это переживание русскими своей «русскости», своей России, своей Родины, в совершенно аутентичном режиме экзистирования. Это может произойти тогда, когда само место, Россия как пространство, как пространственность русского Дазайна, будет открытым по отношению к самому себе.

Можно поставить вопрос: сколько людей необходимо для того, чтобы осуществить софиологическую Революцию? Для этого много людей не нужно. Однажды, незадолго до смерти, французскому философу Жану Парвулеско его друг и последователь задал вопрос: «Жан, а сколько нас в мире?» Парвулеско задумался и ответил: «Шестьсот». «Так мало? — удивился друг. — Тогда у нас нет шансов победить». На что Парвулеско сказал: «Да нет, по-моему, этого более чем достаточно!»

Хайдеггер в своих лекциях «Логика как вопрос о сущности языка»¹ спрашивает о том, что такое человека, в чем его идентичность? Он приходит к тому, что мы

¹ Heidegger M. Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache.

определяем нашу идентичность преимущественно через понятие народ (Volk). Но тут же возникает следующий вопрос: что такое народ? Сколько должно быть людей, чтобы быть народом? И здесь Хайдеггер развивает интересную идею о том, что народ не есть количественная, но качественная категория. Масса может не образовывать народ, и, напротив, единицы и даже один человек может быть народом, если в них живет бытие этого народа, его дух. Народ состоит из тех, кто способен понимать сущность народа, а это значит, кто способен реализовать в себе сущность человеческого. Хайдеггер называл таких людей «отдельными», «единичными» (die Einzelne).

Софиологическую Революцию призваны совершить «отдельные». В Евангелии сказано: «Ибо, где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них». Один человек не может быть Церковью, но несколько (два или три) уже могут. И Церковь истинна не тогда, когда она массова, а когда она Христова.

Для осуществления экзистенциальной софиологической Революции в России не нужно ни миллионов, ни 100 тысяч, ни просто тысяч. Достаточно двух или трех, «отдельных», «нескольких», «единичных», но не одного — одного недостаточно. Важно не собрать толпу. Важно, чтобы перед лицом истории какая-то группа русских людей осознала свою сущность в ее связи с народом и местом. Примкнули к ним массы или нет — вообще не имеет значения. Могут примкнуть, могут нет, это не принципиально. Принципиально то, что они станут местом ожидания Последнего Бога. Чтобы появился тот, кто пройдет мимо и кивнет (ein Wink), и все изменится во мгновение ока. Для этого нужны двое или трое, «немногие», «отдельные», для этого нужен Mit-Sein. Мы не можем, будучи заброшенными в одиночку, сами решить вопрос об Ereignis. Ereignis — это не дело одного, это дело *нескольких* «отдельных».

Понятие «нескольких» чрезвычайно важно. Это и есть экзистенциальное зерно софиологической Революции.

Dasein других стран

Если обобщить Четвертую Политическую Теорию как предложение помыслить политику за пределом современности, то можно обратиться к той экзистенциальной карте, с которой мы начали, и вернуться к вопросу о множественности Dasein'ов.

Как решать вопрос о единстве и множественности Dasein'a? Хайдеггер считал эксклюзивным (и почти единственным) западный Dasein. Интересно, что в своем философском дневнике, однако, он употребляет выражение «греческий Dasein». Может быть, он имеет в виду тот изначальный греческий раннеевропейский Dasein, который потом стал западным в широком смысле. Но в любом случае использование выражения «греческий Dasein» очень примечательно. Здесь у самого Хайдеггера налицо введение некоторой этнической, культурной составляющей Dasein'a. Впрочем, надо учитывать наш разговор с Фридрихом-Вильгельмом фон Херрманном, учеником Хайдеггера, относительно моей гипотезы о множественности Dasein'ов, где он сказал, что Хайдеггер считал, что Dasein один и что он различается только на уровне экзистенциалей, а не на уровне экзистенциалей.

Однако такая убежденность в универсальности западного Dasein'a несколько противоречит строгой феноменологичности подхода самого Хайдеггера. Я, кстати,

никогда не понимал, почему лишь совсем небольшое число феноменологов из западных обществ пытается строить модели этноцентричной феноменологии, основанной на исследовании «жизненного мира» (*Lebenswelt*) именно данного, конкретного народа. Намеки этого есть лишь у Китаро Нисиды, Вильгельма Мюльманна, Надира эль-Бизри¹ — это почти все, хотя, казалось бы, феноменология сама приглашает основывать на ее принципах этнологические исследования и этноцентрические философии.

В любом случае к проблеме множественности *Dasein*'ов можно применить идею самого Хайдеггера относительно монотеизма и политеизма. Посмотрим поэтапно, как он решал этот вопрос.

Хайдеггер начинает свое рассуждение следующим образом: если мы будем экзистировать аутентично, то через *Unheil*, через пронзительно ощущаемое несчастье, через ужас, откроем *das Heile*, исцеление, получим успокоение в нашей же боли, *внутри* нашего страдания. И тогда в самом центре *Heil*, исцеления болью, мы сможем распознать призываемого невидимым кивком одобрения — *das Heilige*, священное. Священное же внутри себя скрывает Божественное, *Göttliche*, которое открывает нас в интенсивном опыте священного. А *Göttliche* (Божественное) приближает нас к Богу (*Gott*)². Таким образом, вопрос о Божественности — это вопрос, если угодно, эмпирики и феноменологии. Мы должны двигаться в сторону Божественности, отталкиваясь от того, что нам дано. Тогда на каком-то этапе мы дойдем до Божественного горизонта, и Божественное откроется нам в своей множественности. Снова вспомним Ницше из «Так говорил Заратустра»: «И все боги смеялись тогда, качаясь на своих тронах, и восклицали: «Разве не в том божественность, что существуют боги, а не Бог!»³

Так и Хайдеггер в одном месте говорит приблизительно следующее: «Давайте не будем забегать вперед. Пусть боги соберутся на тинг и решат вопрос, есть ли Один над ними или нет. Это не наше человеческое дело — решать, один Бог или много. У нас одна проблема — встать и перейти от горизонта, который нам дан в нашей заброшенности, к горизонту аутентичного экзистирования». Так, взывая к Божественному, мы создадим предпосылки к тому, чтобы боги сами разобрались, один Бог или нет.

Я предлагаю эту же идею спроецировать на понятие *Dasein*. Ясно, что мы, русские, имеем к *Dasein*'у свое отношение. Более того, я убежден, что существует наш особый русский Дазайн⁴. Однако не стоит принимать как аксиому ни множественность (в которой я убежден), ни универсальность *Dasein*'а. Если мы будем экзистировать аутентично и если мы предложим испанцам, бразильцам, индусам, китайцам, румынам, германцам, французам, африканцам, иранцам и всем остальным народам и этносам экзистировать аутентично, тогда эмпирическое множество

¹ *El-Bizri Nader. The Phenomenological Quest Between Avicenna and Heidegger.* Binghamton. N.Y.: Global Publications, SUNY, 2000.

² «*Unheil als Unheil spürt uns das Heile. Heiles erwinkt rufend das Heilige. Heiliges bindet das Göttliche. Göttliches nähert den Gott*». См.: *Хайдеггер М. К чему поэты?* // Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Философия другого Начала. М.: Академический Проект, 2010. С. 345.

³ *Ницше Ф. Так говорил Заратустра.* М.: Интербук, 1990. С. 159.

⁴ См.: *Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Последний бог.* Ч. 2.

Dasein'ов, экзистирующих аутентично, могут собраться на тинг и задаться вопросом, есть ли между ними что-то общее, универсальное либо нет.

Каждая культура, каждое мышление несут на себе отпечатки своего глубинного («бездонного», как у Л. Блага) пространства. Эти пространства эмпирически различны, Dasein'ы на каком-то уровне также эмпирически различны, и идея множественности Dasein'ов заключается в том, чтобы, не настаивая на том, один Dasein или их много (в конечном итоге, мы не знаем, как это на самом деле), предоставить возможность Dasein'ам на своем вече решить вопрос о своей единственности или множественности. Поэтому: *duende* — для черной Испании, *saudade* Фернанду Пессоа и Тешейру де Пешкоаэнша — для Португалии, махдизм — для шиитов Ирана, логика мест (басе), осмысленная Киотской школой — для Японии, *Dog* — для Румынии и т. д. Каждый должен сказать о себе сам, проявив свое экзистенциальное место, подав знак своего пробуждения, обосновав и утвердив свою культуру пробуждения.

Однако обоснование пробуждения не может быть делом только культуры, науки, социологии, истории, искусствоведения или даже только философии. Это должно быть (одновременно со всеми остальными формами пробуждения) делом политики.

В политике неаутентичность атакует нас напряженно и последовательно. Более того, в политике наша ограниченность, трагичность нашей заброшенности обозначена наиболее ярко и выразительно. Оккупированность нашего Dasein'a, нашего русского места чем-то другим, не имеющим никакого приличного названия, тот фарс, с которым мы сталкиваемся в повседневной жизни, беспробудный сон нашей подлинной бездонной русской идентичности — это базовый факт нашего настоящего, которое не является настоящим, но виртуальным симулякрom настоящего. И это факт политический. Мы не можем игнорировать его политического выражения, т. к. оно и составляет механизм отчуждения нас от самих себя. В России власть не русская, или, как минимум, недостаточно русская, неаутентично русская. Это значит, она недостаточно софийная («афинная»), недостаточно экзистенциальная, недостаточно платоническая.

Предложение бежать от этого мира, от всего, что связывает нас со Зверополисом, Государством свиней, важно и по существу: это наш русский *avódos*, русский подъем, русское восхождение. Но это лишь половина жеста. Задача экзистенциальной русской Революции в том, чтобы бежать и одновременно возвращаться, бежать прочь от этой грязи и возвращаться с лучами философской славы для преобразования этой не поддающейся, на первый взгляд, преобразению реальности.

Когда мы ставим обе эти задачи одновременно — и философскую, и политическую — мы приходим к Четвертой Политической Теории как к экзистенциальной политике: к ее программе, к ее этапам, к ее рациональным и вместе с тем созерцательным (теоретическим) аспектам, что суть одно и то же.

Рабочие тетради: тезисы доклада

Часть I. Экзистенциальная география

Mecmo Dasein

Da — пространство может быть осмыслено как цепочка *Da*, место открытости *Offene*.

Тогда мы получаем, наряду с географической, политической и геополитической картой, экзистенциальную. Это — экзистенциальный мэппинг.

Это соответствует экзистенциальному пониманию цивилизации. Цивилизация как Dasein.

Аутентично экзистирующая культура.

Культура Пробуждения: la cultura del risveglio.

Уделы в неоплатонизме κλῆροι. Прокл в Комментариях к Тимею (Критию)

Сакральная структура пространства: каждый топос передается в ведение Ума, богов и демонов.

Рассуждая о постоянстве богов и непостоянстве мест: место ВСЕГДА отведено богу/даيمону, но само место то открывается ему, то закрывается. Это *Da*, которое то катафатично, то апофатично, то αλήθεια, то ψεῦδος.

Da поэтому может открываться, а может закрываться. Таким образом, есть истинное место и лже-место. Это одно и то же место, но в двух режимах.

География пробуждения у Сухраварди (Ишрак)

Восток и Запад. У каждого места есть свой Восток и свой Запад. Экзистируя аутентично, место становится Востоком. Неаутентично — Западом.

Есть истинные страны и лже-страны. Истинные страны — восходящие, «востекающие»; ложные страны — нисходящие, «западающие».

Запад есть топос Untergang'a. Греки (Прокл) не мыслили себя на Западе. На Западе была Атлантида, на Востоке — Персия и Индия. Они мыслили себя в ЦЕНТРЕ. Афиноцентризм.

Дуэнде (duende) Гарсиа Лорки

«Теория и театр дуэнде» — речь Федерико Гарсиа Лорки в Буэнос-Айресе.

Дуэнде — «хозяин», «обладатель». Даймон Сократа. Тот, кто захватывает. Феномен одержимости. Дуэнде как дух места.

Дуэнде vs Муза (форма) и Ангел (свет); внутреннее против внешнего.

Он живет в обители крови.

Он экзистирует к смерти. Сходство с Dasein'ом Хайдеггера.

Испания как страна, открытая к смерти. Экзистенциальная Испания.

Чезаре делла Ривьера: Angello: Antico Gello

Federico García Lorca *Diván del Tamarit* (1936).

«Евразийский феодализм» — eje, eze, хозяин... Господин места. Genius loci.

Dor Лучана Блага

Миорица.

Румынский брак со Смертью.

Л. Блага: «миоритическое» пространство.

Не рыдай Мене, Мати.

Боги плачут.

Орфический гимн: «Слезы Твои, о великое Солнце, суть души несчастной расы людей».

Уделы Богородицы. Месточтимые иконы.

Что такое Божья Матерь Владимирская, Смоленская, Казанская, Иверская, Тихвинская, Федоровская? Это божественная световая парадейгма русских городов и пределов. Схемис трансфигурации. Карта экзистенциальной Руси.

Экзистенциальная география России

Dasein России/русский Дазайн. *Da* России, ставшее истинным, открытым. Одержимость Русью. Верность Земле.

Русский duende.

Тайный властитель Руси. Tarnhari.

Эвокация Tarnhari, скрытого Господства.

Призыв русского Dasein'a.

Царствующий Dasein.

Царь как Пробуждение.

Часть 2. Онтополис

Полис у Прокла: три уровня

В неоплатонизме Государство, Политейя, имеет три уровня:

интеллигибельное Государство πολιτεία νοητική

космическое Государство πολιτεία κοσμική

человеческое Государство πολιτεία ἀνθρώπινη

Умозрительное Государство — божественный таксис.

Космодержава — небесное вращение светил, «лестница».

Человеческое Государство — Государство воспоминания и мимесиса.

Это логика сверху вниз (метафизика).

Феноменология Государства. Снизу вверх.

Нижний уровень Политейи — человек. Но, по Хайдеггеру, человек есть маска Dasein'a, пучок его экзистенциалов.

Следовательно: Политейя есть экзистенциальная структура (Fuge), строящаяся по модели: Geworfenheit — Mit-Sein — Sorge/Verstehen — Entwurf — in-der-Welt-Sein.

Dasein «заброшен» (geworfen ist) в *Da* и конституирует фактом заброшенности *Da* — это горизонт Политейи.

Почему Политейи?

Потому, что Dasein ist Mit-Sein. Мы не знаем, Событие — с Кем бытие? Хайдеггер в «Die Grundbegriffe der Metaphysik» спрашивает настойчиво: mit Зверь? И отвечает: все же, нет... Мы идем по лестнице, рядом бежит пес. Он поднимается по лестнице *вместе* с нами? (образуем ли мы с ним Mit-Sein, т. е. Политейю) Нет? Мы поднимаемся, он скачет, трусит, карабкается... Мы едим, он — жрет. Мы умираем, он —дохнет.

У Сократа — «государство свиней», у Мандевилля — «государство пчел». Лучиан Блага: у животных может быть цивилизация, но не может быть культуры.

Mit-Sein дает Политейю. Через Mit Dasein экзистирует. Mit обрывается. Этот обрыв есть городская стена, вал.

Внутри горизонта Mit-Sein лежит область Sorge/Verstehen. Важно замечание, что Sorge для Хайдеггера Intentionalität. Эта «понимающая забота» выливается в Entwurf, бросок, набросок, проект. Отсюда организуется Mit-Welt,

конструируя *Mit in Welt*. *Dasein* заботливо/понимающе волей/проектом творит Космос.

Это и есть экзистенциальный Град, Суший Град, область, об-волость экзистенциальной политики.

Мир мы имеем. Осталось только добраться до третьего уровня платонической политики — до Умозрительного Града, до *Theopolis*, Града Божьего, Страны Святых, Царства вечного Востока, восхождения.

Это пик фундаменталь-онтологии, строящейся снизу вверх, от экзистенции к эссенции.

Тема Божественного у Хайдеггера в Beitrge

Боги косвенно соучаствуют в философствовании людей.

На пике аутентичного экзистирования открывается окно в зону Божественного.

Когда бросок (*Entwurf*), проект аутентичен, ему навстречу движется Событие.

Событие позволяет Последнему Богу пройти мимо. И кивнуть...

Это феноменологический Онтополис, достроенный до вершины.

Афина: Государство сов

Платон и Прокл предлагают рассмотреть образ Афины как высшую парадигму божественной (умозрительной) политики.

Афина есть синтез двух высших каст индоевропейского общества.

Афина — квинтэссенция аристократии.

Она — *мысль*, Теоноя, Мудрость и она *война*, Воительница, с ее помощью лучшее всегда побеждает худшее, истина — ложь, сухопутные афиняне — морских атлантов (потомков титанов).

Афина: синтез касты жрецов и воинов.

Платон в Государстве обоих называет *φύλαξ*, стражи. Важно: стражи суть философы (мудрецы/жрецы) и воины. Отсюда хайдеггеровское «*Wchter der Wahrheit des Seyns*», «страж истины бытия» — как аутентично экзистирующий *Mensch*.

Символ Афины — сова, птица с пронзительным и умным взглядом, которая видит в темноте. Телесные глаза видят при свете. Глаза ума — только во тьме.

Афина не обращает внимания на мир тел. Ее государственность — государственность духа.

Единственно легитимное Государство есть Государство философов/сов. Государство тел есть узурпация. На него следует закрыть глаза. И открыть глаза для того, чтобы смотреть в обратную сторону. Внутрь.

Отступление о зверополитике

Зверь, по Хайдеггеру, есть тот, кто жив (животное) и кто одержим (Логосом). Он беден Миром, обкраден. Это нищая жизнь. Неаутентично экзистирующий человек движется к зверю. Богатый телесно обкрадывает себя. Государство тел есть государство нищих и государство зверей.

Отсюда метафоры зверогосударств: «государство свиней» — в Политейе Платона, «пчел» — у Мандевиля, «волков» — у Гоббса, «муравьев» (мармедоняне), «обезьян» — у тибетцев и т. д. «Государство кальмаров»...

Правда: можно предложить контр-метафору: государство львов, пантер, орлов, ястребов, дельфинов, ласточек, котов; т. е. животных, рвущихся к умному бытию.

Но строго: все звери *под* Логосом. Человек — тот, кто обладает Логосом ζῷον λόγον ἔχον; акцент не на Логос, а на эхеин, иметь (в латинском пропадает *animalis rationalis*). Логос — это управляющая матема, квант сознания. Когда некто им обладает, он делит и складывает, диайресис и синтезис. А когда не обладает, тогда существо делят и складывают, а оно не понимает, что происходит.

Государство тел — Зверополис — находится под Логосом, но его граждане не понимают, что с ними делают, зачем выводят на пастбище, куда исчезают отдельные хорошо откормленные товарищи... Их пожирает Логос, обладающий ими. Лого-даймон...

Низшие касты, связанные с материальными вещами, и особенно финансисты и экономисты, суть говорящие звери, послушное стадо неистовствующего рока. Такое Государство близко к Стое — с ее материальным Логосом, клопами Зенона и хеймармений (ἑίμαρμενῆ). Зенон — не грек!!!

Таким образом, Тереополис (Зоополис) vs Антропополис. Во главе одного — Логос зверей, во главе другого — философов; тот, кто имеет Логос в своем подчинении — Господин Логоса.

Катодос (καθόδος)

В Государстве Платона философ отворачивается от идиотского спектакля и идет к выходу из пещеры, к свету. Свет — φῶς φῶς, от φάω, явленное. Фос — также человек. Он воспринимает свое *Да* как открытое. Его Анодос (ἀνόδος), подъем, Анабазис, ἀναβάσις, восхождение есть переход к аутентичному экзистированию.

Но философ спускается обратно, Катодос (καθόδος). В мир теней и призраков, в мир эйдолонов (εἰδολόν) и фантазмов (φαντάσμα).

Зачем? Он приходит осуществить Революцию и захват власти, чтобы превратить «государство тел» в «государство душ», чтобы установить власть мировой Души.

Государство тел есть иллюзия. Правление философа есть правление аристократии, стража, и в конечном счете, самой Афины.

Для хайдеггеровской философии это означало бы придание Dasein'у политического измерения.

Исторически хайдеггерианство пребывало в трех классических Политических Теориях: в Первой (до 1933 и после 1945) в Германии, во Второй (у левых экзистенциалистов — Сартра, Камю) и в Третьей — 1933—1945. Все три политических контекста были неаутентичны для Хайдеггера. Третья Политическая Теория не проявила к Хайдеггеру должного интереса, а значит, не трансформировалась в Четвертую. Против Первой и Второй сам Хайдеггер жестко выступал в «Einführung in die Metaphysik»: клещи *Machenschaft*, *Techno-Kommunismus* и *Planetär-Idiotismus*.

Экзистенциальный Катодос, спуск Dasein'а есть конструирование Четвертой Политической Теории. Он выражается в максиме — «вся власть Dasein'y!»

Часть 3. Экзистенциальная политика, Россия и то, что по ту сторону от нее *Афина = София*

Афина в гностико-христианском контексте позднего эллинизма и герметизма трансформируется в образ Софии. Но она утрачивает воинственные черты, хотя остается Теонойей.

Можно достроить образ Софии до Афины. Вернув ей воинское копье и щит с ликом Медузы, ее сотканый пеплос и ее доспехи.

Так мы получим возможность активной софиологии, политической софиологии.

Роль софиологии в русской философии

Русская философия попыталась стать, родиться, создаться *как софиология*. В этом следует различить веление русского *Да*, русского экзистенциального топоса. Русские мыслили Россию как *центр* — равно как греки Аттики — не Восток, не Запад. В центре же — Афины. Не исключено, что Новгород с его храмом Святой Софии, а, может быть, и Киев мыслились как места Софии, как русские Афины. Ведь говорит же в «Тимее» жрец, что Афине принадлежали не только Афины, но и Саис.

Софийность России не есть ли «афинность» России? Не греки ли вручили нам язык, письмо, историю и веру? А церковную музыку? Что такое восемь церковных гласов? А живопись? Откуда пошли святые иконы? Русские суть русские, потому что были греки.

Связь Софии и Богородицы. Софии и русского топоса. Отождествление Софии и Руси у Блока, в Серебряном веке.

Мистико-герметическая и неоплатоническая грекофилия Серебряного века в целом: Вяч. Иванов, Сологуб, Блок.

Стражи Софии

Русь — удел Софии. Значит, у нее должны быть свои стражи: философы/воины.

Они должны иметь свой политический проект, свое нозтическое Государство. Россию как мыслительный континент. Как плазмацию эйдетического вихря, уходящего в надлунные зоны — и выше к мирам генады и отеческих умов. Это русский священный Град. Полис.

Значит, должна быть софиологическая политическая программа, партия.

Софиологическая Революция, передача власти из рук животных в руки людей, от Государства тел, Зверополиса к Государству Духа. Человек — это то благородное животное, которое господствует над Логосом. А не вороватая трусливая свинья, трусящая к комфорту.

Это политика Бронзового века.

Русский Dasein

Россия есть удел Софии. Афины-Воительницы. Но это политическая философия сверху (метафизика).

По Хайдеггеру, мы должны строить ее в обратном направлении. Есть русское *Да*. Что это? Это пронзительное и молниеносное осознание русскими, что они здесь и они есть.

Сколько нужно русских, чтобы это стало значимым? Минимальное число пробудившихся?

Хайдеггер говорил о Einzelnen, немногих, ὀλίγος, few. Надо немного русских, чтобы конституировать Русь, как русское *Да*, как место пробуждения. Как экзистенциальный топос. Совсем немного. Но чуть больше, чем один...

«Там, где два или три собрались во имя мое, там Я с ними», сказано в Евангелии.

Должно быть экзистенциальное зерно. Горчичное. Но должно *быть*...

Dasein'ы других стран

4ПТ строится на принципе открытой множественности Dasein'ов.

Как боги Хайдеггера решают вопрос о единобожии или многобожии на своем тинге, пусть Dasein'ы пробудившихся «мест» ПОЗДНЕЕ поставят этот вопрос.

Duende — для черной Испании, saudade Фернанду Пессоа и Тешейру де Пешкоаэнш — для Португалии, махдизм — для шиитов Ирана, логика мест (басе), осмысленная Киотской школой — для Японии... Каждый найдет имя и обнаружит, кому *на самом деле* принадлежит священное место, которое сегодня занято обществом глобальных свиней.

Поэтому экзистенциальная политика есть проект Глобальной Революции.

Глава 8. Экзистенциальное Государство и Народ как время у Мартина Хайдеггера

Имплицитная политическая философия Мартина Хайдеггера и «Логика как вопрос о сущности бытия»

В 1934 году, вскоре после своего ухода с поста ректора Фрайбургского университета, Хайдеггер прочитал развернутую лекцию, которая должна была называться «Государство и наука» и анонсировалась именно так, но была в последний момент переименована Хайдеггером иначе — «Логика как вопрос о сущности языка». Две совершенно разные темы, однако, переплелись в этой изящной и чрезвычайно важной лекции, дословный конспект которой тщательно воспроизведен в 38-м томе Полного собрания сочинений М. Хайдеггера¹. Этот текст представляет большую ценность для дальнейшего развертывания имплицитной политической философии Хайдеггера в контексте Четвертой Политической Теории. Хайдеггер очень редко и неохотно рассуждает о таких темах, как народ, Государство, общество и т. д., и как мы много раз подчеркивали, его оригинальная политическая философия остается имплицитной. Но она просвечивает через всю структуру его мысли. В данной же лекции важно то, что задумывалась она как собственно экспозиция политических взглядов («Государство и наука»), т. е. как эксплицитное изложение политических воззрений. Но по каким-то причинам, возможно, собственно политического характера, связанным как раз с отставкой с поста ректора и серьезными трениями с национал-социалистическим режимом, Хайдеггер отказывается от первоначального плана и посвящает лекцию совсем другой теме. Однако в этом случае мы имеем дело с интересным текстом: повсюду в нем разбросаны следы первоначального намерения, т. е. имплицитный уровень изложения просвечивает через эксплицитный дискурс намного более явно, чем в других местах. Хайдеггер решил вначале эксплицировать свою политическую философию, но затем передумал и снова обратился к привычному для него косвенному имплицитному методу. Однако намерение отчасти сохранилось, и для извлечения этого имплицитного политического содержания хайдеггеровской философии это обстоятельство имеет принципиальное значение.

Поэтому присмотримся к 38-му тому Полного собрания сочинений Хайдеггера подробнее в контексте Четвертой Политической Теории. Для нас первостепенным значением наделено политическое измерение хайдеггеровского пред-

¹ *Heidegger M. Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprach.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998.

ставления о Dasein'e, и в этом редком тексте сам Хайдеггер говорит об этом более открыто, чем в других местах, так или иначе сопрягая Dasein с такими фундаментальными политическими понятиями, как народ и Государство. Это особенно важно постольку, поскольку мы строим Четвертую Политическую Теорию на предельном сближении, если не прямом отождествлении Dasein'a с народом, вводя в качестве ядра и «субъекта» (точнее, функционального аналога субъекта, и еще точнее, в качестве политического «ипокимена» - ὑποκείμενον) Четвертой Политической Теории экзистенциально понятый Народ, экзистирующий Народ, Народ как присутствие. В лекции «Логика как вопрос о сущности языка» Хайдеггер дает ценнейшие указания именно в этой сфере. Поэтому наше предложение состоит в следующем: попытаться прочитать в этой книге другую книгу, имплицитно в ней содержащуюся, а именно «Государство и наука» (Staat und Wissenschaft), продолжающую и развивающую инаугурационную речь Хайдеггера при назначении ректором.

Политический Selbst

В первую очередь для политической философии необходимо выявить общую геометрию, структуру, а это предполагает фиксацию и дескрипцию центра, ядра. Для Хайдеггера важно не просто описать это ядро, но найти его живое присутствие, призвать его к жизни. Вся философия Хайдеггера основана на первичности сущствующего, поэтому и ядро, центр политической философии должны быть прежде всего найдены в сущем, опознаны как сущее и заявлены как сущее. В классических политических идеологиях Нового времени эта фигура называется субъектом политической теории. В либерализме — это индивидуум, в коммунизме — класс, в фашизме — государство или раса. Но во всех случаях это ядро описывается как субъект. Хайдеггер же с двух сторон: индуктивно, в первой части лекции, и дедуктивно, во второй, ставит под сомнение сам термин «субъект», требующий более внимательного осмысления.

Индуктивно он поступает следующим образом. Когда мы задаемся вопросом о чем бы то ни было (в том числе и о политике), мы всегда опираемся на подразумевание того, кто такие «мы», которые задаемся вопросом? Или кто такой «я», кто задается вопросом? Или кто такие «вы», кто задается вопросом? И т. д. И вот здесь при всей очевидности ответа все оказывается не так просто. До какой степени «я» окажется гомологичным с «ты», т. е. будет ли «ты» — просто дубль «я»? (Явно нет). Будем ли «мы» суммой нескольких «я», т. е. секвенцией «я» + «я» + «я» и т. д.? (Тоже нет, так как это будет либо все то же единственное «я», либо это будут «ты» + «ты» + «ты» и т. д.) Кстати, и «ты», «ты», «ты» не дает «вы», а «вы» скорее появляется тогда, когда есть «мы»... Иными словами, принцип «я», «ты», «мы», «вы» и т. д. не дает нам строгой философской базы для того, чтобы стать ядром когерентной философии. По крайней мере, такой, к которой стремится Хайдеггер. Следовательно, должно быть нечто общее, и оно должно именно быть, чтобы поставленный вопрос имел значение для всех — для «я», «ты», «мы» и т. д., т. е. опирался бы на вполне конкретное и общее для всех местоимений сущее, и прилагался бы к нему. «Кто я? Что мы? Как ты?» — это вопросы, обращенные от лица общего начала и, скорее всего, к нему же самому. Но что это за начало? В первой части своей лекции «Вопрос о сущности языка» Хайдеггер называет его Selbst.

И «я», и «ты», и «мы» — все те, кто задает вопрос о сущности нас самих, о том, кто мы (я, ты и т. д.)? — имеют в виду нечто общее для всех нас — То Самое, что всем нам очевидно и что нас конституирует. Вот эта эмпирическая инстанция, это экзистенциальное мыслящее присутствие и есть то, что спрашивает о самом себе — «Кто?» — пытаясь подойти к вопросу о бытии человека, о человеческом бытии, о человеке как бытии (*Menschsein*). *Selbst* — То Самое — делает меня мной, тебя тобой, нас нами, вас вами и всех нас — людьми. От *Selbst* и следует строить вопрошание о сущности языка и о сущности логики, и далее все остальные вопрошания — включая политику, государство, право и т. д.

Так на первом туре вопроса о человеческом бытии мы встретились с фундаментальной инстанцией *Selbst*. Соответственно, политическую философию следует строить именно на ней, вокруг нее, отталкиваясь от нее. Она и должна играть роль «субъекта» Четвертой Политической Теории. Итак: ядром Четвертой Политической Теории является *Selbst*.

Политический ипокимен

Во второй половине лекции Хайдеггер обращается к понятию субъекта уже в историко-философской перспективе. И делает чрезвычайно важные уточняющие пояснения. Он обращает внимание на то, что расхожее понимание термина «субъект» сопряжено с его семантическим определением, нашедшим свое окончательное выражение у Декарта. Это субъект Нового времени в контексте Нового времени. Но аналогичный термин существовал в Средневековье и играл важную роль в схоластике. Латинское *subjectum* передавало у схоластов греческий термин Аристотеля *ὑποκείμενον* (дословно — «то, что положено (брошено) под»). У Аристотеля, поясняет Хайдеггер, этот термин означал наиболее устойчивое начало в сущих вещах, которое не меняется, когда меняются остальные признаки, атрибуты вещи. Ипокимен — это устойчивое в изменяющемся, стоящее в движущемся и даже в пределе вечное в преходящем. Отсюда и недвижимый движитель и само определение бога у Аристотеля. Для построения определенной системы, структуры, и в частности, модели политического порядка или политической философии понятие «ипокимен» в его изначальном, аристотелевском, смысле может быть чрезвычайно полезно. Отталкиваясь от ипокимена, мы можем разворачивать различные структуры и основывать на нем политическую теорию. Таким образом, историко-философски мы можем сблизить фигуру ипокимена из ранней начальной европейской философии с фигурой *Selbst* из поздней европейской философии. *Selbst* есть ипокимен человеческого присутствия. И именно он может быть взят как ядро Четвертой Политической Теории в обоих значениях — премодернистский смысл содержится в ипокимене, феноменологический (и отчасти постмодернистский) — в *Selbst*. Четвертая Политическая Теория может принять оба, тем более что оба они тесно сопряжены с центральным для этой Теории понятием *Dasein*.

От *subjectum* к субъекту

Развивая тему субъекта Нового времени, Хайдеггер указывает на следующую семантическую трансформацию. В схоластике католическая мысль приняла аристотелевский термин «ипокимен», переведя его дословной латинской калькой —

sub-jectum с той же буквальной этимологией и тем же смыслом. Таким образом, средневековое понимание subjectum в целом продолжало аристотелевскую семантику. Subjectum для схоластов был постоянной устойчивой сущностью вещи. В том числе и в человеке: человеческий subjectum — это неизменное и устойчивое начало в человеке, получающееся через вычитание всех атрибутов и свойств. Для католиков это была душа (дух, разум, логос).

Исследуя мир, схоласты ввели параллельно subjectum еще один термин — objectum, построенный лингвистически по той же схеме — ob-, «перед» и «jectum» — брошенный, положенный. В немецком это дало Gegenstand, в русском пред-мет (то, что метнули перед). Важно: ни у Аристотеля, ни в греческом языке вообще такого термина не было. Но там был другой, который, однако, схоласты не использовали — συνκείμενον, «положенный вместе». Это дало бы conjectum, термин, куда более подходящий для того, чтобы описать то общее, что предшествует членению человеческого присутствия на личные местоимения. Но в любом случае схоласты ввели objectum, а не conjectum. По смыслу это означало то, что находится перед subjectum, в стороне от него, что является другим в отношении него. Применительно к человеку как subjectum objectum представлял собой мысль, вещь, концепт, явление, которые созерцал, воспринимал или конституировал именно человеческий subjectum. Вещь сама по себе в своей неизменности была именно subjectum, а вещь, находящаяся перед данной вещью, в каком-то соотношении с ней, в зоне ее внимания и силового воздействия, — objectum. У Аристотеля ипокимен не связывался с симметричным дублетом «αντικείμενον», а «συνκείμενον» означал нечто иное и несимметричное «ὑποκείμενον». И это важно. У схоластов пара subjectum — objectum становится устойчивой, что, конечно же, меняет значение subjectum qua ὑποκείμενον. Objectum — это какой-то дубль subjectum, его метафизическая редупликация.

Хайдеггер на этом не останавливается подробно, но лишь замечает, что все еще раз меняется — и уже более существенно — в Новое время у Декарта. Теперь Декарт вводит понятие субъекта исключительно как человеческого subjectum и именно к нему эксклюзивно привязывает термин. То, что находится перед ним, становится объектом. Для схоластов мысль человека была как раз полностью «объектна» — как то, что находилось перед сознанием как subjectum. Для Декарта она стала, напротив, чем-то субъектным, субъективным. А объектом стал называться внешний по отношению к мыслящему субъекту (res cogens) мир, в первую очередь телесный и пространственный (res extensa). Именно такое понимание субъекта и стало главной концепцией человека в Новое время. У Фихте по-декартовски понятый субъект уже прочно приравнивается к человеческому «я», Ich, εἶναι, и далее все местоимения строятся по прямой логике такого базового отождествления: на вопрос «кто?» есть ответ «субъект», т. е. «я», или «мы» — это «несколько я», или «ты» — это «другое я» или даже «не я». А объект — это то, что совсем не субъект, т. е. не «я» и не вариации и версии моего «я» в других личных местоимениях.

Поэтому в политических теориях Модерна (Нового времени) все строится вокруг субъекта, под которым понимается декартовское мыслящее «я», res cogens. А то, что вокруг субъекта и не является им, есть объект, объективный мир, объективная реальность.

Выстроив всю эту цепочку рассуждений, Хайдеггер переходит от историко-философского анализа субъекта Нового времени напрямую к политической философии. И тогда он затрагивает сущность либерализма как первой и наиболее ортодоксальной политической теории Модерна. В ее основе лежит картезианское заключение бытия человека в условную капсулу субъекта как «я». Хайдеггер пишет:

«Такая постановка вопроса покоится на невозможном основании. Однако последствия такого показательного выпячивания "я" как субъекта в понимании и определении человеческого бытия (*Menschsein*) простираются на все XIX столетие как цепная реакция, достигая нашего столетия. Либерализм своими корнями уходит именно в такое понимание человека. Вся пропаганда либерализма разворачивается в коротких банальных фразах, но основывается на полном переворачивании истинного представления о бытии и знании. Не стоит удивляться, что лжи и вырождения больше там, где истощнее и громче вопят. Поэтому наше банальное сознание уходит корнями не куда-нибудь, а в неопределенные глубины либерализма»¹.

Этот пассаж имеет абсолютное значение для политической философии Хайдеггера и, соответственно, для Четвертой Политической Теории. Главный порок либерализма состоит в отчужденной и неаутентичной антропологии, подменяющей корректное и трудное вопрошание о человеческом бытии поспешным и совершенно неадекватным ответом о субъекте, причем в либерализме еще и строго отождествляемом с индивидуумом, «я», эго. Банальность Нового времени либеральна. Это фундаментальное открытие Хайдеггера. В другом месте (*Beiträge zur Philosophie*²) он вскользь коснулся того, что простота современного обывателя иллюзорна, искусственна и точно запрограммирована, т. е. далеко не естественна и не спонтанна. У глупости и банальности есть свои парадигмы, и глупость современного мира сущностно либеральна, т. е. представляет собой упрощенную и сокращенную версию картезианского учения о субъекте и объекте, уже содержащего в самом себе принципиальные философские и онтологические погрешности. Глупец Нового времени и глупец Средневековья или Античности качественно различны. И тот и другой являются носителями крайне упрощенных мировоззрений, но структура этих мировоззрений радикально отличается. Современная глупость либеральна по своей структуре. Дурак XX–XXI веков — это чаще всего именно либеральный дурак.

Другие политические философии Нового времени трактуют субъекта расширительно. У коммунистов — это класс как коллективное понятие, представляющее собой сумму отдельных индивидуальных сознаний, объединенных отношением к средствам производства (*Machenschaft*, по Хайдеггеру), у фашистов — нация и государство, как объединение индивидуумов по признаку политической принадлежности (гражданство). Но во всех трех случаях мы имеем дело с картезианским субъектом. У либералов — это яснее всего и выражено эксплицитно. Поэтому Хайдеггер говорит именно о либералах и либерализме. Сущность Нового вре-

¹ *Heidegger M. Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprach.* S. 149.

² *Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis).* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997.

мени в либерализме. И хотя Хайдеггер не застал конца коммунизма в 1991 году, история полностью подтвердила его мысли. Либерализм и есть главное выражение политического Модерна, доведенная до своего логического конца онтологическая и антропологическая девиация, кульминацией которой была философия Декарта и его учение о субъекте.

Для Четвертой Политической Теории здесь принципиальны два момента:

1) идентификация квинтэссенции заката Запада в картезианском учении о субъекте и политическом либерализме;

2) отвержение самого термина «субъект» в его современном банальном (а банальность, как мы теперь знаем, либеральна!) понимании, включая предваряющую, хотя и обратную по смыслу, схоластическую пару *subjectum/objectum*.

Поэтому Четвертая Политическая Теория упраздняет субъект и обращается к мышлению в терминах политического ипокимена или феноменологического *Selbst*, взрывая тем самым любые индивидуалистические, коллективистские или интеграционистские (националистические) типы политических теорий. На практике Четвертая Политическая Теория объявляет войну банальному сознанию и его либеральной матрице, возводимой к Декарту.

Большое Мы, Народ и Логос

Проделав эту предварительную очистительную работу, деконструкцию современных политических теорий, можно обратиться к тому, как Хайдеггер интерпретирует бытие человека в рамках аутентичной философии, т. е. фундаментальной онтологии и, можно сказать, фундаментальной антропологии.

В данной лекции он делает одно важнейшее отождествление. Продолжая тему *Selbst* и особенно подчеркивая, что Человеческое (*Menschsein*) предшествует и индивидуальному, и коллективному, он предлагает ввести особое понятие — *несобирательное Мы*, *Wir* с большой буквы. Это Мы есть Логос, ипокимен человека, самое устойчивое в нем, общее и индивидуальное одновременно. Этот Логос, данный нам как Мы, еще прежде, чем мы обособляемся на «я» и потом складываемся в обычное собирательное «мы» (с маленькой буквы) или раскладываемся на «ты» и «вы» и т. д., по Хайдеггеру, есть язык (*Sprache*). Это важно: Мы есть Логос, *lógos* во всех его греческих значениях — и мысль, и слово (язык), и логика. Это Логос в нас мыслит и говорит, спрашивает и отвечает — сквозь нас, всегда одновременно глубоко лично и одновременно вместе с другими. Это он понимает и знает, он творит философию и науку, он спрашивает о себе: кто я, мы, ты?

И этот Логос есть, по Хайдеггеру, Народ (*Volk*). *Mensch ist ein Volk*. Не народ как ответ на вопрос «что?». Но Народ (Мы, Логос) как ответ на вопрос «кто?». Народ есть конкретность мышления, языка и речи, философии и науки. Корень науки лежит в глубине Народа как источника языка. Ведь наука строится на логике, а логика есть Логос, и структура языка (грамматика) полностью гомологична структуре логического мышления. Предложение и силлогизм в пределе суть одно и то же.

Народ надо понимать как *Selbst* и ипокимен, общий для «я», «вы» и «мы». Это значит, что Народ может присутствовать или отсутствовать в равной мере, равно как быть аутентично и неаутентично, как в одном, так и во многих, как в диалоге, так и в хоре, монологе или молчании. Человек, экзистирующий аутентично, на-

роден даже в своем одиночестве. Более того, именно это особое неиндивидуальное, но человеческое, народное, логосное одиночество и способно ввести подчас человека в могущественную стихию бытия Народа. Но народ становится Народом тогда, когда принимает Решение о своем Selbst, когда он решает быть Selbst и как ему быть Selbst. Однако это решение не коллективно и не индивидуально, оно экзистенциально. Хайдеггер пишет:

«В некотором отношении самое главное Решение (Entscheidende) не в общине и не из общины, но из господствующей силы отдельных (Einzelne) в их одиночестве, несущих в себе порыв, укрепляющий их в этом одиночестве. Народ един для отдельных (Einzelne) и для общины (всех). И народные отдельные и народные массы экзистуют в одном и том же измерении, но в разумном обособленном индивидууме может не хватать Народа, чтобы услышать его Логос, собрать концентрированно его силу и принять Решение, а в самой общине, владеющей вполне могуществом народного Логоса, может недоставать спокойной и отвлеченной концентрации для того, чтобы придать этому Логосу, рассеянному и изобильному, должные формы. Так возникают фигуры неаутентичного экзистирования Народа: слишком удалившиеся от Народа интеллектуалы теряют силу Решения, а слишком близко к своему Selbst находящаяся община не имеет рефлексивной дистанции. Поэтому экзистенциальная политика не просто не исключает, но требует гармонии между двумя полюсами — между народными отдельными (Einzelne), носителями особого народного одиночества, правителями и философами, и между тянущейся к мышлению и культуре общиной. Иными словами, Dasein-правитель стоит в центре, выражаясь через две взаимодополняющие структуры, экзистенциальной общины и носителей народного одиночества, причем обе выражают один и тот же Логос, принимают одно и то же Решение, живут одной и той же жизнью».

Мы как Решение

Решение — ключевое понятие в определении Народа у Хайдеггера. Он так и называет одну из глав «Мы как Народ в силу Решения» (Wir als Volk kraft der Entscheidung). Хайдеггер использует два синонимических понятия — «Entschliessung» и «Entscheidung». Первое этимологически подчеркивает «развязывание», «распускание», «отпускание» — в церковнославянском у слова «решать» было то же значение — «развязывать, освобождать» («Господь решит окованных», т. е. Бог освобождает от цепей скованных). Второе больше связано с разрезом и разрывом. В Entschliessung еще возможно новое связывание (соединение), в Entscheidung — уже нет.

Народ, по Хайдеггеру, образуется через Решение. Мы — Народ тогда, когда принимаем Решение. Это Решение касается нашего Selbst, т. е. Того Самого. Он касается нашего бытия, Sein. Поэтому та инстанция, которая принимает Решение, есть Dasein. Это чрезвычайно важно: мы получили цепочку экзистенциальных гомологий — Selbst, Мы с большой буквы (Wir), ипокименон, Народ (Volk) и наконец, Dasein. Все они относятся к ядру экзистенциальной политики, т. е. являются центром и фокусом Четвертой Политической Теории. Эта цепочка чрезвычайно семантически богата, так как как минимум один ее элемент — Народ — может легко быть помещен в привычный контекст Политического. Он

фигурирует, в частности, во многих Конституциях, причем как источник политической власти. Если Народ синонимичен *Dasein*'у¹ и остальным экзистенциалам, в частности *Selbst*, то мы можем сложить в общее поле экзистенциальный уровень (*Dasein*), социальный и этнокультурный уровень (Народ, как Мы, принимающие Решение) и политический уровень (ипокимен), что совокупно конституирует само это ядро Политического, сопряженное на всех слоях с обширным философским контекстом.

В частности, формула: «Мы, принимающие Решение» (это для Хайдеггера и есть Народ). Что за Решение? Решение относительно *Selbst*, т. е. решимость быть Самим собой или быть не Самим, но все же собой. Оба выбора открыты. Это не просто быть или не быть. Не быть Народ не может. Это, скорее, экзистировать аутентично или неаутентично. И правомочность такого поворота уже обеспечена нам прежней гомологией — органичной связью Народа и *Dasein*'а. В «*Sein und Zeit*»² Хайдеггер говорит о том, что *Dasein* может экзистировать в двух режимах — в аутентичном и неаутентичном, но даже экзистируя в неаутентичном режиме, *Dasein* остается *Dasein*'ом, а значит, и неаутентичное экзистирование имеет смысл.

И тут снова вся картина становится предельно когерентной. Аутентичность или неаутентичность экзистирования *Dasein*'а заключается в ответе на вопрос: Кто? Аутентичное Кто? *Dasein*'а — это *Selbst*. Неаутентичное — *das Man*. Отсюда легко вывести теперь основы экзистенциальной социологии. Общество, но даже скорее община (*Gemeinschaft*, а не *Gesellschaft* и Хайдеггер делает в лекции о «Вопросе о сущности языка» это различие, развитое Ф. Теннисом), может теоретически существовать как *Selbst* и как *das Man*. И именно от принятия Решения о режиме экзистирования и зависит, каково это общество (община). В одном случае в обществе доминирует То Самое, Само оно, а в другом — подделка, сон, оно-то, но не Само. И именно в этом суть Решения, кто будет преобладать — сверхличный и личный одновременно *Selbst* или отчужденный и безличный *das Man*.

Мы есть Народ, когда принимаем Решение. Значит, смысл социального бытия и смысл народного бытия сводится к этому принципиальному экзистенциальному выбору. Совершая выбор, мы экзистируем как Народ. И это экзистирование достоверно в обоих случаях, выбираем ли мы *Selbst* или *das Man*. Быть Народом не значит обязательно быть Народом аутентично. Мы можем теоретически выбрать и быть неаутентично. И именно этот выбор и делает Новое время. Народ, выбирая *das Man*, выбирает ложь о Самом себе, сокрытие Самого себя, отвержение Самого в себе (*Selbst*). И именно тогда *Selbst* рассыпается на капсульные местоимения, и на авансцену выходит субъект. Община (*Gemeinschaft*) сменяется обществом (*Gesellschaft*). Качественный Народ (несобирательное Мы) превращается в количественное население, в демос (собираательное мы, агломерация «я», множества). И как пик этого Решения — не быть аутентично, тотальное глобальное распространение

¹ Хайдеггер ясно пишет: «Мы как *Dasein* структурно включаемся определенным способом в принадлежность к Народу, мы стоим в бытии Народа, мы и есть сам этот Народ». *Heidegger M. Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprach. S. 57.*

² *Heidegger M. Sein und Zeit (1927). Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.*

и банализация либерализма как ядовитого пятна неправильного бытия и неправильного знания.

Либерализм есть политическое учение, и индивидуум — его субъект. Следовательно, мы находимся в сфере Политического. Но теперь мы ясно видим социологическую основу политики, а точнее, экзистенциально-социологическую подоплеку экзистенциальной политики.

Общество Нового времени — это пост-Народ, т. е. Народ, принявший решение быть неаутентично и ставший имплицитным, виртуальным, только возможным в самом себе, тогда как эксплицитно он самоустранился в пользу субъекта, и конкретно, по-разному организованных множеств индивидуумов (в либерализме — по-одному, в коммунизме — по-другому, в фашизме — по-третьему).

Политическое время

Размышляя о Решении, Хайдеггер обращает внимание на то, что оно принимается всегда в конкретном контексте, где ключевую роль играет культура, образование, Государство, философия и религия. Решение не спонтанно, оно вытекает из бытия Народа, а это бытие, в свою очередь, напрямую зависит от Решения. Получается замкнутый круг: та инстанция, которая принимает Решения, сама становится зависимой от Решения.

Так, для Хайдеггера открывается фундаментальный момент всей его философии — фактор времени. Время (Zeit) не просто фон, на котором Народ принимает Решение, время и есть сам Народ и само Решение. Так, Хайдеггер говорит: «Бытие Народа это не простое наличие населения, и не факт животного существования, это (пред)определение (Bestimmung) как историчность и временность»¹. Экзистировать — значит быть как время, быть временем, и это же значит решать. Следовательно, вся проблематика «Sein und Zeit»², где теме Zeit-времени уделяется огромное внимание, может быть перенесена в область Политического. Народ есть время. Значит, Народ есть не просто нечто историческое, но сама история (Geschichte). История есть череда событий. Экзистируя исторически, Народ сбывается (geschieht). Это сбывание Народа есть экзистенциально понятое время. Время как Решение. Но поскольку в контексте Четвертой Политической Теории мы взяли Народ в качестве ядра Политического, то отсюда вытекает напрямую историчность политики как ее главное свойство. Осталось выяснить, что такое время, по Хайдеггеру, и тогда мы уже сможем напрямую приступить к выяснению того, что такое *политическое время*.

Хайдеггер выявляет в структуре времени три слоя, каждый связан с особенностями немецкой этимологии, имеющей аналогии в других индоевропейских языках. Так, он берет три корня и три соответствующих им семантических круга — gehen («идти», «приходить»), werden («становиться», от раннего значения — «вертеться», «вращаться») и sein (собственно «быть») с его формой пассивного причастия gewesen (Wesen — сущность), на основании которой он образует неологизм,

¹ Heidegger M. Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprach. S. 157.

² Heidegger M. Sein und Zeit.

спрягаемый глагол *zu wesen* (не просто «быть», но «быть по существу», «в соответствии с сущностью», «быть аутентично»).

Возникают три линии времени. Первая связана с тем, что время идет. Это то время, которое Аристотель описывает как движение к гибели¹. Время не несет в себе рождения (*γένεσις*), но несет в себе гибель (*φθора*). Этот слой времени преходящесть, т. е. энтропия. Откладывая назад, мы имеем прошлое (*Vergangenheit*), сейчас — идущее, затем — грядущее (*Zukunft*, «грести» в старославянском — «идти»). Такое время есть процесс гибели, разрушающий целое. Во времени-хождении преобладает именно уже прошедшее. Грядущее уже прошло, вернее, то в грядущем, что относится к этому измерению хождения и преходящести, гибельно. А в настоящем момент этого времени — эфемерность.

Второй слой времени — становление. Здесь что-то становится, в определенном смысле зреет. В семантике современного немецкого *warden* осталось мало от древнего значения «вращения». Акцент падает на движение к цели, к тому, чтобы нечто стало совершенным, т. е. завершенным. В русском языке становление указывает на то, что нечто лежало, но постепенно встает. Это полностью отсутствует в немецком, где значение «ставить», «стоять» (*stehen*) входит в состав многих когнитивных терминов (*verstehen* — «понимать»). Акцент падает здесь не на само время, а на то, что свершается, становится во времени. Становление не есть чистая гибель, это скорее происхождение, *γένεσις*.

И наконец, третий слой времени — онтологический, связанный с бытием. Это уже начало той темы, которая станет центром внимания Хайдеггера в средний и поздний периоды с середины 1930-х годов — *Seynsgeschichte*, *Seynsgeschichtliche*. Это онто-история. Здесь преобладает корень *wesen* — *Gewesene* — бывшее. В русском у него есть смысловой коррелят в значении грядущего — будущее. Это самое главное измерение. Оно относится не к тому, что нечто *меняется* (преходящесть) и не к тому, *что* именно меняется (становление), а к тому, что нечто всякий раз меняющееся в каждый момент *есть*, а значит, было, есть, будет, и все эти три моменты бытия суть один. Это онтологическое время есть время бытия, или время как бытие, или бытие времени. По Хайдеггеру, бытие человека как *Menschsein* и *Dasein* есть именно это онтологическое время. Человек есть процесс онтологического времени, он экзистировал *seynsgeschichtliche*.

Народ как онто-история

Но мы установили цепочку *Dasein* — Народ (*Volk*) — *Wir* (мы) — *Selbst* — ипокимен (Четвертой Политической Теории). Следовательно, Народ и ипокимен Четвертой Политической Теории становятся историческими явлениями, онто-историческими. Народ есть время бытия и бытие времени. Того времени, которое было, есть и будет. Так мы приходим к понятию онто-исторической политики. В такой политике мы имеем дело не с выделением момента времени в качестве абстрактной вневременной метафизической конструкции, но помещаем время в сам ипокимен, внутрь Народа как само ядро. Народ не просто историчен и онто-историчен, он есть история

¹ Аристотель в *Физике*, кн. 4, гл. 13, пишет: «Само время в большей степени ответственно за то, что нечто гибнет, нежели за то, что нечто рождается». Цит. по: *Heidegger M. Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprach*. S. 105.

и онто-история. В той мере, в какой он есть аутентично, он выбирал, выбирает и выберет бытие. В этом случае время будет не временем упадка (преходящесть) и не временем созревания (становление), но динамической вечностью. Вечностью не абстрактной (рассудочной) и не агломеративной (совокупностью всех мгновений прошлого, настоящего и будущего), но взрывной, пробуждающей и пробужденной.

Эти три слоя времени суть Народ как динамическая онто-историческая инстанция. Все это время есть Решение. Народ тем самым есть Решение. Быть Народом значит принимать Решение. Быть значит быть во времени как в процессе Решения, и более того, быть — это быть временем. Хайдеггер говорит:

«Мы не должны больше понимать самих себя как нечто проходящее во времени, мы должны приобрести опыт самих себя как тех, кто был ранее, преодолевает самих себя сейчас и определяется через будущее, т. е. как тех, кто *сами суть время*. Мы есть время как временной процесс (*Zeitigung der Zeit*)»¹.

Время становления

Будучи временем, Народ может принять Решение о том, как быть временем. Или каким временем быть. Решение принимается в слое становления. Предполагается, что оно ориентировано в аутентичном направлении, но... Становление всегда предполагает задержку, «еще не», *noch nicht*. Становление есть принятие Решения, но такое принятие, когда Решение еще не принято. В этом суть свободы настоящего момента: в нем, и только в нем можно сменить слой времени — выбрав бытие («уже да») или проходящесть («никогда больше» — *nevermore* Э. По). Становление есть слой принятия Решения. Это узел Политического. Становление есть суть Политического, так как здесь и сосредоточена историчность политики. Народ пребывает в становлении. Становление есть одновременно и Решение, и откладывание Решения. И возможность, и все еще не действительность. В каком-то смысле это вслушивание, пауза перед началом речи, игры или бури. Момент дуэнде у Лорки. *Inständigkeit*.

В становлении Народ становится Самим собой. Но он делает это обратимо. Он уже решает, но еще не решил. Он решается. В экзистенциальной политике — это главное измерение, поскольку здесь время полностью открыто, отрешено (*entschlossen*), приняло решение Решиться.

Время *Untergang'a* (час либерала)

Если Народ экзистирует неаутентично, он выбирает время как проходящесть. Тогда все для него уже свершившаяся история, процесс деградации, распада и приближения к смерти. В таком режиме история есть наука о прошлом. У такого Народа все всегда позади, даже если он очень молод. Когда Гесиод говорит о том, что в железном веке младенцы будут рождаться с седыми висками, он имеет в виду нечто подобное. Грядущее есть гибель и распад, а само экзистирование — это превращение настоящего в прошлое. Прошлое застилает собой все, Народ живет как память о том, как он жил когда-то, хотя он, по сути, никогда и не жил. Здесь Ре-

¹ *Heidegger M. Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprach. S. 120.*

шение принято, но принято в пользу «не быть». И это судьба. В частности, по Хайдеггеру, судьба Запада. Культура Запада, общество Запада, политика Запада, Государство Запада не свободны от этого Решения, в котором выражает себя судьба Запада как «вечерней страны» (Abendland). Западный Логос имеет такое время своей судьбой, Seynsgeschichte. И никто в Европе не свободен от этого Решения. Суть его становится постепенно все более и более эксплицитной и кульминации достигает в Новое время, когда и появляется субъект Декарта, историцизм, материализм и все сопутствующие эпифеномены дегенерации и гибели — вплоть до низшего проявления, политической философии либерализма. Либерализм, таким образом, есть предельная форма неаутентичного экзистирования западноевропейского Dasein'a. В этом смысле он есть грядущее, как абсолютизация прошлого и царство чистой эфемерности. Здесь история пишется такой фигурой, как das Man, механическим обществом, вместо органической общины.

Время бытия

И наконец, выбор аутентичного экзистирования состоит из трех моментов. Хайдеггер описывает их так. «Послание» (Sendung) как печать бытия на становлении, как «бывшее» (Gewesene). Это бытие послано временем и составляет сущность времени как Народа. В Самом себе народ и есть Послание. Послание передается, и эта передача составляет собой предание (Традицию, Überlieferung). В предании (Традиции) Народ не просто имеет бытие, он есть бытие. Традиция есть переданная временем вечность, т. е. время Предания; традиционное общество есть общество, экзистирующее как вечность. Оно не останавливает время искусственно, время Послания длится вечно. Время есть вечность.

Соответственно, ипокимен Политического может сделать в ходе становления и такой выбор — в пользу Традиции и традиционного общества. Так поступает аутентичный Народ, который уже Решился, который сделал выбор, выбрав Самого себя. Тем самым Народ принял себя как Послание (Sendung) и согласился с собой как с Традицией. Такой Народ и есть Традиция и миссия. Он есть как есть вечность. Этому Посланию, тому, что послало Посланное, соответствует бывшее.

Вторым моментом является будущее как Поручение (Auftrag). Такое будущее уже есть и представляет собой движение в сторону бывшего. Это будущее вечное, а значит, оно уже давно было. Поэтому движение вперед в аутентичной истории Народа и постоянный выбор бытия суть исполнение Поручения, нацеленного на бытие. Это проекция вечного на вечное. Движение Народа к себе Самому (Selbst). Таким выбором конституируется аутентичный Народ, обосновывается его ипокимен, и историческое бытие разворачивается в структуре вечного утверждения. По аналогии с роком Запада можно назвать это восточной метафизикой, которую ученик и последователь Хайдеггера Анри Корбен обнаружил в иранской мистической философии Сухраварди, в школе Ишрак.

Аутентичному моменту настоящего (третий момент) соответствует Работа (Arbeit). Экзистируя, Народ, принявший Решение аутентично экзистировать и движущийся в сторону исполнения Поручения, осуществляет Великое Делание. Оно состоит в том, что он преодолевает себя, выбрасывает наружу творящее могущество вечности. Работа становится эпифанией великой мощи бытия. Бытие

раскрывается как сущее, и средостением, ядром этого выступает Народ. Народ творит мир, историю, время, будучи миром, историей, временем. Но творя мир, аутентичный Народ освобождает сущее от рокового времени преходящего. Работа не просто оживляет, но еще и творчески умерщвляет, осуществляя жертвоприношение. Вещи в мире не накапливаются в силу этого животворящего Труда, так как никогда не производится ничего лишнего. За всходами следует жатва, а затем новая смерть зерна.

Dasein-Государство

Теперь мы подходим к заключению основных моментов «Вопроса о сущности языка» в свете Четвертой Политической Теории. Одна из последних глав у Хайдеггера называется «Государство как историческое бытие Народа»¹. В ней Хайдеггер дает емкое описание экзистенциально понятого Государства. Хайдеггер определяет Государство как «сущностный закон исторического бытия, в силу структуры которого Народ обеспечивает свою историческую длительность, т. е. возможность сохранения своего Послания и своей борьбы за свое Поручение»². И далее фундаментальное: «Государство есть историческое бытие Народа»³. Я полагаю, что эта формула — «историческое бытие Народа» — для нас не выглядит банально, как для тех, кто не познакомился с предыдущими разъяснениями. Все в этом определении дышит парадоксами. «Историческое» (*geschichtliche*) означает сопряженное с экзистенциальным временем, а точнее, само экзистенциальное время. Народ, в свою очередь, есть Dasein, принимающий Решение, точнее, само принятие Решения, и существует он не во времени и не со временем, но он и есть само время. Однако все время Народа-Dasein'a, решающего вопрос об аутентичном или неаутентичном Selbst, есть не просто сущее среди сущих и не условия сущего, но само бытие. И если теперь Государство определено через «историческое бытие Народа», то мы получаем формулу экзистенциального Государства, онтологического Государства, Государства-Решения, которое длится как принципиальный выбор. Такое Государство, подчеркивает Хайдеггер, «не есть абстракция и не выводится из придуманного и основанного на ложной презумпции вневременности человеческой природы права»⁴. Это Государство феноменальное, фундаментально-онтологическое, которое не просто построено, но постоянно строится, экзистит, живо и драматически. Это Dasein-Государство, сутью которого является экзистенциальное время.

Итак, мы в целом восстановили основные моменты имплицитного текста «Государство и наука» как палимпсест проступившего сквозь «Логику как вопрос о сущности языка». А это и было целью данной работы, направленной на дальнейшее развитие Четвертой Политической Теории.

¹ Heidegger M. Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprach. S. 165.

² Ibid.

³ Ibid.

⁴ Ibid.

Часть 2. Мартин Хайдеггер. Эсхатология бытия

Глава 1. Экзистенциальная «Подготовка» к Новому Началу

Что такое философия? Каждый мыслитель отвечает на это по-разному. Наиболее радикальный ответ таков: философия — это сфера, которая имплицитно содержит в себе все остальные формы деятельности человеческого духа (в том числе религию, науки, искусства и т. д.), и поэтому занятие философией есть исполнение судьбы человека как вида. Человек, полностью реализующий свою человечность, и есть философ. А все остальные занятия вытекают из философии, являясь ее продолжениями. Приблизительно к этому и сводилась инаугурационная ректорская речь Хайдеггера во Фрайбургском университете. Позднее Хайдеггер говорил о том, что философия — только одна из вершин человеческого духа, а второй является поэзия как самостоятельный пик. Но в любом случае философия (одна или вместе с поэзией) воплощает в себе сущность человеческого бытия — того бытия, которое есть человек. Явление бытия в человеческом облике и есть философия.

Такое понимание философии предполагает, что она содержит в себе в имплицитной форме парадигмы того, что может быть эксплицировано в отдельные науки или теологические конструкции. Философия не отменяет ни религию, ни науку, но располагает относительно них на совершенно ином уровне: философская топика содержит в себе структуры, которые можно положить в основание и теологических, и научных конструкций. Философия определяет глубинные основы мышления и поэтому первична относительно более конкретных силовых полей, где мышление приобретает систематизированный вид — будь то сфера религии или научных дисциплин.

Хайдеггер занимается приоритетно именно философией, причем в ее основаниях, т. е. фундаментальной философией. И в этой зоне последних глубин он открывает неизвестные ранее явления, меняет пропорции, вскрывает скрытые закономерности. Хайдеггер творит свою философию в соотношении с теми основополагающими философскими линиями, которые привели человечество к той точке, в которой оно находится в данный момент. И сам Хайдеггер стремится соответствовать внутренней логике этого процесса, выражать волю судьбы европейского Логоса в его финальном онто-историческом аккорде.

В этой части книги мы рассмотрим приоритетно некоторые стороны хайдеггеровской философии, так или иначе связанные с проблемой Конца. Потому мы назвали ее «Эсхатология бытия», используя выражение самого Хайдеггера из «Holzwege»¹.

¹ Heidegger M. Holzwege. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003.

Мы начинаем этот раздел с рассмотрения феноменологии в ее интерпретации Хайдеггером. При этом мы разбираем как «первую феноменологию», которую сам Хайдеггер связывал с Аристотелем (недаром все основные феноменологи — Brentano и Гуссерль — начинали именно с Аристотеля), так и собственно феноменологию конца XIX — начала XX века, откуда и берет свое начало мысль самого Хайдеггера. Философия Аристотеля, по Хайдеггеру, была Концом Первого Начала, т. е. своего рода «первой эсхатологией», завершающий цикл, открытый до-сократиками (Парменидом, Анаксимандром и Гераклитом). Сама же феноменология Brentano и Гуссерля была «второй эсхатологией», так как к ней сводился процесс развертывания западноевропейского Логоса, прошедшего все исторические фазы — включая Новое время. В текстах, посвященных феноменологии, мы показываем, как Хайдеггер от Аристотеля и Гуссерля приходит к Dasein'у. Параллельно, мы выдвигаем гипотезу «интентора», которая вполне выводима из интенциональности и созвучна проблематике Wer (Кто?) Dasein'a у Хайдеггера, но которая ранее полноценного развития не получила.

Далее мы обращаемся к принципиальной проблеме Grund (основы, основания), которую Хайдеггер связывал с тематизацией мира (что подробно развил Ойген Финк) и которую он особенно подробно рассматривал на примере философии Лейбница. Фигура Grund у Хайдеггера сопряжена не только с темой происхождения (откуда?), но в еще большей степени с темой цели, телоса (куда? к чему?). Поэтому и она вписывается в общее направление «эсхатологии бытия».

И наконец, далее мы рассматриваем эту же тему на примере нескольких сюжетов:

- метафизики скуки как судьбы европейского Логоса в его онто-историческом выражении (на основании труда «Die Grundbegriffe der Metaphysik»¹);
- фигуры «последнего Бога» в среднем периоде творчества Хайдеггера и в первую очередь в фундаментальном труде «Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)»²;
- параллели (и оппозиции) между философией Хайдеггера и неоплатонизмом в свете эсхатологической проблемы События (Ereignis).

Все тексты так или иначе ориентированы на проблему конца бытия как ее понимает Хайдеггер и как она открывается перед нами в том случае, если мы принимаем учение Хайдеггера основательно и всерьез.

В этой части речь идет прежде всего о философской эсхатологии или о философии Конца. Но так как философия примордиальна в отношении религии и науки, то ее структуры оказывают решающее воздействие на все производные области человеческого мышления — в частности, на науку и религию.

Хайдеггер рассматривает проблему эсхатологии бытия на основании центральной для него темы Dasein'a. И это становится ядром всей картины его эсхатологической мысли. Однако если поставить цель вывести из интегральной философской структуры более прикладные формы, то мы вполне можем получить чрезвычайно ценные для религиозного сознания принципы собственно религиозной эсхатологии, основанной на экзистенциальном подходе, предопределяющем

¹ Heidegger M. Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt—Endlichkeit—Einsamkeit. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.

² Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.

философию Хайдеггера в целом. Нечто подобное теоретически можно было бы сформулировать и относительно эсхатологии науки, но эту тему мы в данной работе не затрагивали. Применительно же к области религии определенные линии потенциальной «экзистенциальной теологии», или «фундаменталь-теологии» (по аналогии с фундаменталь-онтологией, которую стремился обосновать сам Хайдеггер), мы постарались наметить в самом общем приближении. Поэтому и фигура «последнего Бога», и понятие Ereignis, и трактовка эсхатологии бытия, которые Хайдеггер рассматривает как исключительно философские проблемы, могут иметь свой прямой аналог в области религии и теологии. Это намечает контуры целого масштабного направления, имеющего для нас сегодня особую актуальность, — экзистенциального прочтения христианства или экзистенциальной версии христианской теологии. Для нас эта проблематика формулируется вполне конкретно: речь идет об экзистенциальной версии Православия. Но напрямую эту фундаментальную проблему мы пока не затрагивали, ограничиваясь тем, что можно назвать философской пропедевтикой к экзистенциальному христианству, в чем-то аналогичной тому, что Евсевий Кесарийский назвал «Подготовкой к Евангелию». Современный православный богослов и философ о. Владимир Цветков предлагает рассматривать обширное поле современных философских учений в целом как область пре-христианства. И хотя, строго говоря, в лице современной (постмодернистской) цивилизации Запада мы имеем дело с пост-христианством, с продуктами разложения и распада христианской культуры греко-римского Средневековья, внутри европейского нигилизма последних столетий постепенно вызревали течения, ставящие перед собой задачу преодоления этого нигилизма, и соответственно, Нового Начала. Историческое христианство в оптике Нового Начала располагалось строго в прошлом, как цивилизационный аккорд, предваряющий, а в чем-то и подготавливающий европейский нигилизм (по крайней мере, так считали Ф. Ницше, М. Хайдеггер, итальянский традиционалист Ю. Эвола и многие другие). Но кроме исторического возможно и иное — мистическое небесное — онтологическое понимание христианства, и православная традиция чаще всего следует именно этим путем. Поэтому можно рассматривать намеки на возможность экзистенциального христианства как Другое Начало православного мировоззрения, а философские прозрения Хайдеггера в таком случае можно считать этапом «Подготовки к Евангелию», но в совершенно особом и на сей раз эсхатологическом смысле. Именно так, кстати, пытается интерпретировать эсхатологию бытия Хайдеггера его ученик и сподвижник, современный немецкий философ-феноменолог Фридрих-Вильгельм фон Херрманн, бывший в последние десятилетия жизни Хайдеггера его секретарем и помощником. Для фон Херрманна «Последний Бог» Хайдеггера мыслится как Христос Второго Пришествия, хотя сам Хайдеггер, склонявшийся к строго исторической интерпретации христианства, эксплицитно подчеркивал, что речь идет о чем-то ином, а не о «Боге христианства», как, впрочем, и о чем-то ином, нежели все ранее известные боги человеческих религий. Однако эту тему мы лишь наметили, ограничившись экзистенциальной «Подготовкой».

Еще одно важнейшее направление мысли Хайдеггера, рассмотренное в этой части, состоит в соотношении Хайдеггера и его философии с неоплатонизмом.

Это рассматривал приоритетно канадский специалист по неоплатонизму Жан-Марк Нарбон в чрезвычайно важной работе «Хенология, онтология и Ereignis»¹, наметив основные моменты сходства и оппозиций между неоплатонизмом и поздним Хайдеггером. Действительно, Хайдеггер оперирует преимущественно с моделью закрытого дуалистического платонизма, уделяя неоплатоническому диалектическому и сущностно апофатическому платонизму Плотина, Прокла и Дамаския на удивление мало внимания. И именно на этот дуалистический платонизм направлена вся его фундаментальная критика. Неоплатонизм и его «хенология» радикально меняют все пропорции в философии Платона, причем с опорой на основательные тексты самого Платона — «Парменид» и «Государство». И такой — неоплатонически понятый — Платон оказывается полностью защищенным от критики Хайдеггера. Здесь можно обратить внимание на то, что платоник-дуалист блаженный Августин в своем программном труде «О граде Божием» преимущественно полемизирует именно с неоплатониками (Плотиним и Порфирием), принципиально преодолевающими платонический дуализм. Конечно, труд Августина имеет конфессионально-догматическую подоплеку, но в глубине легко просматривается именно философская оппозиция между двумя типами платонизма — дуальным/закрытым и апофатическим/открытым. Хайдеггер берет только закрытый платонизм и опровергает его. Однако другой платонизм оказывается в стороне от этой критики. Попытка найти симметрии и гомологии с хайдеггеровской мыслью у неоплатоников и представлена в данном разделе.

Однако неоплатонизм играл принципиальную роль в разработке всей христианской догматики периода Вселенских соборов и через Александрийскую школу и отцов-каппадокийцев стал богословским ядром православной традиции. Эта тема также может стать важнейшим элементом «Подготовки» к Новому Началу в контексте возрождения православной богословской мысли. Открытый, апофатический, «хенологический» неоплатонизм и был философской «Подготовкой» расцвета православного мировоззрения в Византии. А так как сегодня мы снова оказались в положении пред-христианства, в точке предельного сгущения нигилизма и перед лицом труднейшей проблемы его преодоления, то неоплатоники снова становятся в высшей степени актуальными, необходимыми и принципиальными. Это другая линия, нежели философия Хайдеггера, ведущая к Ereignis'у, но параллели (равно как и зазоры и расхождения) между ними в перспективе эсхатологии бытия чрезвычайно содержательны и ценны.

¹ *Narbonne Jean-Marc. Hénologie, ontologie et Ereignis (Plotin-Proclus-Heidegger). P. : Les Belles Lettres, 2001.*

Глава 2. Удивление Аристотелем

Встреча главного философа Начала с главным философом Конца

В философии Хайдеггера работа «Основополагающие понятия философии Аристотеля»¹ занимает важнейшее место. Она основана на курсе лекций в Марбургском университете 1924 года и была задумана как подготовка книги, специально посвященной Аристотелю. Эта работа принципиальна сразу по нескольким параметрам. В ней осуществляются:

- 1) созревание самостоятельной версии феноменологического подхода к философии в целом;
- 2) подготовка основных тем и линий шедевра «*Sein und Zeit*»², который появится спустя три года, в 1927-м (в этом смысле ее можно рассматривать вместе с работой «Прологомены к истории понятия времени»³ как своего рода введение в «*Sein und Zeit*»);
- 3) грандиозный опыт глубинной феноменологической деструкции эллинской философии в целом на примере Аристотеля;
- 4) наиболее систематизированная версия описания сущности того, что в истории философии Хайдеггера (*Seinsgeschichte*) соответствует Первому Началу философии, т. е. первому структурному моменту всего процесса западной философии;
- 5) введение терминов, играющих ключевую роль в аналитике *Dasein*'а, которые позднее Хайдеггер определит как «экзистенциалы» (*Mit-sein*, *Mit-einander-sein*, *Vorhanden-sein*, *Furcht*, *Stimmung* и т. д.).

Данная работа показывает эйдетическое родство Хайдеггера с Аристотелем, и одно это проливает дополнительный свет и на философию самого Хайдеггера, и на философию Аристотеля. Встреча двух величайших мыслителей, принадлежащих двум экстремумам историко-философского процесса — кульминации философии Начала (Аристотель) и точке, поставленной в Конце философии, с выходом на перспективу Другого Начала (Хайдеггер) — сама по себе чрезвычайно содержательна и удивительна. С удивления философия начинается (Платон, Аристотель). По Хайдеггеру, заканчивается она скукой (*Langeweile*). Хайдеггер находит в себе мощь снова удивляться в самой глубине беспробудной скуки, в которую к XX веку превратилась «школьная философия» (*Schulphilosophie*). Тем самым Хайдеггер выводит в область восхищения и пронзительной свежести мышление того эллинского гения, банализацией идей которого занималась западная культура (философская, научная, филологическая и т. д.) в течение более двух тысячелетий. Кант в свое время заметил, что логика остается практически неизменной со времен

¹ *Heidegger M. Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie. Gesamtausgabe B. 18.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002.

² *Heidegger M. Sein und Zeit* (1927). Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.

³ *Heidegger M. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes. Gesamtausgabe B. 20.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979.

Аристотеля. И не только логика, грамматика, риторика, в значительной мере — онтология и гносеология, наука как таковая. Аристотель — это камень, на котором стоит вся европейская культура. Он выразил греческий дух, саму парадигму эллинизма самым ярким, убедительным и эксплицитным образом. Поэтому и латинская культура, и сам язык христианства, и Средневековье, и даже Новое время суть не что иное, как медитации на темы Аристотеля. Все народы, культуры которых проистекают из Средиземноморского ареала и греко-римской матрицы, несут на себе печать Аристотеля. Без него полностью бессмысленна как патристика, так и схоластика, как католицизм, так и православие, как западноевропейская цивилизация, так и восточноевропейская, византийская, как романо-германские культуры, так и греко-славянские. Поэтому обращение к Аристотелю, философу Начала по преимуществу, Хайдеггера, как философа Конца по преимуществу, есть фундаментальный философский жест, заслуживающий самого пристального внимания.

Фасцинация Логосом

Мы не ставим перед собой (на наш взгляд, невыполнимой) задачи исчерпывающего анализа работы (точнее, лекционного курса) Хайдеггера. Она слишком многомерна и насыщена, и любой ее ракурс полон самых неожиданных и захватывающих поворотов и открытий. Поэтому нас интересуют отдельные моменты, связанные в первую очередь с реконструкцией корневого (радикального) смысла основополагающих понятий (*Grundbegriffe*) самого Аристотеля, что требует обращения как к бытовой семантике эллинского общества (учет структуры греческой повседневности, *Alltäglichkeit*), так и к состоянию тематизаций и проблематизаций предшествующих Аристотелю и современных ему философских школ. Т. е. нас интересует сам Аристотель, тот удивительный Аристотель, которому нашел силы и мужество удивиться Хайдеггер. С другой стороны, нас интересует сам Хайдеггер, его движение к выявлению *Dasein*'а, которое отчетливо видно в этой работе, где он еще использует это понятие не строго, включая в него не только «человеческий *Dasein*», т. е. *Menschsein*, но и говоря о *Dasein*'е сущих (*Seiende*), что время от времени дает весьма выразительную саму по себе форму *Daseiende*. При этом мы не противопоставляем и даже не разделяем эти две задачи: постижение Аристотеля и постижение Хайдеггера. Наш метод состоит в том, чтобы довериться им обоим одновременно. Здесь не просто философ XX века читает философа IV века до Р.Х. Здесь *Dasein* исследует свои основания, проблематизирует *λόγος* и основанную на нем логику, прослеживает корни своего языка, мышления, способы экзистирования, наличия в мире. Человеческое в Конце задумывается о человеческом в Начале. Не все человеческое, но лишь то, что корнями уходит в индоевропейскую стихию Средиземноморской цивилизации. Это уже, чем человеческое вообще (если таковое может наличествовать), но шире, чем Хайдеггер, читающий и стремящийся понять Аристотеля. Поэтому читать Аристотеля вместе с Хайдеггером и читать Хайдеггера вместе с нами не является индивидуальным делом: *Dasein* обращается к самому себе. Он это делает обязательно через нас, но только через нас самих, т. е. в той степени, в которой мы являемся нами самими, а не отчужденными от своей сущности изгнанниками на свою собственную периферию, т. е. индивидуумами. Можно сказать, что для прослеживания структуры чтения Хайдеггером Аристотеля

необходимо полное доверие к самому этому процессу, к чтению как таковому. Мы ни в коем случае не отнимаем права на дистанцию и созерцание со стороны (изначальное значение термина «скепсис» именно таково — «созерцание со стороны», «взгляд с дистанции»), но убеждены, что конструктивно это будет лишь после обхождения всего круга безусловного доверия, патетической ангажированности в чтение, настроенности на него. Надо вначале вслушаться в то, как Хайдеггер говорит об Аристотеле, т. е. вслушаться в Хайдеггера и Аристотеля, и лишь потом (если потребуется) отстраниться от этого доверия и попытаться как-то отнестись к тому, что мы до этого прожили и продумали, с чем столкнулись и чем были озарены. Надо настроиться на Хайдеггера и Аристотеля, а затем мы вольны перейти к иному слушанию или высказыванию, или настроению (*Stimmung*). Но только потом, а не до. Философия в определенном смысле есть скепсис. Но чтобы разочароваться, надо предварительно очароваться. Очаровать, удивиться — слова с общим значением, «чудо», «диво» — это столкновение с непривычным, неожиданным, выходящим за рамки повседневности. Поэтому чудо может быть чудесным и чудовишным, а точнее, всегда одновременно и тем и другим. Логика сегодня скучна¹. Западная цивилизация за 2400 лет успела в ней разочароваться. Но в истоках своих это было чудо — чудесное и чудовишное. И даже если мы сами в какой-то момент найдем, что Аристотель скучен, пусть это будет наша собственная скука, скука нас самих, наше разочарование, а не чужой скепсис, взятый нами напрокат, некритически усвоенный. Если мы сомневаемся, то, во-первых, это должно быть наше сомнение, сомневаться должны мы сами, а не подражать сомнению других, а во-вторых, чтобы это сомнение было достоверным, необходимо оживить его яростной вспышкой чуда, броском в доверие. На этом основана не только религия, но и философия, в истоках которой лежит фасцинация Логосом. Без нее не будет философии. Погаснет ли она (скепсис), будет ли пылать, пока наконец не сожжет мир (по Гераклиту), это вопрос открытый. Но решать его должны *мы сами* (*wir selbst*).

Логос как опыт

В центре внимания Хайдеггера при прочтении Аристотеля в моменте подготовки к составлению «*Sein und Zeit*» стоит вопрос об онтологии человека как феномена. Это главная тема феноменологии как таковой, старающейся обосновать природу человеческого в его корневых (радикальных) измерениях, т. е. с отбрасыванием любых метафизических обобщений как преждевременных. В чем человек отличается от других сущих? В том, что у него есть мышление. В этом смысле базовое определение Аристотеля — ζῷον λόγον ἔχον, «человек есть живое существо (животное), обладающее Логосом», — остается непреодолимо точным феноменологическим определением (ὁρισμός). Греческий термин «Логос», λόγος, имеет множество значений, включая одновременно «мышление», «речь», «сознание», «слово», «высказывание», «язык», а в изначальном смысле еще и «жатву».

¹ В 72-м фрагменте Гераклит описывает это в следующих словах: οἷς καθ' ἡμέραν ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ἐξαναφαίνεται. — «С тем, с чем они имеют наиболее непрерывную связь, со [всеуправляющим] Логосом, они враждуют, и то, с чем они встречаются ежедневно, кажется им чуждым», а в 101-м говорит о себе: ἐδίχησάμην ἐμεωυτόν, «я искал себя».

Логос есть основание логики, впервые раз и навсегда утвержденной Аристотелем. И теперь остается только понять, что такое Логос (λόγος)? При этом для феноменолога Хайдеггера это необходимо сделать, ни на миг не теряя прямой связи с явлением. Логос должен явить себя Хайдеггеру (мыслителю), чтобы были понятны основания логики, а следовательно, философии, науки, физики и метафизики и т. д. Так как мы мыслим не на пустом месте, а в контексте философской и лингвистической традиции, то прямой опыт Логоса нам заведомо недоступен: мы имеем дело с продуктами работы Логоса, накопившимися в течение двух тысячелетий с лишним. Эта традиция соединяет нас с Логосом, лежащим в ее основании, но одновременно удаляет нас от него, так как защищает сердцевину множеством вторичных пластов. Логос как явление скрыт за логикой и бесчисленными уровнями его применений — в философских школах, филологических памятниках (нарративах), научных теориях и т. д. Логос предопределяет структуры повседневности, но одновременно скрывается за ними, прячется в них. Чем более логичен мир человека, тем более надежно скрыт в нем сам Логос как изначальное явление. И никакой порыв снести здание европейской культуры, никакой нигилизм не способен приблизить нас к опыту Логоса; нас завалит мусором разрозненных фрагментов, и вместо чистого опыта мы получим горизонт метафизической свалки. Поэтому у нас есть только один выход: пройти весь путь истории философии в обратном направлении и достичь тех изначальных эпох, где явление Логоса было возможным. Где Логос удивлял, поражал, озарял и fascinировал. Только там, размотав клубок идей до конца, мы имеем шанс подойти к изначальному опыту, который нас интересует. Т. е. приблизиться к корневому измерению человеческого. Логос к нам обращен продуктами своего фазового отчуждения, т. е. явлен нам через логическое, а затем и иллогическое, иррациональное и нигилистическое. Эти фазы отчуждения подлежат деконструкции. Конечной точкой пути к опыту Логоса является Аристотель. Если мы способны удивиться ему, у нас открывается шанс столкнуться с тем, что делает нас теми, кто мы есть, т. е. живыми существами, обладающими Логосом. Обладать Логосом значит обладать самим собой.

А что происходит, если мы не обладаем Логосом? Если управление в этой формуле ζῶον λόγον ἔχον будет поставлено под вопрос? Меняем ли мы свою природу? И да, и нет. Во-первых, в определении Аристотеля содержится фиксированный принцип (αρχή), устанавливающий жесткую связь между живым существом (в данном случае человеком как живым существом) и Логосом. Говорить, мыслить, собирать посеянный и взращенный урожай может только человек. Эта связь абсолютна: убери Логос — исчезнет человек. Но при этом исчезнет и то живое существо, которое нормативно наделено Логосом. Живое существо и Логос в человеке не просто связаны, но настолько слиты, что отдельно друг от друга не существует. В этом главный принцип феноменологии еще с Брентано. Выражение «роза красная» (Die Rose ist rot) не объединяет два самостоятельных понятия «роза» и «красное», но предъявляет нам нечто цельное, определенное, Rose-seiend-rot, rose-being-red. По этой выкройке строятся все экзистенциалы (Mitsein, Vorhanden-sein, Zerstreut-sein, in-der-Welt-sein и т. д.). Поэтому animalis-rationalis не получается сложением отдельно животного, отдельно ума. Человеческого животного без Логоса не существует, как не существует нечеловеческого Логоса, слова, мышления, ума, речи. Логос и человек суть одно и то же, но только такой Логос, который есть нечто живое (ζῶον). Поэтому человек есть

логическое животное, а не Логос+животное. Он неразделим, целен и объединен. Причем в этом определении нет пока ни дихотомии тело/душа, ни трихотомии тело/душа/дух. Для сущности человека наличие тела и души не принципиально: важны Логос и жизнь, т. е. живой Логос, логическая жизнь. Жизнь, ζῶή, Аристотелем определяется как способность к самостоятельному движению (κίνησις): у растений это проявляется в способности питаться и увеличиваться в размерах, у животных чувствовать, αἰσθῆσις, двигаться в каком-то одном направлении, не быть привязанным к фиксированному месту. Способности растений (расти и питаться) включены в способности животных, которые имеют то, что присуще растениям, но имеют и многое другое. Способности животных включены в человека, который питается, растет (как растение), движется и чувствует (как животные). Но сверх этого — и в этом сущность человека — человек мыслит, т. е. взаимодействует с Логосом. Логос неотрывен от человека. В нем животное «снято» (в гегелевском смысле, *aufhebt*). Человек неотрывен от Логоса. Разделив их, мы утрачиваем феноменологическое содержание и того и другого. Тело же как чувственный орган (αἰσθησις) прилагается к живому Логосу в том смысле, как в него включено животное. Тело, однако, не просто материя, но органическая основа, соответствующая именно человеку, т. е. живому Логосу. Телесность составляется работой души (ψυχή) как подлежащего (ὑποκειμένου) жизни. Так происходит и у растений, и у животных. Тело конституируется душой как охватывающим телесность (причем именно ту телесность, которая органически, деятельно подходит для данного типа существ) эйдосом. Человеческая душа конституирует человеческий телесный органон как форму логической жизни. Тело, в этом смысле, ничего не добавляет к структуре человека — это лишь аспект, срез, сечение живого Логоса, целиком включенное в него, в эйдетическое целое.

Установив природу человека в его не просто жесткой, но изначальной сопряженности с Логосом (человек есть принципиально и эссенциально ζῶον-λόγος, не результат сложения, а первоначальный синтез, т. е. вначале человек есть ζῶον-λόγος (живой Логос), и даже ζῶον ἢ λόγος (живое как логическое), λόγος ἢ ζῶον (логическое как живое), а лишь затем в апостериорной дистанции ζῶον καὶ λόγος, живое существо и Логос), можно обратить внимание на связку аристотелевской формулы, т. е. на глагол ἔχειν (иметь) и, соответственно, отглагольное существительное ἔχης (обладание, состояние, достояние). Живое существо и Логос разорвать нельзя, а отношения, их характеризующие, могут подвергаться склонению. Человек сопряжен с Логосом фатально. И, как нам говорит Аристотель, это сопряжение (καὶ, *copula*) таково, что в нормативном случае живое существо обладает Логосом. Т. е. сам человек есть тот, кто существует, обладая Логосом. Логос есть ἔχης. В этом случае сущность человека, сам он (Selbst) состоит в наклонении обладания. Человек, становясь самим собой, начинает обладать Логосом. И став собственно самим собой, он становится в полной мере обладающим Логосом. Говорит, мыслит, пожинает он сам (Selbst), так как Логос принадлежит ему как живому существу как его достояние, ἔχης. Тем самым живое существо, человек, живет «логизируя». Это и есть экзистенция, по Хайдеггеру, «логизирующая жизнь». У Аристотеля собственное человеческое существование (экзистирование) определяется как высшая цель совершенных существ — βίος θεωρητικός. Когда жизнь обладает Логосом, она становится из стихийной ζῶή ограниченным и определенным βίος. И таким βίος, который полностью основан на

прямых практиках Логоса, на созерцании (θεωρία). По Аристотелю, полноценным человеком является только философ, занятый созерцанием. Он-то и имеет (ἔχειν) в полном смысле слова «Логос», Логос есть ἔχis философа. Т. е. βίος θεωρητικός, созерцательная жизнь, которая есть экзистирование философа, есть владение живым существом Логоса.

Теперь вернемся к поставленному вопросу: может ли человек не иметь Логоса? С Логосом он сопряжен нерасторжимо. Но так ли нерасторжимо с имением (ἔχειν). Да, также, поскольку ἔχειν входит в определение (ὁρισμός) человека. Т. е. любой человек имеет Логос? А вот это не совсем верно. Философ, ведущий созерцательную жизнь, есть человек, который имеет Логос. А не философ? Как он связан с Логосом, ведь как-то связан? И снова: эта связь не может быть иной, нежели связь через ἔχειν, обладание, имение? Да, но тут возможно следующее — возвратность (медиапассивность), сопряженная с имением. Тогда мы получаем формулу: λόγος ζῶον ἔχον, т. е. человек может быть живым существом, которым обладает Логос, его собственностью, ἔχis. Это ненормальное положение дел, но возможное в рамках допустимых наклонений базового определения. Человек и Логос нерасторжимы. Их нерасторжимость воплощена в обладании (ἔχειν). Вариативно лишь наклонение нерасторжимости, т. е. вопрос — кто обладаем кем? Это не вопрос о границах человеческой природы, это вопрос о тех возможностях, которые заложены внутри этих границ.

Если Логос обладает живым существом, то оно уже больше не сам человек, хотя все еще человек. Это не философ, а его противоположность, т. е. человек, не ведущий «созерцательную жизнь». Но несозерцательная жизнь человека — это все еще человеческая жизнь, сопряженная с Логосом. От Логоса человек не может уйти, не уйдя от себя. Принципиальной же является структура обладания.

Уже в этой работе Хайдеггера о повседневности (Alltäglichkeit) и ее структурах человеческая повседневность строится на Логосе и вокруг Логоса. Экзистирование человека строится на речи, разговоре. А это и есть Логос. Человек говорит и мыслит, это и есть в нем собственно человеческое. Но мыслит ли, говорит ли он сам? Или кто-то мыслит и говорит за него, вместо него? Это зависит от того, *как* структурированы отношения живого существа и Логоса. Это вопрос — *как*? Структура повседневности такова, что в ней Логос обладает живым существом. Это значит, в частности, что в этой структуре мы имеем дело с привычным и гарантированным. В повседневности нет и не может быть ничего удивительного. Все рутинно. Повседневность принципиально и фундаментально скучна. Логоса в ней качественно больше, чем жизни, но это Логос в таком наклонении, что он скрыт от созерцания, никогда не явлен своим рабам, своей собственности. А значит, это Логос нефеноменальный, уклоняющийся от явления. Он действует с обратной стороны от живого существа. В повседневности живое существо одержимо Логосом как тем, что всегда находится сзади, в основании, что диктует и определяет в жизни все. Позднее Хайдеггер введет фигуру das Man, безличного обобщенного начала, которое преобладает в том случае, если Dasein экзистировать неаутентично. Именно das Man есть безличная персонификация, «субъект» повседневности.

Философ есть человек, каким он должен быть, т. е. имеющим Логос. Только созерцательная жизнь есть собственно человеческая жизнь. Но философия основа-

на на удивлении. Созерцать значит удивляться. Удивление есть пребывание лицом к лицу с явленным Логосом, с являющимся Логосом, с Логосом как явлением. Жизнь, для которой Логос — $\epsilon\chi\iota\varsigma$, есть удивительная, удивленная жизнь. Если же человек живет не собственно, то вместо него живет не он сам. Аристотель, напоминая Хайдеггер, говорил, что «человек может проспаться свое бытие». Когда человек не обладает Логосом, но Логос обладает им, человек просыпает самого себя. Это и есть повседневность, в которой живет не сам человек, но *das Man* вместо него.

Человек есть живое существо, способное к философии. Чем больше человек есть философ, тем больше он человек. Чем меньше, тем более он расчеловечивается, становится одержимым, переходит под обладание *das Man*. В конце концов, повседневность есть модуляция скуки, скрывающая неспособность человека жить удивлением, т. е. в опыте Логоса как явления.

Λόγος и πόλις

Анализируя структуры Логоса, Хайдеггер обращает внимание на то, что Логос является тем, что объединяет. 50-й фрагмент Гераклита говорит об этом весьма внятно: «οὐκ ἓμῳ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι». Согласно Логосу, все едино ($\epsilon\nu\ \acute{\alpha}\nu\tau\alpha$). Поэтому люди в Логосе объединяются. Это понятно: если человек есть сам Логос, а Логос объединяет все, то в Логосе люди преодолевают свою раздробленность, восходя к общей жизни. При этом Аристотель настаивает, что это восхождение не есть собирание многих в одно. Наиболее полное собирание происходит тогда, когда человек обращается к самому себе, не просто к себе ($\epsilon\gamma\omega$), но именно к самому ($\alpha\upsilon\tau\omicron$) себе. Логос есть личное общее, сам человек во всех смыслах. Тот, кто живет «созерцательной жизнью» даже в одиночестве, ближе к людям, чем тот, кто не расстается с другими ни на мгновение, но не продвигается в философии. Это отнюдь не эгоизм, так как между человеком и самим человеком существует зазор, состоящий как раз в наклонении $\epsilon\chi\epsilon\iota\nu$. Если человек имеет (в полном смысле $\epsilon\chi\epsilon\iota\nu$) Логос, если он слушает его, а не только говорит (Хайдеггер указывает, что важно слышать то, что ты сам говоришь), то он объединяет все и всех в этом созерцательном акте. Поэтому самым ценным являлся философский Логос, и он же самым общим.

Нефилософы в той или иной степени погружены в зону повседневности, и поэтому для них объединяющая роль Логоса воспринимается иначе. Она реализуется через разговор (*Rede*) и в пределе через совершенно пустой разговор (болтовню, *Gerede*). Пустой разговор, болтовня ни о чем, простое воспроизведение чего-то очевидного в тысячный раз более содержательно с философской точки зрения, чем претенциозное объявление чего-то «нового». Сущность любой нефилософской речи есть болтовня (*Gerede*). Очевидная бессодержательность болтовни открывает ее истинный смысл, который заключается в свободном движении Логоса по своим логическим и грамматическим возможностям. В повседневности говорит не сам человек, но *das Man*, который просто болтает — без начала, без конца, без смысла и цели. Цель говорения в том, чтобы говорить. Через эту практику человек экзистенцирует в режиме одержимости. Говорение есть выражение одержимости Логосом, который имеет человека, и только поэтому человек говорит. Общество строится на обмене речами, на говорении. Общество есть Логос, который говорит сам о себе

и сам для себя. В той мере, в какой люди неразрывно сопряжены с Логосом, будучи им самим, они тоже говорят сами. Но одно дело говорить, обладая Логосом, а другое — будучи обладаемым им. Первой формой речи является философская речь. Все остальные формы относятся к области нефилософии или недофилософии.

Gerede, болтовня, конститутивна для повседневности. Общаясь, говоря и слушая, люди в отчужденном симуляционном режиме изображают из себя философов, имитируют их. Общество, таким образом, есть пространство речи, дискурсивная текстура. Общество есть Логос, выступающий в качестве одержавшего, правителя, *das Man*. Философ должен править (особенно это эксплицитно у Платона) именно потому, что он стоит выше общества, будучи сам обществом, т. е. даже сверхобществом, его высшим достижимым, но последним пределом. Именно в этом смысл аристотелевской монархии, идею которой он заложил своему воспитаннику Александру Великому. Общее благо (*ἀγαθὸν καθόλου*) для Аристотеля — это не платоновская идея и не собрание отдельных благ каждого человека. Это конкретное достижение обладания Логосом внутри такого аристократа, который способен в процессе созерцательной жизни реализовать обладание Логосом. Тем самым он становится равным всему обществу и вместе с тем высшим, чем все это общество, вместе взятое.

Общество есть *πόλις*, город, селение, конкретная совокупность говорящих друг с другом людей. «Говорящих друг с другом» означает «практикующих Логос», «пребывающих в Логосе». Отсюда и еще одно определение Аристотелем человека: *ζῷον πολιτικόν*, «живое политическое существо». Быть политическим и иметь Логос — одно и то же. Но аналогично альтернативе «иметь Логос или претерпевать его, чтобы он имел нас», обстоит дело в политике: политическое может располагаться «под нами» или «над нами». Если человек экзистирует аутентично, т. е. является философом, он есть монарх. Обладая Логосом, он обладает полисом. Если человек экзистирует неаутентично — им правит Логос, а значит, полис. Поэтому общественная (политическая) иерархия прямо воспроизводит философскую иерархию, а самым царственным искусством является воспитание и образование (*παιδεία*).

Так мы получили фундаментальную пару *λόγος—πόλις*, где оба полюса оказываются принципиально взаимозаменяемыми. Человек есть живое существо, обладающее Логосом. Человек есть живое существо, погруженное в политику. Живое существо в обоих высказываниях — одно и то же. Человек — снова одно и то же. Следовательно, *λόγος* и *πόλις* сущностно одно и то же. Из этого вытекает структурное (и даже онтологическое) тождество трех сфер: логики, риторики и политики. Политика состоит из речей, она есть область слова. В ней человек реализует свою сущность. Мышление, речь, общество и политика суть одно и то же.

Это удивительное тождество проясняется единой природой Логоса. Для Логоса все одно. И когда мы двигаемся в его сторону, по дороге удивления, мы начинаем выявлять единение различаемого.

Общество есть потому, что человек влечется своим Логосом к его общей природе. В обществе человек рассчитывает стать самим собой. Стать самим собой (сравните с 116-м фрагментом Гераклита — *ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἐπιοῦς*, всем людям в целом надо искать себя) можно двояким способом: философским и социальным. В первом случае корни самого себя человек ищет в себе, во втором — в соединении с другими. Первое — путь философа, философской речи. Второе — путь общения,

общества, политики и повседневности. Но в обоих случаях природа человека одна — он ищет самого себя, т. е. свой Логос, только разными способами. При этом два пути не расходятся абсолютно: философ становится монархом или воспитывает монарха как такую политическую фигуру, которая, находясь над политикой, является сущностью политики, в той же степени, в какой сущностью политики является философия, а в свою очередь, повседневность общества в бытовой политике так или иначе, но оперирует логикой, грамматикой, риторикой и другими заимствованиями из философии. Поэтому философия обязательно несет в себе политическое измерение, а политика основывается, в свою очередь, на философии. Политика — это недофилософия, а философия — сверхполитика. Но обе области — философская аристократия и общество — встречаются в точке Логоса, которая является для них общей.

Трехфункциональная структура индоевропейского этоса

Из этих гомологий Аристотеля, заново подчеркнутых Хайдеггером, можно сделать бесчисленное количество чрезвычайно важных выводов. Например, можно проследить единство принципиального подхода Аристотеля и Платона, где существенное различие в формах выражения и методах обоснования скрывает под собой общую модель безусловной проективной апологии политической иерархии, основанной на неравенстве сознаний и способов мышления. Философ стоит во главе Государства Платона. У Аристотеля, при отсутствии такой прямой формализации политического статуса философа, монархия мыслится как оптимальная модель, сводящая множество к единству — строго по той же модели движения в сторону созерцательной жизни, т. е. к утверждению живого Логоса как сущности человеческого.

И у Платона, и у Аристотеля мы видим классическую для индоевропейских обществ трехфункциональную модель, детально описанную в работах Ж. Дюме-зиля. Она строится по принципу треугольника, разделенного на три уровня. Вершина — место философа и монарха. Основание треугольника — народ, общество, повседневность. Между ними — воины. Если мы будем постоянно держать эту схему в уме, многое станет у Аристотеля прозрачным.



Хайдеггер в своей книге большое внимание уделяет «Никомаховой этике», каждый термин которой подвергает тщательному анализу. Этика Аристотеля и является ярчайшим примером такой трехфункциональной структуры общества, определяемой Хайдеггером через экзистенциал *Miteiender-sein* (бытие-вместе-с). В первую очередь Хайдеггер напоминает, что сам греческий термин *ἦθος* неправильно рассматривать как раздел политики. Он намного более общий и имеет автономное экзистенциальное содержание. Этика, *ἦθος*, есть структура отношения человека к самому себе, *Haltung, Sichhaltung*. Но отношение к самому себе есть отношение к Логосу. Поэтому такое отношение к самому себе неразрывно связано с отношением к другим. Более того, в этике дифференцируется отношение к Логосу, т. е. залог глагола *ἔχειν* из базовой формулы *ζῶν λόγον ἔχον*. В чистом виде активный залог формулы *ζῶν λόγον ἔχον* относится к философам. Пассивный — к народу (*λόγος ζῶν ἔχον*). Медиопассивный — к аристократии, касте воинов (помощники стражей-философов у Платона). То, как относится человек к самому себе (к Логосу), определяет структуру его этики. Во всех случаях высказывание Гераклита *ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων*, «этос человеку даймон», остается верным. Но в одном случае философ сам становится «даймоном» (даймон Сократа) и имеет его (активный залог *ἔχειν*), а в другом — «даймон» обладает человеком, который становится им одержимым (пассивный залог *ἔχειν*). Этос в обоих случаях фундаментален, но его структура полярна. Нетрудно угадать в таком анализе позднейшее хайдеггеровское разделение на аутентичное и неаутентичное экзистирование *Dasein'a*. Вопрос (риторический) только в том: когда Хайдеггер читает Аристотеля, он вычитывает из него моменты «*Sein und Zeit*» или «вчитывает» ему их? В любом случае благодаря такой расшифровке этоса мы получаем возможность дать экзистенциальную экспликацию трехфункциональной теории индоевропейских обществ. Философы, монархи суть те, кто экзистируют аутентично. Они обладают даймоном, Логосом. Поэтому их речь имеет прямое отношение к *Sein* в структуре *Dasein'a*. Это онтоязык, тот самый, который является «домом бытия». Философ, мысля, а монарх, правя, выводят язык (Логос) из своего дома и объявляют о его структуре, тем самым являя его и удивляя тех, кто способен слышать и мыслить. Народ же, напротив, одержим Логосом, который дан ему как *das Man*. Тем самым он погружен в структуры повседневности, и язык использует его, заставляя повторять одно и то же, а не он язык. Поэтому третья функция относится к неаутентичному режиму экзистирования, но *Dasein* остается общим, а следовательно, любой человек народа в любой момент может проснуться, т. е. удивиться. Даймон внутри него, как и внутри философа. Просто у философа он пробужден и явлен, а в человеке повседневности он глубоко спит. Вторая функция — воины — соответствует промежуточному состоянию между философом и обывателем. Воин намного подвижнее и пробужденнее мирного труженика, но намного более хаотичен, непостоянен и сумбурен, нежели философ. Лучшие люди народа становятся воинами. Лучшие воины — философами. Лучшие философы — монархами или воспитателями монархов. Так стадии перехода от неаутентичного экзистирования *Dasein'a* к аутентичному развертывают политическую иерархию как экзистенциальную.

Теперь становится кристально ясно то, что Хайдеггер пишет о понятии *τέλος* в «Никомаховой этике»: *τέλος* надо понимать как цель, как предел, и одновременно

но как то, что делает сущее им самим, т. е. сущим (относящимся к бытию) и данным сущим. *тélос* является одновременно и достигнутым (поэтому мы говорим о чем-то как о нем самом), и недостигнутым (эта дистанция и есть траектория движения вещи в ее явлении). *тélос* может быть также интерпретирован как совершенство, завершение. Будучи внутренне совершенной, вещь движется к своему совершенству, и именно это лежит в основе онтологии движения (*κίνησις*) и самой главной точке в учении Аристотеля — *ἐντελέχεια*. Но при этом, если вещь или живое существо достигнет своего *тélос*, совершенства, ему не к чему будет двигаться. Следовательно, оно умрет. Поэтому *тélос* есть смерть, конец движения, а движение и есть жизнь, вернее, самодвижение, движение, ипокименоном (*ὑποκείμενον*) которого является душа (*ψυχή*).

Горизонт ойкономии

Эта онтология энтелехии предопределяет сущность этики. Каждый из трех типов человека (экзистенциально определенных ранее) имеет свой собственный этический *тélос*, а также область его применения, горизонт. Он конкретизирует различие их этоса.

Горизонтом обывателя, гражданина является *οἰκεῖον* — домостроительство. Это забота о логической и логистической организации хозяйства. Дом (*οἶκος*) есть область компетенции обывателя. Дом берется в широком смысле, включая семью, хозяйство, угоды, поля, прислугу, ремесло. Разные *οἶκος* складываются в дим, *δῆμος*, население определенной территориальной единицы. Обыватели собираются на рыночной площади, центре дима, на агоре, и обмениваются речами. Этот обмен речами конституирует *πόλις* в его демократическом понимании (худшем в иерархии Аристотеля). Третья функция остается внутри горизонта дома, внутри домохозяйства даже тогда, когда люди собираются на рыночной площади. Собрание их малых обывательских домохозяйских логосов не выходит за горизонт логики. Поэтому на рыночной площади в естественном состоянии всевластие *das Man*, отчужденного и не являющегося ничьей собственностью Логоса. Пиком этой банальной болтовни (*Gerede*) являются софисты. Их речь имеет видимость философии, но представляет собой ее симулякр. Толпа любит софистов потому, что они и есть выражение *Gerede*. В них они узнают своего господина — *das Man*.

В горизонте домохозяйства доминирует этический *тélос* наслаждения. Аристотель определяет это как *βίος ἀπολαυστικός*, жизнь в достатке, жизнь в удовольствии. Наслаждение, сладость, услаждение (*ἡδύ, ἡδονή*) — вот к чему стремится обыватель (третья функция). Совершенство достигается в наслаждении — в достаточной пище, вине, семье, порядке, прибыли, мире и спокойствии. Все это уже достигнутая суть обывателя. Но если бы он это все получил, в совершенстве реализовав свою этику, он умер бы как обыватель. Ему не к чему было бы стремиться, двигаться. Жизнь есть развертывание энтелехии. Обыватель стремится к себе самому, но чтобы его этика была живой, жизненной, он должен не иметь того, к чему стремиться, в полной мере. Поэтому обыватель вращается вокруг своего *тélос*, как светлячки вокруг пламени или созвездия вокруг Полярной звезды. В этой гравитации вокруг сладости есть контрполюс обывателя — несчастье, боль, лишение (*λύπη*). Полюс боли и лишения необходим для того, чтобы обыватель жил. Это то,

что держит его от падения в собственный центр, который есть его цель и его смерть. Наслаждение (ἡδονή) есть Selbst обывателя. В этом состоит структура экзистирования его Dasein'a. Поэтому что бы ни обсуждали на площади домохозяева, критерием будет мера наслаждения и горя, баланс сладкого (ἡδύ) и горького (λύπη). Сладкое и горькое (в русском слове «горе» содержится удачно все смыслы — «вкус», «огонь», «печаль») — мера вещей для третьей функции индоевропейского общества. Это базовая категория демоса и фундаментальная структура его этоса.

Политическая жизнь

Вторая функция имеет более широкий горизонт и иной этос. Жизнь воина — это жизнь политическая, βίος πολιτικός. Если в обывателе Dasein уже принял решение жить в сладком сне, который длится только потому, что он еще недостаточно сладкий, то воин, аристократ сосредоточен на самом решении (προαίρεσις), которое еще не принято, но только принимается. Поэтому воин должен быть нервным. Он не знает до конца — уснуть или проснуться, и постоянно решает это. Его жизнь между войной (и подготовкой к войне) и пирами, попойками. В войне он стремится навстречу к смерти, к своему τέλος. Но на пирах он безудержно погружается в стихию наслаждения. Оно отличается от наслаждения обывателя тем, что оно чрезмерно, совершенно. Воин не боится умереть от счастья обладания сладостью потому, что это не его τέλος. Поэтому наслаждения воина многократно превосходят наслаждения обывателя. Получив максимум возможной материальности на пирах и загулах, воин не умирает, так как у него вообще другой горизонт. Его полюсом притяжения является зона войны, битвы, где смерть предстает как явление, сама по себе, а не через ее замещения — в виде горя, утраты и т. д. Смерть сама по себе — вот вокруг чего гравитирует воин, аристократ. Поэтому ему витально необходима война. В войне воин есть он сам. И когда война максимально успешна, воин в ней гибнет, так как достигает своего центра.

Аристократический τέλος есть τίμη, «слава», «честь». Это основа этоса воина, аристократический этос. В этом снимается оппозиция третьей функции между наслаждением и горем. Воину честь намного важнее, чем наслаждение. Он легко выбирает лишения (λύπη) в военном походе или в упорной атлетической подготовке к войне, если это ведет к славе. Поэтому для воина главное — слава (τίμη), а самое страшное — бесчестие (ατιμία). Чтобы достичь славы и избежать бесчестия, воин идет на все. Это и есть политика в узком смысле: поле борьбы за честь и бесчестие, за славу и бесславие. Жизнь именно воина, аристократа является политической по преимуществу, так как как в поле славы/бесчестия Dasein решает (но пока еще не решило), экзистировать ли ему аутентично? Поле решения есть сущность Логоса. Поэтому есть раз мы видим тождество политического и логического. Жизнь человека есть решение. И поэтому этос воина лучше всего выражает этос человека как такового. Обыватели уже приняли решение и рухнули в повседневность. Тем самым они отдали власть das Man и оказались ниже политики. Политика домохозяев (демократия) для Аристотеля была самым отвратительным и позорным типом политики, недополитикой. Но если решение уже принято, то оно принято не нами самими. В этом и есть суть третьей функции: ее представители (обыватели) никогда не принимают решения. Но возможность решения есть сущность

Логоса и человеческого бытия. Раз так, обыватели, будучи людьми, должны принимать решение, чтобы оставаться людьми. Они на самом деле так и делают, но принимают решение не решать. Решение для них — выход за ойкономический горизонт их экзистирования, поэтому, чтобы оставаться в нем, они принимают решение не решать и предоставляют право решать за них *das Man*, т. е. обществу в целом, «коллективному сознанию» и т. д. Участие обывателя в политике состоит в его отказе от политики. Ойкономика (т. е. экономика) заменяет собой политику: в этом сущность демократии. А демократия в таком случае есть систематизированный и возведенный в норматив способ неаутентичного экзистирования *Dasein*'а.

В трехфункциональном обществе демократия неустойчива. Причина этому — существование второй функции воинов. Когда обыватели принимают решение не решать, воины, готовые решать всегда и по любому поводу, берут решение на себя. «Не хотите решать, хорошо, мы будем решать за вас». Так мыслит и поступает воин, выбирая славу и *βίος πολιτικός*, политическую жизнь.

Логос и космос созерцательной жизни

Первая функция (по Демюзилю), философы, имеют иной горизонт: *βίος θεωρητικός*, созерцательную жизнь. С экзистенциальной точки зрения это выбор аутентичного режима экзистирования *Dasein*'а. Здесь решение принято, но в противоположном от третьей функции смысле — принято решение экзистировать аутентично. Тем самым возникает еще одна, на сей раз философская, этика — созерцательный этос. Горизонтом философского этоса является не дом и не полис (политика), но мир (*κόσμος*). Это понятие у Хайдеггера составляет важнейший экзистенциал — *in-der-Welt-sein*, конститутивный для *Dasein*'а как такового. Мир (*Welt*, *κόσμος*) есть то, что возникает лишь тогда, когда человек становится полностью обладающим Логосом, пробужденным, реализовавшим в себе сущность человеческого. Позднее Хайдеггер опишет это как бросок *Dasein*'а к его основанию (смерти), с параллельным сдвигом сущего к той истине, которую сущее в себе скрывает, т. е. к основанию сущего, к бытию. Собственно, мир есть только для того, кт. е. сам по себе, кто является собственником своего присутствия. Поэтому обыватель не знает мира, он имеет дело с его симулякром. Ойкос, *οἶκος*, дом и совокупность домов, дим, *δήμος* есть отчужденный макет мира.

Полис, *πόλις*, где разворачивается жизнь воина, аристократа есть горизонт, где мир решается — быть ему или не быть: он может уйти в зону хозяйства (*Vorhandensein*), где все сущее превратится в функциональные вещи, предметы, но может взойти к миру. Политика есть возможность сущего вступить в мир, *κόσμος*, т. е. возвыситься, взлететь к зоне созерцания.

Философ не знает ни хозяйства, ни политики, он знает только самого себя и мир, который открывается как совокупность истины сущего, где само сущее гаснет. Поэтому философ имеет свой особый *τέλος*, который описывается формулой *τέλος δι' αὐτό*, т. е. его цель, его совершенство, его энтелехия — это он сам, его собственный *Selbst*. Обыватель ищет наслаждений, и его суть — наслаждение. Аристократ, воин ищет славы, так как слава — его суть (герои Гомера мыслили славу, *κλέος*, как особое живое существо, способное пребывать и после смерти

храброго воина). Философ же ищет самого себя (*ἐδιζησάμην ἐμευτόν* Гераклита). Это и есть базовая структура философской этики. Но поиск самого себя есть конституирование мира — *Weltbildung*. Этот поиск не просто неиндивидуален, он идет против индивидуации. Он ведет к чистому явлению Логоса, составляющего суть и судьбу человека как логического животного. Логос же есть единство всего. В лучах Логоса сущее поднимается в мир (*Welteingang*). Мир состоит не из сущего, а из истины (*ἀλήθεια*) сущего. *Ἀλήθεια*, истину Хайдеггер трактует как «открытие сокрытого». Сущее есть феномен, *φαίνεσθαι*, явление. Сущее, являясь, скрывает свою истину. Удивляясь сущему, философ движется к тому, что скрыто в явлении, что в нем не явлено. И отталкиваясь от этой неявленности, философ движется к истине (*ἀλήθεια*). Но это не нечто отдельное от его поиска самого себя, а тот же самый поиск, так как к себе философ относится так же, как к сущему, т. е. воспринимает свое наличие как явление, феномен. И точно так же, как и в других феноменах, в нем самом скрыта его истина. Он идет к истине себя, т. е. к себе самому, и по мере того, как он это делает в отношении себя, сущее вокруг него повторяет замороженно его путь, увлекаясь могуществом его удивления. И тогда сущее открывает то, что прячется в нем, т. е. его самого. Так философ возводит себя к себе, а сущее к его истине, т. е. снова к нему самому. Это и есть созерцательная жизнь, *βίος θεωρητικός*. Ее цель только она сама.

Эта созерцательная жизнь есть горизонт смерти. Философ существует внутри смерти, исследуя ее структурную географию.

Смерть как собственная смерть

В другой работе этого периода, которую можно рассматривать как первую версию «*Sein und Zeit*», «Прологомены к истории понятия времени»¹, Хайдеггер более подробно развивает отношения смерти и внутреннего «я» аутентично экзистирующего человека. Это важно для того, чтобы мы поняли горизонт экзистирования философа, неразрывно сопряженный с созерцательной практикой создания мира. Так, Хайдеггер пишет: «Смерть, как именно моя, лишь моя собственная смерть, выставляет передо мной мое интимнейшее собственное бытие, мою возможность в каждое мгновение быть. Бытие, которым я стану в самый последний момент моего присутствия здесь (*Dasein*) и которым я могу в стать в любой момент, сама эта возможность есть мое собственнейшее «я есть», т. е. я стану однажды моим настоящим «я есть». Эта возможность — смерть как моя, как только моя смерть — и есть я сам. Иной смерти нет».

«Mit dem Tode, der jeweilig nur als *mein* Sterben ist, stellt mir *mein eingstens Sein*, mein jeden Augenblick Seinkönnen, bevor. Das Sein, das ich im «Zuletzt» meines Daseins sein werde, das ich jeden Augenblick sein kann, diese Möglichkeit ist die meines eigensten «Ich bin», d. h. ich werde mein eigenstes Ich sein. Diese Möglichkeit — der Tod als mein Tod — bin ich selbst. Den Tod überhaupt gibt es nicht»².

Философ функционально тождественен в трехчастной индоевропейской схеме жрецу. Но жрец есть тот, кто убивает жертву, сжигает ее. Жреческий акт есть убийство.

¹ Heidegger M. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. GA 20. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979.

² Ibid. S. 433.

При этом жертва и жрец в акте священного убийства совпадают. Они выходят к горизонту истины, освобождая ее от феноменальной стороны. Жертва есть основание мира, мир творится через жертву. В основе мира есть сущее в состоянии его заклания. И совершенство заклания открывает истину жертвы и одновременно жреца как самого жреца, его внутреннее «я», которое и есть его цель (τέλος). Тέλος жреца есть смерть, и точно такой же τέλος у философа. Воин движется вокруг смерти: она может быть, а может и не быть. Он может погибнуть, а может и победить. Жрец/философ не может не погибнуть, не убить. В смерти его судьба. Он находится внутри ее горизонта. Созерцательная жизнь протекает в пространстве жреческой практики.

Пространство решения

Для чистого политика (воина, вторая функция) и философ и обыватель структурно необходимы, так как воплощают в себе полюса решения (προαίρεσις), составляющего сущность Логоса и, соответственно, Dasein'a. Обыватель принял решение не решать и конституировал das Man. Философ принял решение экзистировать аутентично и сотворил из сущего мир, «истинное все». Воин находится между этими двумя возможностями, и это нахождение между ними составляет сущность политики. Воин колеблется между миром и вещами, между броском в Selbst и падением в das Man, между смертью и наслаждением (в пределе телесным гедонистским бессмертием).

Это пространство решения составляет главное отличие Логоса от того, что Аристотель называет φύσις. Φύσις есть могучее наличие сущего, вырастающего из своего основания. Это движение как главное свойство явления. Φύσις открывается через могущество движения и достигает своей кульминации в жизни. Душа, как ψυλοκείμενον жизни, есть, в свою очередь, ее полюс и ее кульминация. А кульминацией души, в свою очередь, является Логос. Здесь φύσις как движение и рост достигает своего предела (πέρας), т. е. самой себя. Все движение, по Аристотелю, есть движение к своему τέλος. Пока движение есть — τέλος не достигнут и недостижим. Но он может быть и должен быть достигнут, а значит, в определенном смысле, он уже достигнут, так как все сущее несет в самом себе свой τέλος (энтелехия). Все это кульминирует в Логосе, который есть конец φύσις и, соответственно, ее τέλος. Φύσις не знает решения, природа не решает, расти или не расти, двигаться или не двигаться. Она не может не двигаться и не расти, так как она есть движение и рост. Поэтому решение никогда не может быть физическим, оно всегда логическое, принимается на уровне Логоса. Только Логос принимает решение. Более того, Логос есть то, что принимает решение.

И именно в этом состоит суть политики — в принятии решения. Φύσις является то, что являет, по могуществу явления. Логос выносит суждение, решение о судьбе являющегося, явленного или того, чему предстоит явиться. Логос сущностно политичен. И он же имеет прямое отношение ко второй функции: к воинам и войне. Решение вносит в явленное проблематизацию наличия. Политический этос говорит, быть или не быть тому или иному. Следовательно, он выходит за рамки φύσις, где явление осциллирует совсем в другой полярности — становление (γένεσις) и гибель (φθορά). Но φύσις не знает вопроса: быть или не быть. Это вопрос Логоса. И именно в этом смысле βίος πολιτικός представляет собой главный вопрос Dasein'a.

Воля и речи о будущем

Трехфункциональная иерархия, строго прослеживаемая в трех типах этоса, может быть идентифицирована в трех типах аудитории, о которых Аристотель учит в «Риторике». Хайдеггер же, осмысляя эту трихотомию, строит на ее основании прообраз своей модели времени и трех его экстазов, которая полнее оформлена уже в «Sein und Zeit». Тем важнее проследить ее первоначальные формы в связи с философией Аристотеля. А кроме того (не в этом случае, но шире), сопряжение темы трех экстазов времени с трехфункциональной моделью сама по себе в высшей степени ревелативна и чревата множеством уникальных герменевтических возможностей.

По Аристотелю, речи произносятся в трех основных случаях, которым соответствуют три различные аудитории. Сами типы речей (λόγοι), произносимых перед этими тремя аудиториями, таковы: λόγος συμβουλευτικός (речь совета), λόγος δικανικός (судебная речь) и λόγος ἐπιδεικτικός (хвалебная речь). Речь на совете (λόγος συμβουλευτικός) говорящий держит перед лицом тех, кто собирается принимать решение о будущем — об интересах (συνφέρον), перспективах, возможных вызовах, угрозах, проблемах и т. д. Термин συμβουλευτικός основан на предлоге συμ-, «вместе с», и корне βουλή, «воля», «желание». Здесь Логос конструируется через волю (βουλή), а то, что эта воля является объединенной, вытекает из надындивидуальной природы Логоса как Selbst. Философ (монарх) корректирует свою волю со своим даймоном. Аристократ — с другими воинами, благородными и заслуженными носителями чести, достоинства и славы. Домохозяева решают проблемы своего горизонты на рыночной площади коллективно. Везде есть и συμ- и βουλή.

Эту форму речи, это наклонение Логоса Хайдеггер соотносит с будущим. Будущее есть проект воли в могуществе единого Логоса. Фактически в λόγος συμβουλευτικός Dasein решает конституирование себя самого и мира. Без этого решения не будет будущего. Будущее само по себе не наступает. Время есть категория фундаментально и неотрывно человеческая. Природа не знает времени, она знает ритм и осцилляцию череды становления и гибели. Будущее есть только у человека, и только для человека. Будущее — это проекция человека к самому себе.

Методологически речь на совете раскладывается на протроπή, высказывание в пользу чего-то, и ἀποτροπή, высказывание против чего-то. Обе эти возможности нацелены на конституирование будущего, т. е. являются волитивными жестами, оперирующими с могуществом энтелехии. Отсюда они черпают свою убедительность (πείθω).

Будущее может быть собственным и несобственным. Собственное будущее направлено на энтелехию, т. е. на τέλος. Это направление может быть прямым, обратным или колеблющимся (отложенным). Если человек волевым образом решает двинуться к самому себе — это ближе всего к философско-жреческому τέλος δι' αὐτό, броску к собственной смерти как к явлению. Это же бросок сущего к миру, т. е. космотворческий жест. Это имперское решение к созерцательной жизни и совершенной логической αὐτάρκεια. Можно назвать такое будущее философским.

В обратном наклонении решение о будущем может быть принято в том смысле, что будущего не будет. Это значит, что содержание времени конституируется единой волей в направлении, обратном Selbst. В этом случае Логос принимает

решение рухнуть в повседневность. Будущее всегда есть откладывание — «еще не», *noch nicht*. Но это откладывание может быть под знаком сокращения, стремления и может быть под знаком замедления, упорного нежелания двигаться в будущее. Упорное нежелание не отменяет будущего, но делает его из полета мечты и великой космотворческой работы рутинной скуки, чистой длительностью, просто откладыванием, затягиванием, преградой. Приняв решение против будущего, *Dasein* стремится убежать от своей смерти, уклониться от *télos*, от энтелехии. Он может это сделать, и это значит, что выбран волевой курс на овеществление сущего, на превращение его в нечто «подручное» (*Vorhandene*), в объект, затем в предмет и, наконец, в товар. Это ойкономическое (экономическое) будущее, домохозяйственное, обывательское и демократическое.

И наконец, решение о будущем может быть отложено. Т. е. единая воля принимает решение оставить свободу выбора, звенящую напряженность возможности. Здесь воля хочет сохранить волю и свободу. Не выбирается ни будущее (философское будущее, удивительное будущее), ни небудущее (экономическое будущее, скука, *Langeweile*). Это можно назвать политическим будущим, откладывающим решение, но сохраняющим у *Dasein*'а возможность принять решение в дальнейшем, а у сущего либо стать миром (т. е. истиной сущего), либо впасть в вещи и превратиться в товар.

Суд — горизонты прошлого

Второй тип речи — *λόγος δικάνικος*. Это судебная речь. Она обращена целиком в прошлое. В ее основе то, что уже состоялось, случилось, совершилось. Решение здесь Логос принимает о смысле прошлого. Суд — всегда в конце. Он рассматривает события прошлого, которые нельзя изменить. И сама структура решения здесь принципиально другая. В высшем измерении *Dasein* вершит суд над тем, что в прошлом было только прошлым, а что бывшим, т. е. существующим сейчас и имеющим быть в будущем. Это вопрос о традиции, *Überlieferung*. *Dasein* идентифицирует в бывшем бытие бывшего, т. е. свое собственное основание — *Grund*, *αρχή*. Если *Dasein* обоснован (*begründet*, *ergründet*), то в его начале лежит *Sein*. Своим судом о прошлом *Dasein* отделяет в этом прошлом то, что было, и то, что прошло, т. е. само основание (*Sein*) от неаутентичного содержания, в котором воплощено свое уклонение от *Sein*, отступление от энтелехии. Так, у Анаксимандра вещи, вернувшиеся туда, откуда вышли, вершат именно суд друг над другом за свои благие дела и отступления.

В общем случае Логос в суде отличает *díkē* от *ādikía*, справедливое от несправедливого. Но все это относится именно к прошлому. Методологически судебная речь основана на двух главных полюсах — *κατηγορία* и *ἀπολογία*. *κατηγορία*, категория есть осуждение, обвинение, прокурорская речь. *Ἀπολογία*, апология — речь защиты, оправдание. Суд есть момент вынесения Логосом приговора относительно баланса двух составляющих речи. Нечто случившееся может быть признано аутентичным (онтологически и экзистенциально обоснованным) или нет.

Очень важно, что термин «категория», имеющий такое большое значение для Аристотеля, относится именно к прошлому. Это существенно ограничивает его значение применительно к другим горизонтам времени: так, в частности, события

будущего и содержание воли не могут быть категориальными (равно как и апологическими). Будущее ни осудить, ни оправдать нельзя.

Воспеть настоящее

Третий тип речи — λόγος ἐπιδεκτικός относится, соответственно, к настоящему. Хвалебная (εὐαίνος) речь воспевает то, что есть сейчас. Она может быть обращена к правителю, к богам, к победителям на Олимпийских играх или к красоте людей и мира. Ее антитезой является ψόγος — поругание, поношение, низвергающая речь. В настоящем Логос принимает решение о том, каково это настоящее — заслуживает ли оно прославления и восхваления или проклятия. Это наклонение решения очень важно, так как имеет дело с обнаружением самой природы Логоса как представления, *praesens*. По-гречески представление — *παρουσία*. Чуть позже мы будем более подробно говорить об *οὐσία*. Здесь же можно сказать, что *παρουσία* есть не просто фиксация сущего, *ὄν*, но схватывание сущего как сущего (*ὄν ᾧ ὄν*). А это «как» превращает сущее в концепт, определение, *ὄρισμός*, вырывает сущее из области сущего и помещает его в зону Логоса. *Παρουσία* ставит сущее перед Логосом, перед его решением и обращает сущее лицом к Логосу. Логос удивляется сущему, представшему перед ним, представленному ему. И это и есть смысл эпидектической речи: она выражает глубинный ответ *Dasein*'а на представшее (*παρουσία*) пред ним сущее. Но это представшее сущее уже не есть просто сущее, это представленное сущее, сущее как сущее, как таковое. И будучи не просто, а как, оно заслуживает у Логоса либо воспевания, либо проклятия. Эпидектика не суд и не проект будущего. Это Логос, обращенный на то, что есть. Эпидектика решает не то, каким было то, что было, и чем было то, что было, и не то, каким быть тому, что будет, и чему быть, но то, что есть, а также что есть то, что есть, и есть ли то, что есть, а также почему есть, то что есть, а не иное или не ничто. Через практику отношения к *παρουσία* Логос выражает свое удивление тем, что сущее обращено к нему и как это обращение происходит. Логос решает здесь статус сущего (достойного восхваления или проклятия) и статус самого себя. Высказываясь о вещи эпидектически, Логос высказывается о самом себе, т. е. о своем положении в структуре человеческого существа.

Философ и поэт восхваляют невидимых богов, вечное небо, само бытие (*Sein*), пронизывающее лучами вечности становление. Тем самым они конституируют будущее в настоящем, а космос в сущем. В *παρουσία* для них открываются истины вещей. По Аристотелю, это же является задачей науки (*ἐπιστήμη*) — открывать скрытые в феномены истины, энтелехии. Боги суть высшие энтелехии всех вещей, кульминация бытия в сущем. Причем они настолько легки, что сущего лишь касаются. По следам этих касаний движется мысль философа, жреца и поэта. Но очень важно восхвалять богов не повсюду (в отличие от Фалеса), а только там, где они есть. А это требует вглядываться в сущее, вслушиваться в него, напряженно двигаться навстречу открытию вещей, чтобы вещи открыли настоящее как самих себя (*ὄν ᾧ ὄν*), т. е. себя как самих себя.

И проклиная философы тех, кто замыкает сущее в грубых вещах, смеется над богами, искажает красоту, отпугивает тайную гармонию, говорит вещи бессмысленные, а поступки совершает бесчестные.

Аристократы-воины воспринимают настоящее под иным углом, и их хвалебные и обличительные речи строятся несколько иначе. Они восхваляют славу и доблесть, мужество и силу и проклинают бесчестие, трусость и позор, а более всего ὕβρις, незнание меры, transgressio, необоснованную жестокость и неоправданное насилие, эту отличительную черту титанов, о которой Гераклит в 43-м фрагменте говорил, что ее надо тушить в первую очередь, прежде пожара (ὕβριν χρὴ ἐβέννυναι μᾶλλον ἢ πυρκαϊήν).

Эпидиктическая речь обывателя (третья функция) воспевает наслаждение и проклинает горести. Сущее обращается к домохозяину своей бытовой стороной: пользой, выгодой, комфортом или, напротив, убытком, тратой, дряхлением. В παρουσία обывателю открывается та сторона сущего, которая противоположна ее истине, т. е. товарная сторона и, в конце концов, ее стоимость, цена. Сущее надежно закрепляется в телесности и воспевается или отвергается именно в таком качестве, в качестве наличного, подручного, собственности.

Так, три типа человеческих речей и свойственных каждой из них приемов, характерных терминов и синтаксических правил конституируют время как структуру повествования Логоса о самом себе.

Οὐσία и три определения

Только что мы видели, как в эпидиктической речи обыватель-ойконом фиксирует сущее в собственности. Разбирая важнейший для Аристотеля термин οὐσία, Хайдеггер начинает с того, что в обиходной речи современников Аристотеля термин οὐσία означал именно собственность, принадлежность вещи какому-то конкретному владельцу. Οὐσία — это пассивное причастие от глагола «быть», εἶναι, которое подразумевает семантически во многих индоевропейских языках собираемость, обобщенность и даже множественность (таково, в частности, церковнославянское слово «всяческая», означающее «все вместе» или «все вместе», «все вообще»). Интересно, что русское слово «истина» происходит от старославянского «исто», означавшее то же, что и греческое οὐσία в обиходном значении, т. е. собственность, состояние, капитал. Οὐσία и «исто» — как слова означали «подручную вещь» (das Vorhandene). У Аристотеля, удивившегося этой вещи, οὐσία, в зоне его пробужденного Логоса οὐσία была выхвачена из этого обывательского контекста и возведена в термин, в определение, в концепт. Она была помещена в новый семантический и онтологический горизонт. И стала ответом на фундаментальный вопрос аристотелевской онтологии — τό τι ἦν εἶναι. Хайдеггер интерпретирует эту формулу как совмещение в сингулярной вещи рода и вида, где ἦν есть род (γένος), а εἶναι — вид (εἶδος). Эта непростая мысль резонирует с формулой ὄν ἢ ὄν, сущее как сущее, что отсылает нас к определению παρουσία.

Οὐσία Аристотеля означает то, что мы обычно переводим как сущность (немецкое Wesen, латинское essentia). Можно сказать, что это selbst вещи, ее бытие, Sein и вместе с тем ее истина, ее ἀλήθεια.

Хайдеггер рассматривает οὐσία как:

- 1) сущее;
- 2) как бытие (сущего) (Wie des Seins, как бытия, die Seinsheit — бытийность¹);

¹ Heidegger M. Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie. S. 25.

3) как Dasein.

Но здесь надо учесть, что в работе, на которой мы основываемся, Хайдеггер еще не закрепляет за термином Dasein строго значения Menschsein, применяя его как к человеческому сущему, так и к другим типам сущего, подчеркивая в положении да к Sein статус *παρουσία*, конкретной явленности.

Экзистенциальный анализ эссенции

Οὐσία в первом понимании мыслится как то, что мы воспринимаем чувствами. В «Метафизике» Аристотель это определяет так: *ὁμολογοῦνται δὲ οὐσίαι εἶναι τῶν αἰσθητῶν τινές* — все согласны, что *οὐσία* есть нечто воспринимаемое чувствами, нечто эстетическое. Но для греков чувственное восприятие означало наличие тела, *σῶμα*. Поэтому Аристотель уточняет там же: *δοκεῖ δὲ ἡ οὐσία ὑπάρχειν φανερώτατα μὲν τοῖς σῶμασιν* — наличие *οὐσία* показывает себя явленным в телах. Хайдеггер подчеркивает, что для греков *σῶμα* было концептом уплотненного эйдоса, *εἶδος*, указывая на фиксированное чувствами наличие. Так, к примеру, тело было у элементов, природы (*φύσις*) и даже у неба (*οὐρανός*). Соматичность Хайдеггер трактует немецким термином *Aufdringlichkeit*. Никакого точного эквивалента в русском нет, а по смыслу оно близко к понятию «навязчивости», однако в немецком оно означает также «очевидность», «привычность», «постоянно наличествующую банальность». В целом мы получаем своего рода «настойчивое наличие». Эта «настойчивость» может быть как «навязчивостью», «преградой», «несвободой» (откуда позднейшие значения *σῶμα* — «рабство», «плен»), но может быть и «надежной очевидной достоверностью», на которую всегда можно опереться. Поэтому *οὐσία* обнаруживает себя в настойчивом наличии чего-то, но это не наличие, а что-то, что дает о себе знать сквозь него. Это наличие как наличие, само наличие, как то, что делает наличие наличием. В отличие от соматического модуса *οὐσία* не очевидна, не настойчива и не налична. Но только ее присутствие конституирует эстетическую (чувственную) очевидность, настойчивость и наличие. Поэтому сущее просто еще не есть *οὐσία*. Сущее есть *οὐσία*, когда оно обнаруживает себя как сущее. Т. е. *οὐσία* проявляет себя через *παρουσία*. Суть открывается через присутствие. А это, как мы видели, бывает перед лицом Логоса. Только Логос способен схватить сущее как сущее, т. е. зафиксировать присутствие сути. Другие сущие воспринимают сущее просто, у них нет «как». «Как» привносит в восприятие Логос, превращая эстетическое (*αἰσθητική*) в нозтическое (*νοητική*). Поэтому *οὐσία* есть сущее как сущее, а значит, только то сущее, которое представлено Логосу.

Но сразу же: Логос сам есть бросок живого существа к смерти (аутентично экзистирующий Dasein есть исполнение этого броска). Поэтому в лучах Логоса сущее фундаментально изменяется, обрезается (*ὀρισμός*), определяется, становится конечным, возгоняется в свой предел (*πέρας*), обнажает свою истину (*ἀλήθεια*). Это превращение снимает соматическую структуру сущего, извлекает сущее из его эстетической среды. Поэтому даже если *οὐσία* в первом смысле хочет сказать просто «сущее», сущее не мыслится как просто, но сущее как сущее, а значит, мы имеем дело уже с решением, с работой Логоса и активным вторжением горизонта смерти. *Οὐσία* останавливает жизнь сущего, обнажает его энтелехию, вскрывает его *τέλος*. Когда мы берем сущее как *οὐσία*, мы завершаем его движение к самому

себе, опережаем его жизнь, выявляем его цель. Поэтому если сущее входит в зону «всего» (πάν), то οὐσία относится уже к миру (κόσμος) и представляет собой истину (ἀλήθεια) сущего.

Отсюда уже можно перейти ко второму значению οὐσία, как бытию сущего. Сущее как сущее (οὐσία в первом смысле) есть именно это сущее, возведенное к Логосу и вступившее к мир (κόσμος). Но как это сущее относится к бытию, пока мы не рассматривали. Во втором значении слова οὐσία Хайдеггер предлагает видеть указание именно на бытие сущего. Не на его εἶδος, который делает сущее тем, что оно есть, но на то, что заставляет сущее быть (не «чем», быть, а просто быть). Я, откровенно говоря, не понял, что имел в виду Хайдеггер, интерпретируя в τό τι ἦν εἶναι — ἦν как род, а εἶναι как вид. Сам он это не пояснил, впоследствии, может быть, я это проясню. Но общий строй его анализа οὐσία в формуле τό τι ἦν εἶναι скорее подводит к тому, чтобы ἦν рассмотреть как вид, εἶδος, а εἶναι как то, что дает сущему быть, т. е. основание его бытия, т. е. его бытие. Его бытие, только его, и ничье еще. В этом случае οὐσία выступает как основание, начало (αρχή) сущего, являющееся и его собственным и общим. Т. е. чем-то близким по природе к единому Логосу. Но Логос имеется только у людей. У сущего, которое не относится к людям, Логоса нет. То, что может выступать у них аналогом Логоса, это их τέλος, их смерть, их выявленная энтелехия. Логос — τέλος человека, его энтелехия. Это его основание, его Grund. У всех остальных сущих основание не есть Логос. Они его не имеют. Вместо этого у них есть οὐσία.

И здесь два значения οὐσία — первое и второе — сходятся в одно. Это самое важное. Высказывание «(это) сущее есть» и высказывание «(это) сущее есть это» одновременно конституируют οὐσία, как τέλος сущего. Это значит, что бытие относится к вещи только как бытие этой вещи, изнутри нее самой, но, будучи только и исключительно ее бытием, оно есть общее основание для всего сущего. В οὐσία, таким образом, вещь обосновывается дважды: как эта вещь и как вещь, которая есть. Но при этом в этом аналоге Логоса в вещи оба момента суть не два, а одно: то, что приводит вещь к наличию, и то, что приводит именно эту (а не иную) вещь к наличию, это οὐσία.

Но человек есть тоже сущее. Однако такое сущее, которое отличается от других сущих обладанием Логоса. Значит, οὐσία человека, сущность человека есть Логос. И значит, именно Логос делает человека и тем, что он есть (ζῶον λόγον ἔχον), и делает так, чтобы он был. Это и есть онто-логия, οντολογία. И вот тогда созвучие и родство сущности (οὐσία) человека и сущности (οὐσία) всех остальных сущих вскрывается в горизонте сущности. Но что такое горизонт сущности? Это мир (κόσμος), где человек взлетает к Логосу, а сущее — к сущности. Тем самым осуществляется переход от сущего к бытию, а точнее — к онто-логии, к такому бытию, осяю которого сияет молния Логоса.

Мы подошли к третьему определению οὐσία у Хайдеггера, которое он связывает с da, Dasein'ом, но понятом еще не в значении «Sein und Zeit». Насколько я понимаю, речь идет о стремлении обосновать экзистенциальную природу эссенции (οὐσία). Сам Хайдеггер в «Sein und Zeit» эксплицитно ставит задачу обоснования такой онтологии, которая не разрывала бы связей с онтикой (он называл это «фундаменталь-онтологией»), а следовательно, строилась бы не от эссенции

(сущности), но от экзистенции. Эти знаменитые пассажи «*Sein und Zeit*» оказываются, однако, гораздо более трудными, если мы учтем раннего Хайдеггера (того, которого мы разбираем сейчас) и позднего, который занялся нюансированным и утонченным комментарием к «*Sein und Zeit*» и вышел к горизонту *Seynsgeschichtliche*. В этом третьем определении *οὐσία* Аристотеля как «сушего вот» (*Daseiende*), мы видим на самом деле самое главное звено хайдеггеровской мысли: *οὐσία* в первых двух значениях есть еще и сама по себе явление, феномен, она являет себя. Это принципиально потому, что первые два толкования могли бы привести к онтологическому дуализму в духе платонизма (двухэтажная топка). Мол, есть измерение, где наличествует сущее как тело. Это явление. А еще есть другое измерение, где пребывает сущность этого тела (явления). И мы оказываемся в платонизме с его тимеевской онтологией идей (парадигм) и икон (копий). Да, первые два толкования *οὐσία* допускают платонизм, и даже отчасти его предполагают. Но если бы мы на этом остановились, то упустили бы остроту мысли и Аристотеля, и самого Хайдеггера, строивших свои философии на стремлении любой ценой уйти от онтологического дуализма Платона: от двойственности мира копий (явлений) и мира идей (образцов). Для Платона есть два типа сущих — подлинно сущие (идеи) и частично сущие (подверженные циклу становления и гибели). Аристотель жестко отвергает эту модель, строя картину, где есть только один горизонт сущего, а идей нет. Именно это же самое стремится утвердить и обосновать Хайдеггер (только с другой стороны историко-философского процесса Запада). Именно поэтому Хайдеггер дает третье (экзистенциальное) определение *οὐσία* как *Daseiende*. *Οὐσία* есть не там и не тогда, но здесь и теперь. Она трансцендентна (как трансцендентен мир¹), но при этом не возможна, а действительна, действительна, актуальна. Значит, мы не можем рассматривать вещественный телесный мир как нечто особое. Он есть не мир сам по себе, а соматическое измерение сущего, которое навязчиво скрывает сущность (*οὐσία*), но в то же время и открывает его. Сущность (*οὐσία*) недугальна, это не идея, а сама вещь, именно сама, не просто вещь, а сама вещь. Тело есть не сущее, но состояние сущего, его измерение. Некоторый аналог экзистенциала *Dasein*'а. Тело есть не что иное, как пространственная находимость тела, его *da*, его *τόπος*, его внутреннее измерение. Тело есть в сущем, как его органическая (а не механическая) часть (*μόριον ἐνυλάρχον*). Оно не материя, а взисканный и возделанный эйдосом компонент самого себя. В этом, подчеркивает Хайдеггер, *εἶδος* Аристотеля отличается от формы (*μορφή*). Демокрит определяет вещь через видимость и цвет (*σχῆματα* и *χρώματα*). Это более или менее соответствует форме (*μορφή*) Аристотеля. Но тут Аристотель приводит пример деревянной руки, чей вид и цвет полностью напоминают человеческую. По Демокриту, то, что выглядит как рука, и есть рука (в этом можно увидеть прообраз виртуального мира и порядка симулякров). У нее есть форма руки, но это не рука. Чтобы она была рукой, у нее должен быть эйдос руки, а в эйдос, *εἶδος*, Аристотель включает действительную телесность, *ὕλη*. И форма (*μορφή*), и материя-древесина (*ὕλη*) суть сечения эйдоса (*εἶδος*). Но *εἶδος*, в свою очередь, входит в сущность вещи,

¹ Об этом — в моем обзоре книги Хайдеггера «Основы экзистенциальной теории логики и проблема Grund». См.: *Heidegger M. Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978.

хотя он не тождественен этой сущности, так как в нее входит также и бытие. Поэтому пространственность вещи (ее *da*) как ее телесность следует мыслить не как нечто радикально отличное от ее сущности (οὐσία), а как ее саму в режиме сокрытия, где само отсутствие сущности (Abwesen, στήρησις) указывает (обратным образом) на наличие. Сущее есть вот-сущее как ложь (ψεῦδος) сущего, но это ложь именно этого сущего, и именно об этом сущем, как не-истина о его бытии, как забвение основания, Grund, скрытого за наличием и открывающегося именно через эту скрытость (чтобы нечто найти, надо предварительно это спрятать).

Энергия и сила

Введя οὐσία, теперь будет проще выяснять остальные основополагающие термины Аристотеля.

Мы уже сталкивались с понятием времени, введенным Хайдеггером через анализ трех типов речей. Поясняя это, мы увидели глубинную роль энтелехии и онтологическую структуру движения. Сущее находится в движении, так как оно удалено от своей сущности (οὐσία) и стремится к ней. Но эта сущность является не просто возможной (δύναμις), но и действительной (ἐνέργεια). В понятии «энергия», еще одним ключевым термине (δρῆσις) Аристотеля, лежит ключ к его философии и онтологии. Чтобы понять структуру движения и времени, надо точнее изложить соотношение возможного и действительного, так как в латинском переводе *potentia* и *actus* важнейшие семантические измерения мысли Аристотеля были или утрачены, или искажены.

Во-первых, греческий термин ἐνέργεια означает «то, что в действии», а не «само действие», «дело» — ἔργον. Ἐνέργεια означает «состояние действительного наличия или присутствия». При этом важно помнить, что для Аристотеля есть только одно совокупно сущее, все, в отличие от Платона, отделяющего идеи и иконы. Поэтому Аристотелю, как праотцу феноменологов и самого Хайдеггера, было важно построить такую онтологию, которая исключала бы дуализм. Следовательно, его различие (διαίρεσις) должно было иметь характер наклонения в самом сущем. Таков его εἶδος, как мы уже видели, включающий в себя форму и материю, которые можно считать его наклонениями (κλίση). Таково само сущее (Daseiende), являющее себя (παρουσία) как наклонение, скрывающее (αποουσία) сущность (οὐσία). Поэтому энергия (то, что в действии, в действительности) и динамика (сила, могущество, возможность) также должны мыслиться как наклонения сущего. Движение в его онтологии есть движение вещи к ее сущности, к ее истине, к ее τέλος. На первый взгляд, если следовать за внешней стороной явлений, можно посчитать, что τέλος (как цель) вещи возможен (т. е. может быть), а тот момент, который есть сейчас на определенной дистанции от цели, действителен. Нечто в этом духе мы видим у схоластов, а затем и в философии и физике Нового времени. Но читать Аристотеля так, значит, впасть в анахронизм и игнорировать онтологическую сущность его философии, укорененной в эллинском контексте. Οὐσία сущего, по Аристотелю, напротив, действительна, она есть его энергия, т. е. не действие, а то, что делает действие действием, дело делом. Энергия есть причина движения к самой себе, и она действительна и действительна. А вот само движение в чистом виде лишь возможно, поскольку воздействие внутренней при-

чины двигает сущее к цели (энтелехия), но само движение сущего может проходить по-разному; начинаясь, оно входит во взаимоотношения с другими сущими и их движениями, а следовательно, в этом динамическом поле сил что-то становится действительным, а что-то остается лишь возможным. Между действительностью тѐλος и действительностью движения к тѐλος, причиненного самим тѐλος, лежит зона динамического, возможного, силового.

Causa finalis

Эта тема подводит нас вплотную к вопросу о причинах (αρχή), которая является ключевой. Аристотель выделяет, как известно, четыре причины: *causa materialis* (ὕλη), *causa formalis* (εἶδος), *causa efficiens* (αρχή της κινήσεως) и *causa finalis* (τέλος οὐ ἐνεκα). Латинское *causa* (на греческом αἰτία) семантически восходит к глаголу *causor*, означавшему «жаловаться», «спорить». Мы видим, что в греческом эти четыре причины не названы одинаково: в одном случае это просто ὕλη, материя (древесина); в другом — эйдос (εἶδος), в отношении которого мы видели, что он отличается у Аристотеля от морфῆ, которое на латынь переводится как *forma*; в третьем речь идет о «начале движения», где подчеркнуто αρχή; а в четвертом — о тѐλος и о том, что к нему обращено — οὐ ἐνεκα. В греческом случае яснее видна общая картина структуры движения, его онтологии. У движения есть начало (оно же основание — αρχή). Это — горизонт прошлого. В этом смысле он подлежит речи суда. Эту причину следует разбирать в терминах категории/апологии, обвинения/защиты. Далее идут два наклонения настоящего — эйдетическое (εἶδος) и гилическое (ὕλη), включенное, впрочем, в эйдетическое, если понимать его не как форму, а как целое. Это то в сущем, что описывает его состояние здесь и сейчас. И наконец, самое главное — тѐλος. Именно тѐλος является главной причиной у Аристотеля. Это горизонт будущего.

Материальная причина была известна досократикам милетской школы, ставившим вопрос, откуда взялось сущее. «Из воды», — отвечал Фалес. «Из безграничного (ἄπειρον)», — отвечал Анаксимандр. Формальная причина (если приравнять εἶδος к морфῆ) могла быть отнесена к атомистам из Абдер (σχεμάτα и χρομάτα Демокрита). Начало движения, основание в приводимой Аристотелем в качестве примера пары отец—сын, столяр—стол, можно возвести к Платону. А вот тѐλος — это уже собственное озарение Аристотеля. Главное в его философии. Οὐ ἐνεκα — «ради чего», «зачем». Тѐλος есть действительное, действенное. Именно он есть энергия, высший акт сущего. Он есть в большей степени, нежели все остальное, и для Аристотеля это и есть настоящая причина, главная и центральная. Она есть то, что в движении есть существенного. Она относится к будущему, но это будущее для Аристотеля не может быть, а есть. Более того, только оно есть действительно, а настоящее лишь возможно, тогда как прошлое уже и недействительно, и невозможно.

Поле силы — настоящее. В нем движение есть явление, момент сущего. Но сущность сущего находится в будущем, которое есть энергетически. В настоящем действительное может быть, в этом мощь, могущество настоящего. Настоящее есть сила. Прошрое является подлежащим суду, но этот суд также помещен в будущее, когда баланс эйдетического и гилического в сущем будет переведен из возможного в действительное. В момент достижения действительного будущего

все становится прошлым: вот тогда (и только тогда!) можно судить сущее, исходя из действительного в сторону пред ним развернутого и неизменного движения, ставшего прошлым движением.

Небо внутри

Но если сущее имеет в себе измерение энтелехии, телеологическое сечение как действительное, а не как возможное, то это создает еще один срез времени. Будущее, действительным образом пребывающее в настоящем (т. е. *télos* как *οὐσία*) и судящее все прошлое, в том числе и то, что сейчас является настоящим, это уже не просто будущее, а нечто больше — это вечное. И здесь мы подходим к очень важному моменту. Аристотель делит все сущее на сущее временным образом и на сущее вечно (*αἰεί*). Разница между ними в том, что сущее временно несет в себе свой *télos* как смерть и конец, а сущее вечно — как наличие и бесконечность. Сущим вечно является небо. А также боги. В них действительно все; они строго тождественны своей энергии, своему *télos*. Небо неподвижно и действительно. Оно есть высшая энергия. Боги небесны в той мере, в какой они подобны небу, причастны ему. Таким образом, вечное может быть сущим, а сущее — вечным. И если для всех сущих вечность дана как горизонт смерти, то для неба и небесных богов — как горизонт жизни и наличия в мире. Вечность действительна в небе и боге, и в них она явлена.

Но... ведь и в других сущих есть *télos* как энтелехия. Сущее имеет в себе *télos* как человек — Логос. Логос — *télos* человека, его видовая вечность. Поэтому все совершенное, т. е. достигшее своего *télos*, небесно. *télos* есть точка неба в каждой вещи, в каждом человеке. Поэтому Логос божественен и небесен. И так же божественны и небесны истины вещей, их сущности (*οὐσία*). Небо есть финальная причина движения всех вещей и существ, тайны души, как ипокимена жизни. Душа небесна потому, что она есть *télos* живых существ, а кульминацией небесного является Логос.

Теперь становится полностью внятным отождествление Хайдеггером понятий «мир» (*κόσμος*, *Welt*) и «небо» (*Himmel*) в более поздних работах, и особенно в структуре *Geviert* (Четверицы). Мир конституируется аутентичным экзистированием *Dasein*'а, а вещи, пробужденные в лучах Логоса к своей истине, вступают в мир (*Welteingang*). Но в топике Аристотеля это значит, что сущее, достигая самого себя, своего совершенства, достигает вечности, а значит — неба. Конституирование *Dasein*'ом мира есть конституирование им неба. В аутентичном режиме экзистирования при строгом употреблении термина *Welt*, экзистенциал *in-der-Welt-sein* превращается в *im-Himmel-sein*, хотя сам Хайдеггер такого никогда не говорил, видимо, из опасения быть неправильно понятым. А вот другое сближение — неба и Германии — вполне позволяет ввести *in-der-Deutschland-sein*. Но, конечно, такое сопоставление может быть отнесено к пробужденной Германии, аутентично экзистирующей вечной небесной Германии.

Δόξα и ее антитезы

В эллинской философии, начиная с Парменида и его фундаментального различения между *δόξα* и *ἀλήθεια*, эта пара играет большую роль в конструировании

всей системы знания (ἐπιστήμη). Это же различие мы встречаем и у Аристотеля. Но он в «Никомаховой этике» рассматривает δόξα в более широком контексте.

Перевести термин δόξα достаточно непросто. Он означает мнение, но также видимость и славу. Хайдеггер с опорой на Аристотеля пытается проникнуть в семантическое ядро термина. Здесь чрезвычайно важны сопоставления и противопоставления самого Аристотеля. Так, Аристотель подчеркивает, что δόξα отлична от:

- 1) нахождения в поиске (βουλεύεσθαι, ζήτησις) — значит, δόξα имеет характер непосредственного, явленного, предъявленного, что присутствует уже здесь и сейчас и не требует предварительного поиска, усилия, пути; δόξα эвидентна;
- 2) твердого научного знания (ἐπιστήμη) — δόξα не тождественна последнему ядру сущего, его τέλος, точки вечности, небу, внутри сущего, поэтому δόξα при всей своей стабильности переменчива, она следует за движением сущего;
- 3) представления, явленного лишь сознанию человека (φαντασία) — δόξα более устойчива, чем образы сознания, она охватывает глубокие пласты мышления, общие для разных людей, следовательно, δόξα коллективна и социальна, а если говорить о Dasein'е, то относится к уровню более глубокому, нежели индивидуальность;
- 4) и наконец, самое важное, по Хайдеггеру, решения (προαίρεσις) — это значит, что δόξα не сопряжена с высшим сечением Логоса, которое сопряжено с выбором режима экзистенции и в одном из случаев — с выбором аутентичного экзистирования и, соответственно, творения мира.

Это различие между δόξα и решением (προαίρεσις) у Аристотеля дано в контексте дистинкций (διαφορά) другого ряда, где он говорит о сущности самого решения. Последовательно он отличает решение (προαίρεσις) от:

- 1) чувственного влечения (ἐπιθυμία);
- 2) яростного порыва (θυμός);
- 3) волевого импульса (βούλησις);
- 4) и собственно δόξα.

Эта последовательность не случайна, она описывает порядок (τάξις) структуры души (ψυχή). Перечисление повторяет слои души у Платона, данные в его знаменитой параболе колесницы, где выделяются два коня (темный и светлый) и колесничий. Эта же картина точно соответствует трехфункциональной структуре индоевропейского общества. Темный конь соответствует телесной страсти, влечению (ἐπιθυμία) и доминирует в третьей функции (обыватели), будучи основой этоса этого сословия. Стихия ἐπιθυμία — труд, товары, еда и удовольствие. Светлый конь — яростный порыв (θυμός), более благородное, но тем не менее достаточно импульсивное и спонтанное начало души, соответствующее второй функции — аристократам и воинам. Стихия θυμός — война, ссора, а в пределе слава (τιμή) как основа воинского этоса. Соответственно, воля (βούλησις) и δόξα относятся к колесничему и составляют два структурных момента разумной души. Воля — это удила возничего, а δόξα — собственно умственная карта, проецируемая через волю на коней. В сравнении с платоновской схемой мы подвергли различению (διάκρισις) самого возничего, разумное начало, выявив в нем две инстанции — волю и δόξα.

И вот теперь нам становится ясно, почему Хайдеггер был поражен различием между $\delta\acute{o}\xi\alpha$ и решением ($\pi\rho\alpha\acute{\alpha}\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$) у Аристотеля. Решение оказалось выше разума. Оно в такой структуре рассматривается не технически, как ситуативная коагуляция воли, но чем-то, что предшествует разумной душе, если она исчерпывается мнением, $\delta\acute{o}\xi\alpha$. Решение ($\pi\rho\alpha\acute{\alpha}\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$) оказывается чем-то более корневым и радикальным, нежели колесничий. Мыслящее начало не владеет решением, но зависит от него. Решение предшествует душе — по крайней мере той, с какой мы имеем дело на уровне $\delta\acute{o}\xi\alpha$ и всех нижестоящих ее сечений — вплоть до телесных влечений.

Если мы поймем природу решения ($\pi\rho\alpha\acute{\alpha}\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$), мы поймем и природу $\delta\acute{o}\xi\alpha$, как чего-то, что не просто отлично от решения, но и подчинено ему.

Итак, решение ($\pi\rho\alpha\acute{\alpha}\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$) принимает Dasein на уровне того, быть ли ему просто собой или самим собой (Selbst). Это решение предшествует разуму, так как определяет то, в каком режиме разум будет экзистировать. Решение не есть решение разума, но решение о разуме. Решая, Dasein конституирует себя в своей базовой основе. Решение принимает только Логос, и от этого решения зависит каста души. Если человек обладает Логосом, то Dasein экзистировать аутентично, и человек есть философ. Тогда он есть тот, кто думает, мыслит, а не только думает, что думает. Если Логос обладает человеком, то человек не философ, и ему думается, т. е. некто думает за него (мы знаем, что этот некто — das Man). Решение конституирует колесничего в его основе — $\delta\acute{o}\xi\alpha$, а также в починенной этой $\delta\acute{o}\xi\alpha$ воле. Если решение принято в пользу философии, $\delta\acute{o}\xi\alpha$ оказывается подчиненной чему-то высшему. Этим высшим является истина ($\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\alpha$) и основанная на ней наука ($\epsilon\pi\iota\sigma\tau\eta\mu\eta$). Это приоритетные сферы Логоса, становящиеся действенными только в случае философа, т. е. живого существа, обладающего Логосом. Поэтому $\delta\acute{o}\xi\alpha$ может быть также представлена в двух видах: как ортодоксия ($\acute{o}\rho\theta\omicron\delta\omicron\chi\iota\alpha$) и как гетеродоксия ($\epsilon\tau\epsilon\rho\omicron\delta\omicron\chi\iota\alpha$). Ортодоксия (что в церковнославянском было переведено как «православие») как термин возможен только в том случае, если $\delta\acute{o}\xi\alpha$ сама по себе может быть «правой», «правильной» ($\acute{o}\rho\theta\omicron$ -) или нет. Сама по себе $\delta\acute{o}\xi\alpha$ не есть ни истина, ни знание, но мнение. Мнение конститутивно для человека, но каким это мнение будет, как оно будет организовано, зависит от решения. Если решение принято в пользу аутентичного экзистирования, мы имеем дело с ортодоксией, т. е. мнением ($\delta\acute{o}\xi\alpha$), указывающим на истину. Само по себе такое мнение не истинно, оно лишь указательный знак. Но знак в правильную сторону. Двигаясь по этой карте $\delta\acute{o}\xi\alpha$, человек приведет колесницу к истине. При этом $\delta\acute{o}\xi\alpha$ может быть и неправильное (крайний случай — гетеродоксия), отличное (от правого, правильного) мнение. Но гетеродоксия — это слишком жесткое определение, чуждое широкому горизонту эллинской мысли. Альтернативой ортодоксии является просто сама $\delta\acute{o}\xi\alpha$, т. е. мнение. Оно не должно быть отличным от правильного для того, чтобы быть неправильным; оно может просто не знать или не заботиться о том, что такое «правильное». Поэтому можно сказать, что выбор ($\pi\rho\alpha\acute{\alpha}\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$) есть выбор изначальной структуры $\delta\acute{o}\xi\alpha$ — между $\acute{o}\rho\theta\omicron\delta\omicron\chi\iota\alpha$ и просто $\delta\acute{o}\xi\alpha$, только $\delta\acute{o}\xi\alpha$. Философ есть тот, кто стоит над $\delta\acute{o}\xi\alpha$, кто является господином $\delta\acute{o}\xi\alpha$. Он не отрицает $\delta\acute{o}\xi\alpha$, он направляет ее на правильный путь, но сам свободен (в силу решения) и от этого, пусть правильного пути.

Сфера $\delta\acute{o}\xi\alpha$ есть зона мышления в целом, без определения его ориентации. В принципе, это «жизненный мир» (*Lebenswelt* — Гуссерля), развертывание его ноэсиса, интенциональных актов. Это область феноменологии сознания, ментального экзистирования. В социологии термин $\delta\acute{o}\xi\alpha$ можно соотнести с «коллективным сознанием» Дюркгейма, благодаря которому общество конструирует окружающий мир со всем его содержанием. Хайдеггер пишет по этому поводу: «Все (*pánta*) есть область $\delta\acute{o}\xi\alpha$ <...>. $\delta\acute{o}\xi\alpha$ простирается на весь мир ($\delta\acute{o}\xi\alpha$ streckt sich auf die ganze Welt)»¹. В психологии этому соответствуют ментальные структуры. Но и социология и психология не ставят перед собой проблемы истины, а феноменология с этим вопросом затрудняется. Именно поэтому Хайдеггер настаивает на различии между $\delta\acute{o}\xi\alpha$ и решением (*proáireσις*) — это позволяет поставить вопрос об онтологии истины. И в этом Аристотель оказался не просто бесценным помощником, но и зачинателем той философии и науки, на ней основанной, извращением, непониманием и забвением которой европейцы занимались две с лишним тысячи лет.

Бог-предводитель и философия любви

Если вернуться к метафоре Платона из «Федра» о колеснице души, то возникает интересный вопрос: с чем мы можем соотнести ту инстанцию, где осуществляется решение? Платон описывает колесницу не как нечто полностью отдельное, но как часть (*μέρος*) целого отряда, где души людей находятся под началом богов. Здесь важно напомнить, что понятие часть (*μέρος*) для Аристотеля (и греков в целом) не мыслилась как полностью самостоятельный компонент, складывающийся в целое. Целое (*ὅλος*) больше, чем совокупность частей, это принципиальный момент всей философии Аристотеля. Поэтому часть есть орган целого, имеющая смысл только в контексте организма. Членение организма возможно, но должно быть обратимым: мы можем потянуть, но не разорвать. Поэтому если отдельная колесница есть часть божественного отряда, то ее отдельность от него никогда не полна. Платон описывает отрыв колесницы от отряда как падение и катастрофу, как потерю душой крыльев. Когда возничий не справляется с конями, колесница сбивается с пути и низвергается вниз. Только павшая колесница, колесница, сбившаяся с пути, является индивидуальной и отдельной. Индивидуация есть катастрофа и грех, по Платону. Это нарушение структурного единства. Это орган, отсеченный от организма. Но даже у этих заблудившихся, блудных душ есть память о божественном отряде. Именно этим Сократ в «Федре» объясняет феномен любви (*ἔρως*). Человек узнает в другом человеке начальника своего отряда и стремится к нему, желая вернуться в строй.

Значит, над колесничим есть еще одна инстанция — начальник божественного отряда и небесные спутники, которые являются органически родственными — даже в каком-то смысле «единосушными» (*ὁμοούσιος*), как «единосушна» рука сердцу и мозгу. Эта инстанция расположена над $\delta\acute{o}\xi\alpha$, т. е. над колесничим. И вот на этом уровне и принимается решение. Быть в отряде — значит экзистировать аутентично, значит двигаться правым путем, в сторону истины. Решение трансцендентно для *Dasein*'а в том смысле, что сам *Dasein* трансцендентен для самого себя². Оно отно-

¹ Heidegger M. Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie. S. 150.

² См.: Основы экзистенциальной теории логики и проблема Grund.

сится к истине, а истина есть то, к чему направлена небесная скачка богов — это *τέλος* скачки, ее цель. Показательно, что у Платона в «Федре» вся картина небесного движения колесниц описана подробно, вплоть до ее цели. Отряд стремится достичь высшей точки неба, где находится «наблюдательный пункт», откуда боги созерцают бытие сущего, т. е. истину. И боги удивляются этим созерцанием, наслаждаются и питаются им¹. Боги философствуют, живут созерцательной жизнью. То, что есть «правая *δόξα*», орто-доксия, знает лишь бог, предводитель отряда. Он указывает путь (*ὁδός*) к истине, настраивая *δόξα* верным образом. Сама по себе *δόξα* не способна определить, что является правильным, а что нет. Если принято решение существовать неаутентично, сама *δόξα* критериев правды и неправды выработать не способна. Упав в повседневность, она потерялась. Она остается разумной, но этот разум больше не принадлежит человеку как части божественного отряда. *Дόξα* есть всегда блуждание, которое может остаться заблуждением, но может вывести к просвету.

Отсюда вытекает философский смысл любви, или философская любовь. Человечек любит в другом опознанные черты небесного предводителя или, как минимум, соратника по отряду. Значит, он хочет пробиться к решению и к возможности экзистировать аутентично. Такова структура любой любви — и отчужденной в повседневности, и изысканно философской. Но в первом случае тяга к другому, забота (*Sorge*) лишь углубляет падение души в вещи, ее зависимость от внешнего, ее бегство от себя самой, а во втором, напротив, есть научная стратегия философского возвращения к горизонту аутентичного экзистирования. Поэтому для эллинов образцовой любовью была любовь ученика к учителю и ответная благосклонность учителя к ученику. Это аутентичная любовь, имеющая действительно метафизический и соте-риологический характер. Любовь есть исправление ума, возвращение потерявшей колесницы в строй. Если она нечто иное, то она не имеет большого смысла, как и все нефилософские или недофилософские стороны жизни.

Как убедительна *πίστις*

Хайдеггер тщательно рассматривает онтологическое содержание другого важного аристотелевского термина — *πίστις*. Обычно его переводят как «вера», но в эллинском контексте он нагружен множеством иных значений. Его этимология связана с глаголом *πείθω*, «убеждать», нимфа-океанида по имени Пейто была паредрой бога Гермеса. Если мы соотнесем значение *πείθω* с *δόξα*, то получим определение: способность структурировать и реструктурировать область *δόξα*, но так как зона влияния *δόξα*, по Хайдеггеру, распространяется на весь мир, *πείθω* есть способность реконструировать мир (не в техническом смысле *Welt* как *κόσμος*, но в значении «все», «все сущее», *πάντα*). Убедить значит организовать область *δόξα* тем или иным образом. Заметим, что *δόξα* не индивидуальная фантазия и не предмет поиска, она дана сразу и наглядно, она есть коллективная очевидность, то, что называется в современном американском обществе «conventional wisdom». Поэтому организация и реорганизация *δόξα* сопряжена с изменениями в структурах очевидного, само собой разумеющегося. Меняя что-то в *δόξα*, мы меняем параметры и пропорции того, что все вокруг нас, и мы в том числе воспринимаем как

¹ См.: Дугин А. Г. Ноомахия. Три Логоса. Т. 1. М.: Академический проект, 2014.

само собой разумеющееся (taken for granted), «явное», не требующее доказательств. Δόξα есть то, что мы, пребывая на нефилософском уровне, воспринимаем как реальность, действительность. Поэтому действие убеждения, πείθω, есть нечто основополагающее, затрагивающее глубины повседневности (коллективного сознания). Результатом убеждения πείθω является πίστις. В этом смысле этот термин может быть взят в значении «вера». Вера есть коагуляция убеждения. Когда речь ратора убедительна (πείθω), убеждает, она порождает веру (πίστις) в то, что все обстоит именно так, как он сказал. И соответственно, эта вера входит в структуру δόξα, либо находя в ней место, либо меняя ее, либо вообще перестаривая ее в соответствии со своей внутренней структурой в том случае, если между существующей δόξα и новой верой (πίστις) наличествуют существенные противоречия. Δόξα есть продукт πίστις, а точнее, многочисленных πίστεις, накладывающихся друг на друга. Поэтому, исходя из анализа δόξα, мы должны идентифицировать источник убеждения в той же области Логоса, откуда берет начало решение. Чтобы трансформировать δόξα, в убеждении как в источнике веры (πίστις) должно быть нечто божественное (океаническое). А сама вера как таковая, как наглядное явление изменения структуры δόξα есть след того, что является метадоксальным или парадоксальным, находится выше δόξα, но вступая в ее область. Если источник убеждения с необходимостью скрыт, то продукт убеждения явлен — особенно на определенном периоде времени, пока вера не стала чем-то настолько очевидным и само собой разумеющимся, что от δόξα более неотличима.

Логос вторгается через убеждение в трех наклонениях, снова соответствующих трехфункциональной индоевропейской системе:

- 1) в области практической жизни (ζωή πρακτική);
- 2) в области достоинств, добродетелей, связанных с честью, славой — ἀρεταί;
- 3) в философской области, где он представляет собой речь о сущностях (οὐσία) как определения, вынесенные из области сущего в область Логоса (т. е. в мир, как Welt, κόσμος) — λόγος οὐσίας ἢ ὀρισμός.

На каждом уровне убеждение меняет структуру всего: всего комплекса практической жизни, структуру достоинств в мире чести и структуру философского (научного) знания. В соответствии с тремя «мирами» меняются либо вещи и телесные предметы (практическая жизнь), т. е. то, что обыватель сегодня называет «реальностью», либо ценности и нравы, либо философия. Поэтому область убеждения есть область истории Dasein'a. Его экзистирование в истории сводится к повествованию об убеждении. Она разворачивается от веры к вере, т. е. представляет собой игру πίστις, составляющую ткань истории. При этом очевидно, что речи о сущности важнее и принципиальнее речей о доблестях, а речи о доблести — основательнее речей о практической жизни. Убеждение и его продукт, вера, таким образом, иерархируются в трех типах проявления Логоса: высшей формой является философское убеждение (речь о сущностях), ей подчинено аристократическое убеждение о морали, и наконец, убеждение и наставления в практической жизни следуют за первыми двумя, черпая из них те положения δόξα, которые берутся, в свою очередь, как само собой разумеющиеся, но которые при этом суть не что иное, как πίστεις более высокого уровня.

Λόγος и δόξα

Хайдеггер рассматривает структуру убеждения. С его точки зрения, это и есть главный предмет риторики. Но когда мы рассмотрели, что есть δόξα, сама риторика приобретает особый онтологический смысл. Δόξα есть сфера онтического, данного нам непосредственно. Мы не можем воспринимать окружающее сущее вне δόξα. Δόξα, определяя как есть то, что есть, подспудно определяет и что есть (а чего нет). Упорядочивание сущего всегда что-то акцентирует, что-то делает второстепенным, что-то выносит на периферию, а что-то упускает из виду. Периферийное и даже упущенное из виду остаются сущим, но его далекое место и малое значение в порядке δόξα настолько умалывает его как сущее, что оно представляется почти не сущим. Чтобы распознать и обозначить его как сущее, необходимо перестроить δόξα. Поскольку риторика есть зона убеждения, которое в свою очередь порождает веру, а та, со своей стороны, меняет структуру δόξα, то риторика приобретает онтологический характер, сопряженный с порядком сущего. От риторических структур зависит в конечном счете, что есть, а чего нет, ведь человек не может воспринимать сущее без упорядочивания, в противном случае оно слилось бы в неопределенный и бессмысленный ком. А упорядочивание сущего есть поле δόξα. Риторика как искусство убеждения перестраивает это поле, значит, оно затрагивает сущее. Это очевидно на всех трех уровнях: наставления в практической жизни напрямую затрагивают окружающий человека мир и отношения с ним, речи о доблести меняют более глубокие установки в ценностных ориентирах, а философия вообще перестраивает, утверждает или ниспровергает высшие структуры сущего, т. е. сущности (οὐσία). В этом смысле и риторические приемы приобретают онтологическое значение.

Аристотель выделяет в риторике две зоны — зону говорящего и зону слушающего. Каждая зона представляет собой полюса убеждения, т. е. πίσταις.

Даймон убеждения (ἦθος)

Πίσταις говорящего есть ἦθος. Мы говорили об этосе трех функций индоевропейского общества в структуре этики. В риторике термин ἦθος получает иное значение, хотя в отдаленном горизонте значения сближаются: речь идет о деятельной установке, отражающей структуру его Dasein'a и ее фундаментальные особенности. Но эта деятельная установка может рассматриваться в разных контекстах. Поэтому в данном случае можно говорить о риторическом этосе, а в контексте «Никомаховой этики» — об этосе просто. Впрочем, фраза Гераклита (119-й фрагмент) о том, что ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων, применима и к риторическому этосу. Этос есть то, от имени чего человек произносит речь, структура этой инстанции. Но, по Гераклиту, этос определяется в человеке даймоном. Значит, человек, произносящий речь, говорит от имени даймона. От того, как человек относится к даймону, принадлежит ли даймон ему или он даймону, речь диверсифицируется. В речи философа говорит сам философ, заставляя говорить своего даймона, давая Логосу слово и модулируя его. Речь обывателя на рыночной площади убеждает окружающих от имени даймона, выступающего как das Man, conventional wisdom. Во всех случаях именно даймон ответственен за убедительность речи, за ее внушение. Даймон есть фасцинация речи (πείθω), ее действительное онтологическое могущество.

Внушительность речи как цель риторики состоит не просто в искусстве достижения поставленных говорящим целей в их воздействии на аудиторию, но в выявлении, манифестации и при определенных обстоятельствах укрощении даймона, являющего себя вместе с речью, являющего себя как речь. В структуре выявления и укрощения даймона состоит *λόγος* говорящего, как его *этос* (*ἦθος*).

Ужас способных слышать: *πάθος*

Если мы посмотрим на процесс убеждения с другой стороны, то выясним структуру слушающего и его *αἰσῆς*. Здесь Аристотель вводит еще одно важнейшее для его философии и для философии вообще понятие — *πάθος*, от глагола *πάσχω*. Обычно это слово переводится как «страдание», «страсть», латинское *passio*, откуда «пассивность», «инертность». В высшей степени замечательно это соотношение значений слов «слушать» и «страдать». Страдание есть состояние *δόξα*, когда она подвергается трансформациям, т. е. приходит в движение. Слушатель есть носитель *δόξα* в ее действительном состоянии. Он всегда более или менее комфортно расположен в структуре *δόξα*, которая есть алгоритм упорядочивания сущего вокруг него. Живя в *δόξα*, человек находится в безопасности. Он со всех сторон закрыт от прямого воздействия *τέλος* как смерти. Он сам бесконечен и безопасен в своей жизни, если брать ее как мгновенное состояние. Он также бесконечен и безопасен в смерти, если, по Эпикуру, этому горячему проповеднику банального сознания и певцу структур повседневности, вместе со смертью исчезает все. Хайдеггер говорит о фундаментальном значении *φόβος*, ужаса. Ужас есть чистое явление Логоса, удивляющего Логоса, который одновременно чудесен и чудовищен. Ужас и смерть находятся в середине человека, на равном удалении от всех границ. Он и есть его середина, *μέσος*. Золотая середина — это точка абсолютного ужаса. *Δόξα* разворачивается вокруг этой точки, и от этой точки. Это создает структуру *δόξα* как пространства для бегства. Человек (в случае неаутентичного режима экзистирования) бежит от панического ужаса, от своей «золотой середины», не видя перед собой ничего, и маршрут этого бегства конституирует все, *πάν*, становясь — через воспоминание о нем на безопасной дистанции — содержанием *δόξα*. То, что он не видел в бегстве, становится видимым после того, как человек удалился на безопасную дистанцию от Логоса как явления. И далее он начинает либо продолжать путь от, либо вспоминать, как он бежал, либо вращаться вокруг центра, внушающего страх, либо даже делать робкие попытки вернуться и посмотреть на то, что его так напугало.

В любом случае *δόξα* есть укрытие для человека, так как благодаря упорядоченному и упорядочиваемому в свою очередь сознанию, структурированному мышлению, человек вообще может существовать.

Оказываясь в положении слушающего, *δόξα* подвергается испытанию. Она оказывается перед прямой угрозой речи, которая (как мы видели) берет свой исток в Логосе. Слушатель сталкивается с даймоном (с богом Паном). Тем самым, слыша речь, мы слышим зов. Это зов смерти, ужаса и *τέλος*, это *παράκλησις* в изначальном значении — побудительно-пробуждающая речь кого-то стоящего рядом (*παρα*)¹.

¹ Значение утешения тоже включено в это «побуждающее вызывание стоящего рядом», но оно вторично и производно.

То, что мы испытываем, воспринимая эти лучи смертоносного Логоса, и есть пафос, *πάθος*. Говорящий воплощает в себе этос, слушающий пафос. Этическое есть деятельное, патетическое — страдательное. Риторика простирается между этими двумя полюсами, составляющими два *πίστεας*. Этос убежденно (в новом, взятом из области ужаса) убеждает, пафос убежденно (в старом, в прежней *δόξα*) убеждается. Этос наступает, пафос воспринимает наступление. Пафос не сама *δόξα*, это состояние *δόξα*, атакуемой этосом говорящего Логоса. Пафос есть ответ на внушение — он может быть разным. Можно отбросить вызов, отказавшись слышать то, что слышишь. Можно перейти в контратаку и попытаться построить на пафосе ответный этос, но уже страдательно окрашенный, задетый ужасом (это совсем не то, что чистый этос говорящего, отвечать и говорить — совершенно различные философские действия). Можно поддаться зову и двинуться ему навстречу, трансформируя (подчас ломая) структуры *δόξα*. В любом случае пафос — это форма экзистирования *Dasein*'а, как наделенного способного слушать, т. е. страдать.

Аристотель как задание

Мы рассмотрели лишь отдельные стороны прочтения Хайдеггером Аристотеля в некоторых фундаментальных понятиях. Хайдеггер в этой же самой рассматриваемой работе, а также в серии других, переосмыслил Аристотеля гораздо шире, глубже и масштабнее, хотя и не придал своей огромной философской работе законченного систематизированного вида. Собственно книгой самодостаточной, системной и предельно ясной является только одна его работа — «*Sein und Zeit*», а все остальное нуждается в тщательной дешифровке. По сути, Хайдеггер философски оживил все три структурных момента европейской философии в трех циклах текстов:

- 1) цикл, посвященный досократикам (особенно Анаксимандру, Пармениду и Гераклиту) и Платону и Аристотелю; здесь Аристотель является вершиной всей эллинской философии Начала, и, будучи вершиной, он в определенном смысле есть ее *télos*, Конец, — отсюда приоритет именно Аристотеля, все предшествующее в эллинской философии есть еще не Аристотель, а все последующее уже не Аристотель;
- 2) цикл, посвященный Средневековью и схоластике — блаженному Августину, Фоме Аквинскому, Дунсу Скоту и т. д., — этот цикл самый предварительный и неполный;
- 3) цикл, посвященный философии Нового времени — Лейбницу, Канту, Шеллингу, Гегелю, феноменологии и Ницше; это философия Конца, где Декарт и Лейбниц — начало Конца, а Ницше — просто Конец.

Эти три цикла, распределенные по разным книгам, курсам лекций и, соответственно, томам Полного собрания сочинений, нуждаются в доскональном осмыслении и определенной философской систематизации. Без четкого выяснения структуры трех моментов в их наиболее показательных мыслителях философия истории Хайдеггера останется отчасти имплицитной. А это значит, что и озарение «*Sein und Zeit*», и тематизация *Seynsgeschichtliche*, и собственно приглашение к созданию философии Другого Начала повиснут в воздухе и не смогут полностью раскрыть своего потрясающего основы содержания. При этом Аристотель здесь

играет действительно ключевую роль, поскольку, если теоретически можно отмахнуться от Платона (как от «трансценденталиста»), от схоластиков («слишком конфессионально») и от немецкой классической философии («слишком вычурно»), от Аристотеля отмахнуться невозможно, ведь именно на его теориях строится вообще вся западная философия в своих основах, вся наука, вся логика и вся грамматика. Аристотель заложил основы европейской дόξα, которые Запад и все находящееся под его настойчивым влиянием человечество не могут из себя изжить. Без Аристотеля нет ни логики, ни грамматики, т. е. нашего мышления и нашего языка. Он внутри нашего сознания. На нем строится вся наша культура. Он и есть краеугольный камень. Практически все смыслы философских (и не только) понятий так или иначе восходят именно к нему. Хотя в Возрождение началась систематическая война с Аристотелем, надо сказать, что она была проиграна. Аристотеля нельзя сместить ни Платоном, ни досократиками. Атомистский удар и резкий прорыв демокритовского мышления, конечно, поколебал аристотелизм и создал предпосылки для наиболее отвратительных сторон философии, науки и культуры Нового времени, низвергнул традиционное аристотелевское трехфункциональное общество в пользу торговцев, передал бразды правления в руки носителей обыденного сознания, рабам *das Man* и структур повседневности, но изжить логику, иерархию языка и базовые структуры европейского мышления до сих пор не удалось. И тем ценнее тот героический жест, которым Хайдеггер возвращает Аристотеля в самый центр философского внимания. Без нового и внимательного продумывания его философии мы не только не сможем начать Другое Начало, но и не поймем, что же, собственно, кончилось. Поэтому как Хайдеггер — это задание, так и восстановление Аристотеля в его изначальном достоинстве есть фундаментальная, если не главная часть этого задания.

Глава 3. Феноменологическая прелюдия к «Sein und Zeit»

Накануне «Sein und Zeit»

Среди трудов Мартина Хайдеггера каждый имеет свое место в структуре развертывания его мысли. Каждая книга, каждый том Полного собрания сочинений (Gesamtausgabe) есть структурный момент монументального философского здания. Имея представление об общей структуре, т. е. созерцая все строение целиком, мы можем выбирать произвольно ту или иную деталь, представляющую собой целую отдельную галактику в контексте открытой Вселенной Мартина Хайдеггера. И погружение в эту галактику само по себе может быть исследованием отдельного философского мира, голографически вписанного в общую структуру мысли великого философа, но имеющего свои особенности и свою законченную (хотя всякий раз открытую!) топографию. Более того, некоторые тома представляют собой поле с довольно раздельными тематическими областями, которые можно разбирать обособленно.

Так, в 20-м томе Полного собрания сочинений, названном «Прологомены к истории понятия времени»¹ и основанном на курсе лекций 1925 года в Марбурге, можно выделить два довольно различных смысловых блока, соответствующих двум разделам. В первом блоке содержится сжато и емко ядро понимания Хайдеггером феноменологии, которая оказала на его собственную философию решающее влияние. Хайдеггер, конечно, феноменолог, он начинает с феноменологии и никогда не отрывается от нее до конца. Но он при этом еще и нечто намного большее, чем феноменолог. Нельзя ни редуцировать Хайдеггера к феноменологии, ни игнорировать его принадлежность к этому течению мысли. Следовательно, рассматривая композиционные моменты хайдеггеровской философии, феноменологический блок может быть вынесен в отдельную область, чрезвычайно важную как постоянный и неизменный срез его мысли, данный, однако, в ранних работах и лекциях более эксплицитно и контрастно в отличие от более поздних работ, когда в мысли Хайдеггера оригинальные мотивы и развития базовых тем достигают кульминации, базовые же феноменологические установки уходят в область подразумевания, не всегда прозрачного для тех, кто упускает из виду смысл и характер их структурного влияния. Отсюда и большое значение работы «Прологомены к истории времени», где первый раздел посвящен изложению сути феноменологии — и дидактически (для студентов), и вполне оригинально, так как Хайдеггер, повествуя о феноменологии, вместе с тем готовит пути развития своей дальнейшей философии. Поэтому первый подготовительный раздел 20-го тома может быть взят как резюме понимания Хайдеггером сущности феноменологии.

¹ *Heidegger M. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. GA 20. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979.*

Второй раздел представляет собой первую версию «*Sein und Zeit*»¹, где, по сути, уже содержится основная модель аналитики *Dasein*'а, вводятся основные экзистенциалы так, что можно рассматривать саму эту книгу в целом как черновик главного труда философа.

Сходная по существу структура и другого, 17-го тома, «Введение в феноменологическое исследование»², представляет собой лекционный курс предыдущего семестра Марбургского периода (1923—1924). Он почти полностью посвящен феноменологии Гуссерля, его сопряженности с Декартом и отличиям от него и от схоластики, но параллельно в нем отчетливо проглядывает вызревание аналитики *Dasein*'а, т. е. подготовка к «*Sein und Zeit*». Тематика *Dasein*'а и экзистенциалов в этих курсах 1923—1925 годов кристаллизуется и постепенно выделяется в самостоятельную область, что в полной мере и проявится в «*Sein und Zeit*». Пока же Хайдеггер мыслит в контексте феноменологии, последовательно двигаясь в сторону собственно аналитики *Dasein*'а, не сразу, но поэтапно выделяемого в самостоятельную и главную единицу философского мышления — начиная с понимания *Dasein*'а в лекциях, посвященных Аристотелю, 1924 года³, как фактичности наличия сущего, и продвигаясь к толкованию *Dasein*'а исключительно как экзистирующего сущего, что включает в себя экзистенциал понимания (*Verstehen*), свойственный лишь человеку, — отсюда финальная интерпретация *Dasein*'а как *Menschsein*.

Мы рассмотрим пока феноменологическую часть двух работ — «Пролегомены к истории понятия времени» и «Введение в феноменологическое исследование», что даст представление о том, как происходило созревание «*Sein und Zeit*» в контексте размышлений Хайдеггера над проблемами и методами феноменологии. Нас интересует здесь, естественно, не сама феноменология, в свою очередь, допускающая множество интерпретаций, но только то, как ее понимает Хайдеггер по мере движения к наиболее концентрированной и ясной структуре его оригинальной мысли.

Феноменология и феноменологический момент истории философии

Определяя феноменологию как науку, Хайдеггер изначально обращается к Аристотелю и его пониманию феномена. Феномен, *φαινόμενον* — это дословно «являющееся», «являющее себя», «явление». Это причастие действительного залога, образованное от глагола *φαίνω*, *φαίνεσθαι* — «являть(ся)», «являть себя». Глагол, в свою очередь, образован от существительного *φῶς* и корня *φα*, означавшего «свет», «день», «нечто светлое». Тем самым феномен (явление) сопряжен со зрением, как то, что дает видимому возможность быть увиденным. Далее, феномен есть нечто, само себя являющее, само себя показывающее. Это нечто, выставленное в свет дня.

Связь смысла слова «явление» (феномен) со зрением, способностью видеть обосновывает возможность интерпретации этого понятия в философии как «видимость», т. е. как «только видимость», противоположенная тому, что есть на

¹ *Heidegger M. Sein und Zeit. GA 2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.*

² *Heidegger M. Einführung in die phänomenologische Forschung. GA 17. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.*

³ *Heidegger M. Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie. GA 18. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002.*

самом деле. Здесь вступает в действие пара понятий — «быть» и «казаться». Явление — то, что кажется. Бытие — то, что есть. В греческом языке после Парменида эта пара стала выражаться понятиями «мнение» (δόξα) и «истина» (ἀλήθεια), где мнение (δόξα) толковалось как видимость, и соответственно, как явление, феномен. В немецком языке видимость и явление передаются однокоренными словами Schein (коренное значение — «сияние») и Erscheinung, что существенно удаляет нас от изначального — греческого — значения слова φαίνόμενον. В русском слове «явь» (от авити, являть) исконное значение довольно близко греческому. Явное противопоставляется скрытому, поэтому оно в русском соотносится с греческим ἀλήθεια, что Хайдеггер трактует как «несокрытое». Отсюда сближение значений слов «явное» и «истинное».

Λόγος, свою очередь, есть слово, имеющее в греческом множество значений — «мысль», «слово», «высказывание», «речь» и т. д. При этом в аристотелевском выражении «указующая речь» (λόγος ἀποφαντικός), дословно, изъ-явительный логос, мы встречаем обе части позднейшего термина феноменология, т. е. «наука о явлениях». Хайдеггер замечает, что само слово λόγος уже содержит в себе изъ-явление, делание явным, указание как показ, поэтому обе части слова «феноменология» так или иначе обращают нас к тому, что такое явь, проблематизируют явь. Но если в русском языке проблематизация яви, сосредоточение внимания на том, что такое явь, что делает явь явью, что подталкивает нас принимать явь как явь, явное как явное и т. д., уже достаточно внушительное и четкое определение, то в немецком слово Erscheinung сопряжено с большим числом побочных семантических отклонений, и сочетание Erscheinungslehre несет в себе смысловое поле, довольно отличное от греческого. Поэтому феноменология определяет науку о том, как явное являет себя, как явь становится явной, и в конце концов, что такое явь? Феноменология — наука о яви. Показательно, что этимологически русский корень слова «явь» является родственным греческому αἴσθησις, что изначально подразумевало «чувство», «ощущение», «восприятие» и также несло в себе значение чего-то ставшего явным, явленным. Αἴσθησις (эстетическое, чувственное) — это явь, воспринимаемая со стороны воспринимающего, т. е. того, кому явление является, кто свидетельствует о явленности явного, явившегося.

Однако в контексте греческой философии феноменологии как таковой, как обособленной науки не существовало и существовать не могло. Изъ-явительный логос греков структурировался совершенно иначе, нежели у современных феноменологов, и у первого из них — Эдмунда Гуссерля, впервые применившего это выражения для именованной собственной философии. Для Гуссерля, однако, феноменология — это отнюдь не наука о яви и о явлении, но наука о сознании (Bewußtsein). Хайдеггер указывает на то, что в греческом отсутствовало само понятие «сознание», conscientia. Сам Гуссерль определяет феноменологию как «дескриптивную эйдети-ческую науку о трансцендентальном чистом сознании» (deskriptiv eidetische Wissenschaft des transzendental reinen Bewußtsein¹). Явление в таком определении приобретает характер явленности, явления для, а то, кому или для кого оно явлено, определяется как сознание. Наука (Wissenschaft) в этом определении соотносится

¹ Heidegger M. Einführung in die phänomenologische Forschung. S. 47.

с логосом, а феномен — с сознанием (*Bewußtsein*). Это сближение сознания с феноменом, явлением, явью, по Хайдеггеру, специфически современная черта, которую тщетно было бы искать у греков. Чтобы прийти от явления к сознанию, к их сближению и даже отождествлению, философия должна была пройти огромный путь. При этом Хайдеггер подчеркивает, что само сознание (которое для Гуссерля определяется как регион, отдельная область, доступ к которой осуществляется через внутреннее восприятие) становится темой философии не как таковое, но как чистое сознание, т. е. очищенное, повергнувшееся особой философской операции. Явление как присутствие сущего для греков отлично от явления как структуры очищенного (чистого) сознания для современных философов-феноменологов. Трансцендентальность указывает на то, что это очищение возводится к обобщающей структурности, дублируя в предмете науки ее методологическую (эйдетическую) природу. Отсюда сдвиг двух несовпадающих тематических регионов, который следует постоянно учитывать, используя греческие философские термины в современном контексте. Для феноменолога феноменально прежде всего чистое сознание, которое и есть базовая фундаментальная явленность, и построение философии ведется именно от этой первичной инстанции, требующей, в свою очередь, обоснования и обнаружения в структуре сознания нечистого, т. е. онтического, не подвергнувшегося той операции, которую Гуссерль называл «редукцией».

Зазор между греческой философией (философией Первого Начала, по Хайдеггеру) и метафизикой Нового времени (философией Конца) наглядно представлен в интерпретации феномена (явления). Для грека восприятие явления (сознание) имплицитно содержится в явлении, т. е. явление несет в самом себе и то, кому оно является, и то, что в нем является. Поэтому сознание не тематизировано и не эксплицитно, и акцент ставится на являющемся сущем и его структуре. Это тоже своего рода «феноменология», но в версии философии Первого Начала, где тематизируется структура яви (у Парменида эта тематизация вскрыта в различении мнения, *δόξα*, и истины, *ἀλήθεια*), проблема сознания снята в указании на тождество бытия (*νοεῖν*) и мышления (*εἶναι*). У Гуссерля (философия Конца), напротив, и довольно симметрично, тематизируется структура сознания, которая имплицитно содержит в себе феноменальность, явь. В этом — прямое влияние Декарта и его *cogito*, и неслучайно сам Гуссерль назвал свой программный труд «Картезианские размышления»¹.

Следует обратить внимание и на то, что Гуссерль называет феноменологию наукой дескриптивной, т. е. описательной. В другом месте он говорит о «дескриптивной психологии». Термин «дескрипция», «описание» противопоставляется здесь причинности как приоритетной форме объяснения. Корректно описать феномен — это все, что может достоверная и строгая феноменологическая наука. Она не претендует и не может претендовать на выяснение причин явления, так как причинно-следственные связи и соответствия относятся к высшим этапам сознания, где явленность подвергается сложнейшей переработке, этапы и протоколы которой весьма непрозрачны, неочевидны и недостоверны — до такой степени, что вообще при-

¹ *Husserl E. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Eine Einleitung in die Phänomenologie.* Haag, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973.

чинность вполне может оказаться тупиковым направлением работы сознания, уводящим от самой возможности поставить в центре внимания само сознание. Поэтому, подчеркивает Хайдеггер, главный вопрос феноменологии — это вопрос «как?». А не «почему?», «зачем?» и даже не «что?». Феноменологическая научность достигается в ответе на вопрос «как?», что и есть дескрипция.

Эйдетичность же этой науки, от греческого *eîdos*, состоит в том, что она оперирует со структурами, а не с сингулярностями, что, впрочем, и есть свойство любой науки, исследующей общее.

При этом для Хайдеггера, везде отмечающего симметрии Начала и Конца философии, чрезвычайно важны параллели с Аристотелем, поскольку через них только и можно полноценно понять глубинную природу философии в ее сегодняшнем состоянии, которое Хайдеггер сводил к феноменологии. Это важно: для Хайдеггера философия Конца и даже переход к философии Другого Начала сводится к единственному полюсу, феноменологическому моменту истории философии. Поэтому Brentano, Гуссерль, Шелер и сам Хайдеггер представляют, в его видении, не просто одно из направлений в философии, но философию как таковую в ее единственно возможном для ситуации Конца выражении. Поэтому феноменология — как наука о сознании — есть своего рода философская эсхатология, отмечающая полный цикл развертывания мышления о сущем, отталкиваясь от яви, явленности, явления («феномена» в греческом понимании) и сводясь к сознанию как последнему основанию субъекта, его онтической предпосылке.

Тематизировать сознание для феноменологии означает рассмотреть его как явление, как явленность в непосредственном, а не в опосредованном состоянии. Прежде, чем сознание наполняется содержанием или проявляет свои особенности, оно должно быть, т. е. явиться. И этот момент сознания как явления и стремится зафиксировать феноменология, тяготеющая к максимальной строгости. Поэтому феноменология есть прежде всего феноменология сознания.

Интенциональность — главный структурный момент феноменологии

Хайдеггер полагает, что у великих мыслителей чаще всего существует один, по-настоящему центральный труд, в котором его мысль достигает своего апогея. Он может располагаться в начале творческого пути, в середине или в конце — хронологическая последовательность может быть теоретически любой. Так, у Гегеля Хайдеггер считает главным и основополагающим трудом раннюю «Феноменологию духа», в которой содержится все остальное. У Шеллинга — «Трактат о человеческой свободе», написанный в середине жизни. У основателя феноменологии, австрийского философа Франца Brentano, главной (для Хайдеггера) работой является книга «Психология с эмпирической точки зрения»¹, также относящаяся к среднему периоду. Поэтому и главным источником феноменологии Хайдеггер считает именно эту работу, являющуюся фундаментальной.

Именно Brentano — учитель крупнейших феноменологов Гуссерля, Мейнонга, Райнаха и косвенно Шелера — вводит главное для феноменологии понятие

¹ Brentano F. Psychologie vom empirischen Standpunkt. Leipzig: Ontos, 1874.

«интенциональность». Хайдеггер полагает, что именно тематизация интенциональности, постановка ее в центр философского внимания и представляет собой сущность феноменологии в целом. Феноменология, по Хайдеггеру, основана на трех главных моментах:

- интенциональность,
- категориальное рассмотрение,
- *a priori*¹.

Но именно интенциональность составляет ее сущность, из которой логически вытекает все остальное.

Интенциональность была введена схоластами как указание на то, что мышление всегда есть «мышление о чем-то». Или иначе: сознание есть всегда «сознание чего-то». Латинский термин «*intentio*» означает дословно «стремление к», «направленность на», «тяготение», «обращенность». Но Brentano, почерпнувший это понятие у схоластов, истолковал его как философское откровение, позволяющее постичь саму основу сознания, т. е. наиболее точно и глубоко описывающее само явление сознания. Сознание интенционально, т. е. направлено, обращено, отнесено. И это не вторичное его свойство, не результат отклонений от его чистой сути. Это и есть сущность сознания, максимальное выражение его чистоты. Интенционально не просто ангажированное чем-то сознание, интенционально сознание как таковое, т. е. там, где есть сознание, уже есть ангажированность, направленность, обращенность. Чистота сознания состоит в его обращенности к... Следовательно, заключает Brentano, изучение сознания есть изучение интенциональности и ее структур.

Отсюда возникает новый философский регион, еще более строго тематизированный Гуссерлем, — поле интенциональности или структура интенционального акта. В интенциональном акте сознание полагает само себя как интенцию (*intentio*), т. е. направление, и такое полагание предопределяет структуру региона, в которой можно наметить четкий дифференциал, составляющий саму сущность интенциональности, а значит, сознания — направление всегда направлено от... к..., подразумевание (интенция) подразумевает подразумевающего и подразумеваемое. Так, регион сознания приобретает все признаки упорядоченного поля. Brentano, чтобы подчеркнуть это, вводит термин «интенциональный объект», как обозначение для того сектора регионально (интенционально) структурированного сознания, к которому относится управляющий предлог к... Интенциональный объект есть то, к чему обращена интенция (*intentio*). Сам Brentano в среднем периоде был не уверен, какова природа интенционального объекта, является ли он имманентным самому региону сознания или лежит строго вне его, как вещь, сушая вне сознания и его интенциональности. Но сам термин «интенциональный объект» несет в себе другой, намного более важный для Brentano и всей феноменологии смысл: содержание интенционального объекта полностью интенционально, т. е. определяется исключительно (!) структурой сознания. Именно поэтому для Brentano не важно, является ли интенциональный объект «внутренним» или «внешним» по отношению к сознанию: его содержание в любом случае полностью определяется

¹ Heidegger M. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. S. 34.

и исчерпывается сознанием и его интенциональными структурами. Есть ли неосознанный объект или нет, не имеет большого значения именно потому, что вне направленной интенции у него нет «регионального» содержания, и следовательно, строгое суждение о нем невозможно или, как минимум, не относится к компетенции сознания. Такое суждение — за пределом компетенции чистого (т. е. интенционального) сознания — эмпирически существует, образуя собой поле «дианоэтического» мышления. Но вся острота мысли Brentano и его эмпирической психологии состоит в том, что такое дианоэтическое мышление не является строгим, а значит, вполне научным, именно потому, что слишком быстро пробегает, даже перепрыгивает фазу формирования интенционального объекта, а далее работает с этим объектом так, как будто бы это был полностью автономный от сознания предмет. Упущение из виду интенциональности приводит к тому, что мы автоматически принимаем за действительное вне нас действительное в нас, т. е. поспешно помещаем интенциональный объект за пределы сознания и начинаем оперировать с ним соответствующим образом, не замечая, что имеем дело в первую очередь с самим нашим сознанием. Чтобы отделить эти два региона сознания, Гуссерль и вводит понятия «ноэтическое» и «дианоэтическое», от греческих слов νόησις и διάνοια, где оба имеют общий корень νοεῖν, νοῦς, означающий «мышление», «ум». По Гуссерлю, развивающему мысль Brentano об интенциональности, νόησις есть сознание в его чистом состоянии, т. е. первичная структура интенциональности. Поэтому сознание в первую очередь ноэтично, а ноэтичность и интенциональность становятся практически одним и тем же. Можно назвать этот слой мышления прямым и целостным восприятием, предшествующим различению между отдельными каналами, линиями, чувствами и ощущениями. Ноэсис констатирует явь, явленность и сам по себе и есть явь, так как констатация есть то, что лежит в основе яви как наличия — незафиксированное наличие не может быть объектом восприятия как раз в силу его интенциональной (направленной) природы. Дианоэя — это надстройка над первичным сознанием, имеющая дело с готовыми продуктами первичного восприятия. Здесь действуют совершенно другие закономерности и правила, так как интенциональность готовит для дианоэя уже полностью структурированную, упорядоченную картину явленности (яви), которую дианоэя рассматривает именно как явь, а не как картину, тщательно подготовленную ноэсисом, и даже (арrogантно) соотносит моменты этой подготовленной яви с областью субъективного, вынося суждение о истинности, ложности, фантазмах и реалиях мира. При этом оба региона — субъектный и объектный — суть не более, чем знаки, указывающие на поток сознания, как на обозначаемое; сами же они — концепты, лишенные бытия (как яви), вечные и неизменные (в отличие от потока сознания). Вся субъект-объектная полемика (идеализм vs реализм) глубоко антинаучна потому, что речь идет о выяснении онтологической первичности двух вещей, которые не существуют, не есть и выступают только как знаки, моменты нотации, причем не друг в отношении друга, в отношении яви сознания, отрицанием которой они (хотя и по-разному) предстают. Кстати, показательно, что у Декарта, вслед за схоластами, субъект-объектная пара описывается как *res* (вещь, Ding, la chose) — «*res cogitans*» и «*res extensa*». От этого «*res*» образовано понятие «реальность». Но слова «*res*» в его латинской семантике нет в греческом даже приблизительно.

Пра́кца — это совсем не то, так как это производная от пра́ξις, «деятельность», «практика», от чего никак невозможно получить даже отдаленно напоминающее «реальность» (res — realitas). Это неслучайно: того, чего нет в греческом, нет вообще (в философском смысле). «Res» — это латинский концепт, означающий как раз нечто, относящееся к одному из двух или к обоим регионам дианойи, расположенным вне поля сознания. Res, вещь с феноменологической точки зрения, — это то, чего нет самого по себе, что является лишь знаком, указывающим на другое, даже прямо противоположное, чем он сам (т. е. на явь-сознание). Поэтому реальность как свойство вещи, вещьность, вещественность есть антитеза сущего, и онтологически пустой концепт. И у Декарта субъект и объект названы вещами не случайно; и субъекта и объекта нет, они реальны в том смысле, что они не существуют (существует только то, что относится к яви, а значит, к потоку сознания). Вещь — это знак, указывающий на сознание. Реальность есть онтическая пустота, корректное дескриптивное описание которой невозможно, так как все ее версии и издания, локальности и обобщения суть чистые концепты, находящиеся по ту сторону сознания (а значит — бытия).

Изыян дианойи, которая лежит в основе рационального мышления и основанных на нем современных наук, и, соответственно, изыян самих этих наук Гуссерль видит в том, что здесь область субъектного и объектного разделяется не на уровне нозтического, а на уровне дианоэтического, т. е. высший уровень рационально-логического сознания проводит границу между субъектом и объектом таким образом, что в зону объекта (внесубъектной реальности) попадает огромное поле нозтической (нерефлектируемой) субъективности, формирующей все содержание того, что «научным» рассудком наивно воспринимается как «реальное» и «объективное». Хотя сам Brentano был противником Канта, он пришел, с другого конца, к выводам довольно кантианского толка: сознание имеет дело только с самим собой и своими интенциональными структурами, и когда оно выходит за свои границы, то пребывает в иллюзии относительно самого этого «выхода», который только ему грезится. Поэтому хотя сам объект для Brentano (особенно для позднего¹) вполне может обладать автономным и независимым от сознания бытием, то, что дианойя приписывает ему самому, составляет часть самого сознания. При этом важно, что феноменологи не являются идеалистами (например, в духе Фихте или Беркли), так как не утверждают (по крайней мере в качестве стартовой позиции безусловное наличие субъекта (я)). Они строго следуют как раз за явлением, за прямой и непосредственной данностью явленного, являющегося, но берут за «явь» «явь» сознания, сознательную, «сознающую явь». Такая «сознательная явь» предшествует не только объекту (как интенциональному объекту), но и субъекту, не вытекает из него, не основывается на нем, но конституирует его вместе с объектом в ходе общего и целостного интенционального акта; то, к чему обращена интенциональность, есть интенциональный объект; то, от чего исходит интенция, — субъект, но тоже интенциональный. Вначале есть отношение, а затем — оба его полюса: и к чему относится отношение, и от кого (чего) оно строится.

¹ Поэтому ряд последователей Brentano (в частности, К. Твардовский) пришли к позитивизму.

Складывается такая картина. Сознание как явленное и есть феномен. Но явлено оно сразу как структура, причем неравновесная, интенциональная (от... к...). Тем самым в явлении сознания как вектора задаются оба конца этого вектора. Затем расчерченное таким образом ноэтическое поле яви фиксируется в своих полюсах, которые из стремления к (и от) превращаются в пределы стремления. Как только это произошло, осуществляется скачок с ноэтического уровня на дианоэтический, и начинает работать совершенно иная структура, оперирующая не со «стремлением к», что включает всегда приближительность, открытость и процессуальность, но достигнутую, вырванную из контекста интенциональной работы вещь, *res* — будь то *res extensa* или *res cogens* Декарта. Вырвав из региона сознания (т. е. базовой яви) эти два полюса, мы покидаем область феноменологии сознания и начинаем работать с тем, что с этой явью прямую связь утратило. Утратив связь, дианоэя складывает два новых региона — субъект и объект, каждый из которых уже не обладает явью сознания, а если вся явь есть явь сознания, то они перестают быть явлениями, уходя за его пределы. По Хайдеггеру, *soviel Schein — soviel Sein*¹, сколько феномена (явления, яви) — столько и бытия. Поэтому субъект и объект дианоэи не обладают бытием именно потому, что не являются явлениями. Они суть конструкторы, формирующие два новых региона, оторванных от явления, а значит, за пределами бытия. Эти два региона затем мыслятся как область внутреннего и внешнего, сознания и действительности, хотя на самом деле оба они суть проекции феноменологии сознания, которое не является ни субъектным, ни объектным. Если дианоэя обращается на следующем этапе к изучению сознания, самого себя, то делает это не в границах первого региона (феноменологии сознания), но в искусственно сконструированном поле «внутреннего». Поэтому субъект, изучая сознание, изучает не сознание, а сознание! («сознание штрих»), конструктор. Точно так же и с объектом, который, будучи взятым не как интенциональный объект, а как нечто автономно и позитивно существующее вне субъекта и само по себе, есть не вещь, но ее дианетический конструктор. Иными словами, у картезианского субъекта и объекта метафизики Нового времени есть общая матрица (сознательная явь), которая определяет содержание самого субъекта и объекта, а также протоколы их взаимодействия. И подлинно точная наука должна как можно дольше оставаться на этом уровне, исследуя его досконально, прежде чем переходить к дианоэе и ее процедурам. Только тогда наука будет научной, а также научной будет философия, следующая этим правилам. Наука же Нового времени (равно как и теологии традиционного общества) имеет дело с сконструированными абстракциями, наивно и некритично принимаемыми за очевидную данность — *certitudo*. Очевиден, надежен, научен лишь феномен сознания. А все построенное на нем, включая регионы субъекта и объекта, очевидно и достоверны только тогда, когда они обоснованны в сознании и исследованы в связи с его интенциональной феноменологией.

Внутри структуры интенциональности, т. е. в самом сознании (ноэзис, *vóησις*), Гуссерль выявляет два сектора: интенциональность как процесс (собственно ноэзис, *vóησις*) и «результат» интенционального акта, интенциональный объект Брентано,

¹ *Heidegger M. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. S. 189.*

который Гуссерль называет «ноэма», νόημα — от греческого страдательного причастия женского рода глагола νοεῖν. В отличие от Brentano, Гуссерль настаивает на том, что ноэма относится к региону сознания, т. е. является имманентной ему. Ноэма есть явление так же, как и ноэзис. Но ноэзис есть акт, а ноэма — результат акта. Этой паре в латинском соответствуют термины *intentio* и *intentum*. Однако принципиальная целостность сознания требует того, чтобы внутри феноменологии сознания не существовало радикальных и необратимых разрывов. Эти разрывы привносятся дианоэтическим способом мышления, а значит, относятся к области вторичных абстракций. В поле сознания нет такого различия, которое могло бы быть взято как граница, предел. С пределом, определением, термином, дефиницией (греческое ὄριοϛ) имеет дело дианойя. Сознание как сфера интенциональности не знает предела, поэтому ноэма, *intentum*, не может быть рассмотрена как нечто, радикально отличное от ноэзиса, *intentio*. Ноэма — часть ноэзиса, так как процесс тяготения к... намечает объект тяготения, но не становится им, не переходит в него. Это процесс открытый, и поэтому интенциональность есть поток, кинетический процесс. Отсюда классическое для психологии понятие «поток сознания». Этот поток непрерывен и всего ориентирован «от... к...»; он имеет структуру и может быть изучен, но он никогда не прекращается.

По определению Аристотеля, живым является то, что имеет причину движения в самом себе (автокинез). Полюс этого самодвижения Аристотель называет душой, ψυχή. Душа есть структура самодвижения. У растений она отвечает за изменение величины и способность к питанию. У животных добавляется способность к самопроизвольному передвижению. А у людей автокинез достигает кульминации, что проявляется в движении мысли или в потоке сознания. Поток сознания, движение мысли суть выражение интенциональной природы человеческой души, которая есть именно процесс, флюкс. Поэтому сознание всегда движется. Ноэзис — длящийся процесс, а ноэма конституируется не раз и навсегда, но постоянно и непрерывно — и та же самая и другая. Поэтому внутри региона сознания ноэма представляет собой еще одну внутреннюю зону — субрегион. В этот субрегион впадает поток сознания, и в своей фиксации там, он есть ноэма, но он никогда не останавливается, и поэтому ноэма не существует отдельно от него, как устье не существует отдельно от реки. Ноэзис — это вся река целиком, весь поток. Его истоком является субрегион полюса интенционального акта (позже Гуссерль определит его как трансцендентальное эго), его устьем — ноэма, но и то и другое суть ноэзис как процесс.

Феноменологическое прочтение Аристотеля (феноменология Первого Начала) позволяет уточнить изначальное коренное понимание души. Хайдеггер подчеркивает, что толковать душу (ψυχή) как субъект было бы анахронизмом. Душа, равно как и дух, πνεῦμα, в греческом контексте понимались как состояние, т. е. отвечали скорее не на вопрос «кто?», «что?», но на вопрос «как?». «Душа», «дух» — производное от «дыхания» и мыслится как синоним: отсюда в церковнославянском такое выражение, как «всякое дыхание да хвалит Господа», и т. д. Душа есть дыхание, поток, ритм, т. е. сама интенциональность, но обращенная к самой себе и к своей основе. Важно: душа не есть дышащий, дышащее, то или тот, что или кто дышит. Дыхание как ψυχή есть интенциональный акт, взятый как нечто целое

и обращенное к самому себе именно как целому. Это не исток реки, не то, что ему предшествует в области концепта. Это начало всей реки, т. е. начало истока, начало русла и начало устья. Начало русла не совсем в истоке. А начало устья не совсем в русле. Начало всей реки распределено по всей реке, и не присутствует нигде конкретно — ни в одной ее части. Душа есть само одушевленное — растение, животное или человек, по Аристотелю, но взятое в своей обращенности на само себя сплошным образом. При этом это одушевленное берется здесь одновременно как одушевленное, одушевляющее и одушевление, т. е. собственно дыхание.

Именно такое понимание души в феноменологии Первого Начала есть резонансный аналог Dasein'a Хайдеггера.

Экзистенциальный язык феноменологической философии: волна

Пройдя основные узловые моменты понимания интенциональности у Брентано и Гуссерля, Хайдеггер намечает свою оригинальную теорию экзистенциалов, как предложение более полно осмыслить структуру потока. Ведь этот поток есть поток именно сознания, следовательно, этот поток несет в себе базовые структуры мышления и языка (логос). Феноменология не просто наука (логос) о феноменах, это еще изучение логоса как феномена, т. е. такого логоса, каким он предстает на уровне сознания. Следовательно, язык берет свои истоки в структуре интенциональности. Он становится теологическим языком, философским языком, научным языком, а оттуда возвращается и в бытовую речь, лишь параллельно тому, как происходит скачок к дианойе (там, на дианоэтическом уровне размещается грамматика, логика и т. д.). Но язык у человека наличествует и на более глубинном уровне. Этот ноэтический язык, язык чистого сознания может и должен быть изучен. А чтобы изучать его достоверно, следует не только создавать искусственный метаязык (чем, собственно, и является философская и научная терминология), но и погружаться в этимологию и историю слов, отражающие с большей наглядностью движение интенциональных структур. При этом конструирование философского метаязыка и обращение к этимологии не два разных процесса, но один, что стало нормой, начиная со смысловых игр Гераклита или философской этимологии платоновского «Кратила». Точно так же поступает и Хайдеггер, развертывая свою собственную философию на основе феноменологии. Но в своей оригинальной версии истории философии — от греческого Начала до европейского Конца — Хайдеггер намечает две языковые области. Начало философии проходило в контексте греческого языка, его этимологий, его смыслов, его структур. А Конец философии связан с германскими мыслителями — Беме, Шеллингом, Гегелем, Ницше, Гуссерлем и самим Хайдеггером, что логически делает именно немецкий язык наиболее соответствующим этим эсхатологическим условиям. Поэтому и философским языком Конца правильное всего было бы сделать немецкий. Отсюда и вся филологическая стратегия Хайдеггера, поставившего своей целью создать на основании немецкого языка, его этимологии и семантики особый лингвистический мир, который задумывался им как язык чистого сознания. Немецкий язык Хайдеггера — это философский конструкт, призванный стать метаязыком феноменологической философии. Поэтому поиск в германской лексике семантических аналогов греческим (реже — латинским, которые сами были

кальками с греческих) термину составляет важнейшую задачу Хайдеггера. Он творит новый — эсхатологический! — язык философии. При этом, исходя из специфики феноменологии, этот язык должен быть на сей раз языком ноэзиса, а не дианоэзиса, языком интенциональным, языком сознания. Или как минимум максимально приближенным к этому. Построение фундаменталь-онтологии, т. е. такой онтологии, которая никогда не теряла бы своей органической связи с онтикой, требует аналогичной операции с языком. Эта задача решалась греками, в частности Аристотелем, на заре философии. И ее же ставит перед собой Хайдеггер в эпоху Вселенской Полночи. Язык не может быть тождественным потоку сознания, так как в этом случае он будет постоянно меняться. Но вместе с тем он не должен отрываться от этого потока настолько, чтобы утратить связь с явью, с бытием. А именно это и произошло с конвенциональной онтологией и метафизикой, завершившимися «забвением бытия» («kein Schein — kein Sein», можем мы перефразировать Хайдеггера). Поэтому адекватный язык феноменологии должен располагаться между потоком сознания и зоной дианоии, поднимаясь к концепту, но не разрывая связей с интенциональностью. Именно это и есть экзистенциал. Экзистенциал не есть только имя, данное моменту сознания. Это есть и сам момент сознания, живущий в имени. Экзистенциал есть открытое имя, фундаментально-онтологический корневой концепт (Begriff), взятый в то мгновение, когда он еще длится (поток сознания), но уже приобретает черты определенности (ὁρισμός), конституируя тем самым семантический горизонт (горизонт — от греческого ὁρίζω, «обозревание пределов», «определивание»). Поток сознания в экзистенциале не движется, но и не прекращается, не застывает и не длится. Он становится полюсом пристального внимания, но сохраняет связь с полем сознания, с явью и ее структурами. Поэтому он не может быть эксклюзивным. Чистота понятия в новом феноменологическом языке Хайдеггера состоит не в том, чтобы, как в случае классического концепта или термина конституировать «вечное» и «абстрактное» обозначающее (полностью на стороне субъекта, внутри его региона), но в том, чтобы проявить в проявленном одну область, не отрывая ее от остальных, т. е. сохраняя органические связи с явью как с бытием. Экзистенциальный язык Хайдеггера, строящийся на выявлении экзистенциалов, есть живой язык, язык яви. А так как философия Конца есть преимущественно немецкая философия, то основой, текстурой такого языка становится немецкий. Это особый немецкий, метанемецкий или хайдеггерианский язык: философски выявленный и высвеченный, но одновременно углубленный и возвращенный к семантическим корням, к фонемам (по Н.С. Трубецкому), т. е. к изначальным семантическим множествам простейших звуков человеческой речи.

Экзистенциал является в таком языке главной речевой единицей. Это базовый элемент языка сознания в его первичном измерении. В экзистенциале явь-сознание описывает само себя в своей интенциональной структуре. Поэтому этот язык дескриптивный. Он не объясняет кто, что, почему, зачем. Он описывает как. Следовательно, экзистенциалу соответствует особая часть речи — и не существительное, и не сказуемое, и не местоимение, и не прилагательное, но нечто ближе к наречию и предлогу, но при этом выражающее одновременно и цельно сразу «пятно» яви, включающее в себя широкую совокупность связей с другими «пятнами». Экси-

стенциал есть нечто противоположное атому. Он скорее волна, которая есть и вся вода, и сингулярность (эта волна, а не та), и движение, и ритм, и соседствующие с ней элементы — воздух, берега, небо, земля, рыбы, птицы, звери присутствующие или отсутствующие (отсутствие, по Хайдеггеру, всегда интенционально, т. е. всегда отсутствие чего-то, а не просто отсутствие, и, следовательно, отсутствие есть своеобразная форма присутствия). Язык феноменологической философии не может быть корпускулярным, он может быть только волновым.

Забота (Sorge)

Так как интенциональность есть основа феноменологии, соответствующий ей эквивалент экзистенциального языка должен быть приоритетным. Это главное слово философии Хайдеггера, главный экзистенциал. Хайдеггер передает латинский термин *Intentionalität* немецким словом *Sorge*, «забота»¹, но также «печаль»², «попечение». Этимологически *Sorge* происходит от индоевропейского корня **swergh*^h, означавшего «быть больным», «страдать» и одновременно «наблюдать», «надзирать». В старорусском языке у *Sorge* был прямой аналог — «сорога», означавший «болезнь». В латыни это слово — *cura*, *sollicitudo*, в греческом — μέριμνα или φροντίς.

Что проделывает Хайдеггер, когда переходит от латинского *intentio* к германскому *Sorge*? Он возвращает абстрактный дианоэтический по своей структуре термин в стихию сознания, в семантическое поле потока, где оно приобретает характер яви. Интенциональность, вскрытая как забота, является нам, являет себя нам и являет нас самим себе. Если сознание интенционально, а сознание и есть явь, то явь есть поле заботы. Явь являет себя как озабоченность. Явь не нейтральна в своей сути, она уже озабочена. И даже если явь беззаботна, то и это есть указание на ее экзистенциальную природу, но взятую с обратным знаком. Сознание дано как озабоченность, как беспокойство, как направленность к чему-то и отчего-то. Явь неравновесна, в ней заведомо нарушен баланс. Поэтому она открыта. Вся жизнь есть беспокойство. Спокойствие — прерогатива смерти. Отсюда слово «покойник». Покой, *στάσις*, *stasis* — это антитеза жизни. И чем более самодвижима жизнь, тем более она беспокойна. Сознание есть кульминация жизни, поэтому оно представляет собой максимум беспокойства, открытости, неравновесности, что вполне может интерпретироваться и как печаль, и как страдание, и как несчастье, и как болезнь. Беспокойство сознания есть основа его самого, его явь. Но сознание и есть явь, следовательно, беспокойно сущее как оно есть. Жизнь как эксплицитное беспокойство (движение, самодвижение) есть выражение беспокойства, обеспокоенности бытия, присутствующей имплицитно даже в покое. Покой, таким образом, есть привативный экзистенциал, негативное указание на базовый факт тоски. Болезнь — первичнее здоровья, здоровье есть не что иное, как (успешная) борьба с болезнью, как ее откладывание.

Нечто подобное мы встречаем у Гегеля в «Феноменологии духа» (в главе 4), где он говорит о «несчастном сознании» (*unglückliche Bewußtsein*). «<...> das unglückliche Bewußtsein ist das Bewußtsein seiner als des gedoppelten nur wider-

¹ Слово «забота», вероятно, произошло от значения «клевать зерно», т. е. «досаждать», «причинять беспокойство».

² Слово «печаль» напрямую связано с «печь», т. е. «жечь», «гореть».

sprechenden Wesens». Дословно: «...несчастное сознание есть сознание себя самого как удвоенной и противоречащей (себе) сущности». Но именно в этой форме раздвоения сознания, по Гегелю, и может формироваться философия. Однако если у Гегеля «несчастное сознание» конструируется в ходе рефлексивного обращения сознания к себе (к своей сущности), т. е. является продуктом особых сложных операций, эта «несчастность» есть в таком случае «концептуальная несчастность», то у Хайдеггера *Sorge* лежит в основе сознания, еще прежде любого его движения — будь то к себе или от себя. Это важная деталь показывает, чем отличается концепт (*Begriff*) у Гегеля от экзистенциала.

Раз интенциональность есть основа феноменологической философии, то *Sorge* есть главное слово (или метаслово — экзистенциал) Хайдеггера. И пока Хайдеггер остается строго в контексте феноменологии, именно *Sorge* определяет весь строй его экзистенциальной аналитики. Позднее, когда Хайдеггер введет *Dasein*, «вот-бытие» (?), как полюс всей философии, *Sorge* отойдет на второй план, но на этом подготовительном к «*Sein und Zeit*» этапе, который мы сейчас рассматриваем, оно имеет ключевое значение. Более того, постулировав *Sorge* как экзистенциальный эквивалент интенциональности, Хайдеггер задает стиль и настрой (*Stimmung*) всей своей философии: это философия, возводимая на обеспокоенности, на заботе, на трагичности и открытом основании, это философия ближе к болезни, чем к здоровью; ближе к боли, чем к спокойствию; ближе к печали, чем к радости. Скорбность заботы окрашивает явь в свои глубинные тона и дает о себе знать даже в самые торжественные и счастливые мгновения. Несчастье фундаментальнее счастья, которое есть лишь привативное определение несчастья, не несчастье.

Если мы внимательно вдумаемся в этот экзистенциал, нам станут понятны в том числе и эстетические предпочтения Хайдеггера в области поэзии, музыки, искусства в целом. *Dasein* есть забота, поле попечения. И это формирует структуру всех явлений, устанавливает их глубину и их основу. Какими бы ни были другие экзистенциалы, *Sorge* никогда не прекращает своего воздействия на них; в каком-то смысле все аспекты потока сознания управляются заботой. Забота заставляет мыслящего мыслить, более того, человека воспринимать. Если забота заставляет растения тянуться к свету и пускать корни, а зверей — ползти, лететь, бежать, зарываться, то людей она заставляет думать. Забота есть источник мышления, его начало. Она составляет экзистенциальную сущность человека, его явь. Человек является в структуре заботы, *Sorge*. И все его действия, мысли, цели и свершения суть модуляции заботы.

Хайдеггер приводит по этому поводу воспроизведенную Гете в переработанном виде во второй части «Фауста»¹ латинскую сказку о творении человека. Забота, переправляясь через реку, сделала человека из земли. Юпитер дал ему дух. Разгорелся спор, как назвать человека (*homo*), ведь каждый вложил в него что-то свое. Приглашенный для суда Сатурн решил так: Юпитеру (после смерти) достается дух; земле (также после смерти) — тело; а Заботе (*Cura*) вся жизнь человека. Имя же ему было решено дать *homo*, так как он происходит из *humus*, почвы, из которой Забота его слепила. Забота есть поток сознания, которая конституирует (но не

¹ Heidegger M. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. S. 418–420.

полностью) человека и составляет структуру и содержание его жизни. Дух (субъект) и тело (объект) возможны как таковые только после смерти человека, как два региона, вынесенные за пределы яви-сознания, т. е. зоны *Sorge* (интенциональности), следовательно, они суть пустые множества в отношении к яви, знаки, указывающие на поток сознания в его разных полюсах (субрегионах). Но сами они — дух и тело — не суть, их нет. Они появляются только тогда, когда наступает смерть и прекращается жизнь. Но жизнь есть Забота. Эта сказка предельно ясно иллюстрирует сущность феноменологии.

Введя *Sorge* как первый экзистенциал, Хайдеггер подошел вплотную к тому, чтобы дать экзистенциальное имя своей яви, потоку сознания, главному тематическому региону феноменологии. Мы знаем это экзистенциальное имя из «*Sein und Zeit*», это — *Dasein*. И тогда, когда *Dasein* введен, экзистенциалы описываются как его экзистенциалы. Но до этого, на подходе к «*Sein und Zeit*», пока *Dasein* не тематизирован, есть просто экзистенциалы — и главным является *Sorge*. Однако как только *Dasein* будет введен, «феноменологическая прелюдия» к хайдеггерианской философии завершится, и *Sorge* (*Intentionalität*) перестанет быть главным экзистенциалом, став просто экзистенциалом, одним из. Чтобы дать первичное представление о реке, важно указать на русло. Но указав на русло и распознав через это указание реку, восприняв реку как явь, мы знаем и об истоке и об устье. И зная о реке в целом, мы понимаем, что русло в ней не более важное, чем исток или устье («от... и к...»), что между структурными моментами «реки» нет иерархии, хотя есть последовательность и различия. Берега, небо над, рыбы, мельницы, луга и пашни, а также горы, откуда берет начало поток, или море, куда он вливается — также неотъемлемые части реки, среди которых невозможно выделывать «главное». Явь — это забота, это перепад, это неустойчивость, это движение, это каскад, каденция, падение. Но мы можем подойти к ней с любой стороны; каждый экзистенциал являет явь, вводит нас в нас самих, и среди них нет и не может быть иерархии: глупо считать, что устье реки важнее, чем русло, или исток важнее чем устье, или что дно менее значимо, чем сам поток, или что берега можно вынести за скобки. Река — это цельный онтический регион. Когда мы знаем ее и ее экзистенциальное имя, мы и есть она сама во всех структурных моментах сразу. Более того, сложив устье, русло и исток, а также дно, поток и берега, мы все равно никогда не получим реки. Река — это все вместе, каждое в отдельности и нечто еще. Это нечто исчезает, когда мы переходим в зону двух лишенных бытия концептуальных комплексов — к субъекту и объекту. В этих мертвых зонах «реальности» — с обеих сторон — есть все составляющие реки, кроме самой реки. Но без самой реки составляющие не суть составляющие, а знаки, лишенные бытия. Это не онтика, но меонтика. Река как объект и река как субъективное представление о реке не существуют. Их просто нет. Река существует только тогда, когда она предстает как целостный онтический регион, как *Dasein*. Позднее для полновесной дескрипции этого региона Хайдеггер введет тему мира (*Welt*), как структурного момента экзистенциала *in-der-Welt-sein*, а еще позже тему Четверицы, *Geviert*. Но это будет после появления *Dasein*'а, когда все пролегомены к хайдеггерианству будут завершены. Пока же *Sorge* служит главным ориентиром в контексте «феноменологической прелюдии». Но это главенство Заботы таково, что необходимо

лишь для того, чтобы им пожертвовать, поделиться, уступив, следуя побуждениям волевого языка, свою первичность другим экзистенциалам.

Здесь мы подошли к следующей проблематике, т. е. к составлению собственно «*Sein und Zeit*», начатому, однако, на несколько лет раньше появления самой этой работы, и отчасти тематизированной во втором разделе «Прологоменов к истории понятия времени».

Категориальное рассмотрение

Продолжим следовать за осмыслением Хайдеггером основных моментов феноменологии Гуссерля. Описав интенциональность как основу всей феноменологии, Хайдеггер обратился к описанию в самых общих чертах структуры интенционального акта. Именно здесь и появляется второй важнейший структурный момент всей феноменологии, выделенный Хайдеггером, — «категориальное рассмотрение» (*kategoriale Anschauung*).

Хайдеггер истолковывает «категориальное рассмотрение» как «нечувственное восприятие» (*nicht-sinnliche Wahrnehmung*), которое складывается из «моментов полного высказывания (*Aussage*), не имеющего полного исполнения в области чувственного восприятия»¹.

Таким образом, «категориальное рассмотрение» строится на высказывании. Высказывание, изъятие есть *lóyos alogaphikós* Аристотеля. По Хайдеггеру (вслед за Гуссерлем), выражение, высказывание не является инстанцией, последующей за чувственным восприятием. Если бы мы утверждали это, то снова оказались бы в субъект-объектной топике не существующей (не экзистирующей) реальности, т. е. за пределами региона яви-сознания, за пределами феноменологии. Внутри этих пределов, напротив, восприятие следует за высказыванием. Хайдеггер пишет: «Фактически даже наши самые простейшие ощущения и восприятия уже являются выраженными, более того, в некотором смысле, проинтерпретированными. Мы не видим изначально предметы и вещи, а потом о них говорим, напротив, мы говорим не о том, что прежде видим, но видим то, что о вещах прежде сказано» («*Faktisch ist es auch so, m dass unsere schlichtesten Wahrnehmungen und Verfassungen schon *ausgedrückte*, mehr noch, in bestimmter Weise *interpretierte* sind. Wir sehen nicht so sehr primär und ursprünglich die gegenstände und Dinge, sondern zunächst sprechen wir darüber, genauer sprechen wir nicht das aus, was wir sehen, sondern umgekehrt, wir sehen, was man über die Sache spricht*»)². Высказывание, изъятие, *lóyos alogaphikós*, есть не отражение бытия, но само бытие; оно есть содержание интенционального акта в его первичной форме, т. е. высказывание онтически и феноменологически есть экзистенциальный язык. Вещи и предметы «внешнего» мира, равно как и деятельность дианоэтического рассудка, суть чисто концептуальные надстройки над фактичностью изъятия сознания, которое и позволяет нам видеть (шире — воспринимать) то, что мы полагаем на одной стороне интенционального акта (по ту сторону устья потока сознания), конституируя при этом одновременно концепт субъекта («трансцендентальное эго» Гуссерля), по ту сторону

¹ Heidegger M. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. S. 80.

² Ibid. S. 75.

истока этого потока, прежде его начала. Здесь мы видим, что картезианство Гуссерля, которое мы уже отмечали, говоря об интерпретации яви в феноменологии через тематизацию сознания, не так прямолинейно, как могло бы показаться на первый взгляд. Декарт начинает с субъекта, который ему очевиден, и в поисках причины субъекта вынужден постулировать концептуального (каузального) Бога, деизм. Гуссерль начинает с сознания и в поисках его причины приходит к «трансцендентальному эго», которое, однако, в отличие от Декарта отнюдь не данность и не очевидность, но лишь концептуальная (пустая онтически) гипотеза. Никакого декартовского субъекта у Гуссерля нет, он допускает его, полагает, что таковой должен был бы быть — по ту сторону истока потока сознания. Но это далеко не достоверно, более того, не относится к региону сознания. Такой субъект — чистый концепт, он не есть и не может быть, так как принципиально располагается вне яви. Подобно тому, как каузальный «бог» деистов небытиен, не жив, не явлен и не может быть явлен, являясь метафизическим аналогом Deus Otiosus (ленивым божеством) некоторых мифологий¹, «трансцендентальное эго» Гуссерля является *subjectum otiosum*, «ленивым субъектом». Такой «ленивый субъект» должен был бы быть и, видимо, есть, но он никогда ничем и никак не доказывает этого бытия, не подтверждает своего наличия, не может и не хочет этого делать, а следовательно, в рамках практической философии может быть приравнен к отсутствию. Строго говоря, онтический статус объекта в феноменологии ровно такой же. Но навязчивость (*Verdringlichkeit*, по Хайдеггеру) объекта настолько высока, что трудно назвать поле внешнего мира зоной лени. Онтически — это также лишь концепт и полный штиль сознания. Но материя, ответственная за навязчивость вещей и предметов, напротив, оформляет свою бессмысленность и ничтожность способом, обратным субъекту. Субъект «ленится» проявлять себя вообще и дает знать о себе именно таким образом — через недостаток, ущерб, привацию (*στέρησις*). Материя, напротив, будучи пустой концепцией, чрезвычайно навязчиво, и не имея ничего сказать, пытается замаскировать свою привативную природу, настырно вторгается в регион сознания, упорно сопротивляясь его яви, пытаясь ее погасить, рассеять и поглотить. Объект (к сожалению, наверное) совсем «ленив», однако столь же пуст и полностью лишен бытия и существования, хотя и навязчив.

«Категориальное рассмотрение», со своей стороны, именно есть, и более того, это единственное, что безусловно, очевидно, достоверно и точно есть. Изъявление экзистенциального языка полностью исчерпывает собой содержание интенционального акта, его объекта и — по траектории рефлексии — его (ленивого) субъекта. Поэтому категориальное рассмотрение представляет собой обязательно и сразу же неразлагаемую на строго отдельные части сложную структуру. Сложность этой структуры не создается на каком-то вторичном уровне, в сложности «категориального рассмотрения» состоит вся его простота и первичность. Сознание состоит из потока высказываний, оно не только не бывает пустым (без высказываний), но и простым. Среди высказываний, выражений нет какого-то первого или главного. Высказывания не строятся аналитически, они даются сразу как

¹ *Eliade M. A History of Religious Ideas: From the Stone Age to the Eleusinian Mysteries*, Chicago: The University of Chicago Press, 1978.

полное и сложное изъятие, как явь, содержащая в себе сразу все структурные моменты. Поэтому категории здесь следует понимать не дианозтически (как принято в классической «школьной» философии), но ноэтически, т. е. как условные субрегионы единого потока сознания, а не концепты, вырванные раз и навсегда из этого потока. Поэтому категории такого «категориального рассмотрения» суть экзистенциалы; они не знаки, указывающие на нечто, от них самих отличное, но моменты бытия. Категории обретаются внутри сознания, выражающего самого себя, и обитают там. Понятые таким образом категории противоположны концептам.

В другом месте¹ я уже обращал внимание на то, что сам Аристотель, вводя категории, особенно категорию количества (*ὁἷσος*), неизменно приводит такие примеры, которые указывают на деления внутри единого и цельного сущего (отсюда его холизм). Категория количества особенно показательна, так как от ее метафорического описания зависит фундаментальная философская парадигма (которую мы в «Ноомахии»² описываем как один из трех основных Логосов), предопределяющая все остальное. Количество можно понимать как четыре ноги ягненка или как четыре ягненка стада. Аристотель говорит только о первом случае, который берется как нормативный. Это значит, что количество мыслится как намеченное, но не осуществленное различие в структуре единого и живого целого. Ноги ягненка немислимы вне его самого, который представляет собой четырехное существо. Их нельзя разъять, разделить, не убив ягненка. Вместо раз-деления здесь доминирует вы-деление. Количество, таким образом, мыслится как выделение внутри целого структурных моментов, а не отдельных механических деталей, из которых это целое собирается. Если мы берем за норматив именно такое понимание количества, вместо четырех баранов мы получаем стадо баранов, которое первичнее, чем четыре барана, соединенные вместе. Стадо баранов может быть разделено на части (в отличие от ног ягненка) без уничтожения жизни его участников и может быть составлено заново. Но для холистского понимания именно стадо первично и мыслится по аналогии с ногами барана, как нечто цельное. Отсюда запрет на пересчет поголовья скота и переписи населения во многих традиционных цивилизациях³ и поверья, что от этого скот может начать вымирать, а людей постигнут болезни и моровые язвы. Такое понимание количества соответствует феноменологическому подходу, и мы вполне можем перенести эту модель на категории в целом. Любая из них — качество, время, место, отношение и т. д. — представляет собой структурный момент, экзистенциал потока сознания, а не отдельную обособленную вещь, т. е. не концепт. Категория в «категориальном рассмотрении» есть, существует, является моментом жизни и яви. В принципе, именно это и хочет сказать Брентано, анализируя знаменитый пример с *the rose-being red* или *rot-sein der Rose*. Красная роза, по Брентано, не складывается из бесцветной розы и красного цвета. Ни того ни другого не существует. Это чистые концепты, т. е. они реальны именно потому, что невозможны (реальность в собственном — философском — смысле как нечто противоположное тому, что мы понимаем под этим в обобщенной речи, а именно «нереальное» как неявленное, неналичающее и невозможное). Роза, которая существует, сразу же и первично есть «красная-роза», это

¹ Дугин А. Ноомахия. Т. 1. Три Логоса. М.: Академический проект, 2014.

² Дугин А. Ноомахия. Т. 1—5. М.: Академический проект, 2014.

³ Guénon R. Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps. P.: Gallimard, 1945.

модуляция бытия, волна, а не атом, сложенный из других составных частиц. Категория цвета прекрасно фиксируется в «красной-розе», но тут же исчезает как нечто, что есть само по себе вне «красной-розы». Это как раз феноменологическое понимание категорий и основа категориального рассмотрения.

Отсюда вытекает и другое важное понятие феноменологии — *Sachverhalt*, что означает «положение вещей». Речь идет о том, что вещь (*Sache*) никогда не явлена сама по себе, но всегда в соотношении с другими вещами и со своими внутренними узлами, структурными моментами. Вещь всегда в положении, она соположена, расположена и имеет внутренние моменты. Вещь — это узор в непрерывной ткани сознания; она всегда сложна (категориальна) и соотнесена. Среди аристотелевских категорий к этому напрямую подходит релятивность, относительность, *προς τι*, к чему. *Verhalt* — это положение и соотношение, отношение к... (*Bezug*). Вещь всегда включена в *Verhalt*, так как она не изолирована и не может быть изолирована, следовательно, ее положение и соотношение с другими вещами представляет собой не нечто добавленное к вещи, но ее саму в определенном модусе, наклонении. Исследование такой категории применительно к вещи — но не как вещи (*Sache*) + ее отношение/соположение (*Verhalt*), а как к изначально структурному моменту неразделимого целого — *Sachverhalt*, составляет сущностную особенность «категориального рассмотрения».

Акт в феноменологии

Категориальное рассмотрение структуры интенционального акта (как точное описание *Sachverhalt*) приводит в конечном счете, или, если угодно, в начальном счете, к пониманию акта как выражения или высказывания. Акт может быть разным: чистым и нечистым. Чистый акт — это категориальный акт. Категориальный акт полностью совпадает с высказыванием, сделанным на экзистенциальном (волновом) языке сознания. Но категориальный акт не один из актов, это и есть акт в своем чистом виде, акт как таковой. Акт есть высказывание: это тождество совершенно и строго на категориальном уровне, т. е. тогда, когда навязчивость материи удается устранить, а от «ленивого субъекта» отвернуться. Но любой акт, даже нечистый, тоже есть высказывание, хотя в меньшей степени, чем акт категориальный. Такой акт, затронутый зоной концептуальности (в частности, зоной объекта), есть смутное высказывание, недовысказывание, высказывание, требующее прояснения, недовысказанное высказывание. Акт есть интерпретация и выражение, но лишь там, где он остается на уровне языкового акта (т. е. в регионе категориального рассмотрения), он есть внятная интерпретация, совершенное и завершенное полноценное выражение. Слово как изъятие есть разновидность дела, не указание на него, не подготовка к нему, не сопровождение его, не апостериорная рефлексия на него. Дело есть подкатегория слова, версия языка, которая может быть собой, и тогда дело полностью сольется со словом, но может быть и не совсем собой, тогда оно представляет собой недоязык, недоречь. Чем ближе дело к слову, к речи, тем более оно есть, тем более оно дело, тем более оно категориально.

Прояснив этот момент, становится понятным отношение Хайдеггера к М. Шелеру, с которым он поддерживал интенсивный философский диалог. Шелер также находился в контексте феноменологической философии, но его интерпретация

феноменологии ставила в центре внимания именно акт. Акт, по Шелеру, есть сущность интенциональности, так как акт конституирует саму действительность. Действие делает действительность действительной — это филологически очевидно в русском языке. В (схоластической) латыни, калькой которой является русская цепочка понятий, ситуация практически тождественная — *actus, actualitas*. Очень сходное положение с латинские *facere*, делать, страдательное причастие от которого дает *factum*, факт. Действительное или фактическое (факт) отсылает, таким образом, именно к действию. Действие же очевидным образом исполняется деятелем — по крайней мере там, где есть жизнь, и уж точно там, где есть разумная жизнь. Поток сознания есть действие сознания, акт сознания, поэтому сознание действительно, фактично. Явь (в этимологии феномена) неразличимо сопрягается с актом, и высшим из актов — категориальным актом, который и есть акт интенциональный. В русской и латинской этимологиях все сошлось.

Другое дело в греческом, где *ἔργον*, «дело», «работа», у Аристотеля ведет к двум принципиальным выражениям — *ἐνέργεια*, «энергия», и *ὄργανον*, «орган», «инструмент». Действие *ἔργον*, развертывается в энергии, конституируя в ходе развертывания орган. Тогда явь есть поле органической энергии. Совершенно иной семантический набор в греческом (аристотелевском), нежели в случае латинско-славянской цепочки смыслов. Акт (действие), названный энергией и сопряженный с органом (организмом, органикой), приобретает совершенно иные грани. Энергия, в отличие от акта, не подразумевает актора (подобно тому, как действие подразумевает деятеля, *agens*). И в этом типично греческая феноменология (феноменология Первого Начала). Греческое в философском смысле первичнее латинского, и тем более славянского. Это очевидно. Следовательно, акт, действие надо понимать через энергию, а не энергию через действие. Схоластика есть надстройка над аристотелизмом, и Аристотеля в его истоковом состоянии интерпретировать через Средневековье, и тем более через метафизику Нового времени, совершенно некорректно (антинаучно). Поэтому структура интенционального акта есть именно поле энергии в ее деятельном (как органон) пред-субъектном виде. Действие означает энергию. Категориальный акт есть структурный момент сознания как энергетической яви. Прежде чем действие делается деятелем, оно делается просто. И самое чистое действие есть речь, слово — как момент экзистенциального языка, энергетическая волна. При этом говорящий идет вслед за речью (отсюда невозможность индивидуального языка), он лишь помогает речи быть высказанной, он есть орган речи. Человек есть речевой инструмент, говорящий орган. Говорит не он, говорят им. Это может быть сказано аутентично или неаутентично: в зависимости от того, как структурируется кто *Dasein*'a (*Selbst* или *das Man*). Но это уже относится к тематизации «*Sein und Zeit*».

Точно так же человек есть не делатель, но делание; не выражающий, но выражение, проявление; не интерпретатор, а интерпретация.

Категории в феноменологии Начала и феноменологии Конца

Категориальное рассмотрение есть рассмотрение структуры акта — в отрыве и от такого акта, который подтверждается условно «вовне», и от такого, который представляет собой лишь указание на акт, не имеющий подтверждения «вовне»,

например, в воспоминании или галлюцинации (Гуссерль называет это «пустым мнением», *Leermeinung*). Полный акт разворачивается сейчас, конституируя внешнюю очевидность. Пустой акт также разворачивается здесь, но конституированное им не очевидно «вовне». Оба они остаются актами и интенциональными актами, но кардинально различаются друг от друга структурой подтверждения. Категориальное рассмотрение отождествляет между собой и позитивную и привативную (в случае *Leermeinung*) формы акта, независимо от его связи с «подтверждением», обращаясь к самому акту в чистом виде. Однако это не есть рефлексия, так как внимание в «категориальном рассмотрении» обращается не на субъект (как концепт и гипотетический исток интенционального акта), но на сам акт. Категории, таким образом, оказываются стихиями акта, его модуляциями, а не свойствами субъекта или «внешнего» по отношению к сознанию мира. Категории обнаруживаются в движении сознания не в сторону осознаваемого или осознающего, но в сторону сознания, т. е. самого себя. Это очень тонкая операция. Она, с одной стороны, напоминает собственно аристотелевскую метафизику в ее изначальном состоянии, когда в центре внимания стоит явь, так называемая «аристотелевская феноменология». Такой феноменологический аристотелизм отличен и от платонизма, и от Стои, и от схоластики, и тем более от картезианской метафизики Нового времени. И в этом смысле он сближается с собственно феноменологией. Но и от нее он отличается, поскольку Аристотель, как мы видели, берет сознание как нечто нетематизированное и имплицитное в феномене-яви, а Brentano, и особенно Гуссерль, напротив, тематизируют сознание и включают феномен-явь имплицитно в него. Поэтому категории Аристотеля и близки «категориальному рассмотрению», являясь его методологической базой, и отличны от него — так как служат выявлению структуры региона сознания, а не яви как таковой. По отношению к схолистике и Новому времени нюанс в понимании природы категорий Аристотелем и феноменологами не столь значителен, так как в обоих случаях они располагаются в зоне ни субъекта, ни объекта. Но для понимания различий между философией Начала и философией Конца в структуре истории философии Хайдеггера он имеет ключевое значение.

A priori: к фундаменталь-онтологии

Последним из трех основополагающих моментов феноменологии, по Хайдеггеру, является а priori. Проблема априорности была введена Кантом, но восходит к Платону. По Платону, пишет Хайдеггер, «подлинное бытие сущего познается тогда, когда душа обращается со словом к самой себе — λόγος ψυχῆς πρὸς αὐτήν»¹. В метафизике Нового времени это толковалось как указание на субъекта, который априорно (т. е. прежде опыта) содержит в себе всю полноту знания об объекте. Полнее всего это мы видим у Беркли, но априорность Канта, хотя и более нюансированная, в целом понимается так же — через отсылку к трансцендентальному рассудку, который, в свою очередь, согласно феноменологическому анализу, располагается в регионе дианойи, т. е. субъекта как концепта. Хайдеггер подчеркивает, что у Гуссерля вопрос об а priori, т. е. об источнике до-опытного знания, мыс-

¹ Heidegger M. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. S. 100.

лится не как обозначение для отношений (вводимых рассудком), но как обозначение для бытия (*als Titel des Seins*)¹. Априорный исток знания следует искать не в области субъекта (дианозического рассудка) и не в области объекта (чувственного опыта). Здесь совсем другая геометрия.

Поле сознания для феноменологов есть поле сущего. Сущее есть сущее, явь как сознание. Это сознание не субъективно и не объективно. Регион, конституируемый им, есть регион яви, которая есть (*soviel Schein — soviel Sein*). Поиск *a priori*, того, что есть прежде яви, *uróterov, prius*, и что конституирует саму явь, есть вопрос о бытии сущего. В Новое время ответ сразу отсылает к регионам концепта — либо к концепту субъекта, либо к концепту объекта. В этом есть определенная закономерность, ведь бытие сущего (как потока сознания, яви) не может быть само сущим среди других сущих (на этом основана критика Хайдеггером того, что он называет «теологией», где Творец мыслится как высшее сущее). Но этот отсыл от сущего к концептам (имманентному субъекту или «трансцендентному» объекту) учреждает слишком поспешную геометрию, где бытие само становится концептом. Такая концептуальная априорность в понимании бытия отрывает бытие от сущего, тем самым оставляя открытым вопрос о том, почему, и главное, как сущее есть. Эйдетическое содержание сущего — субъективистски или позитивистски (реалистски, по Хайдеггеру) — обосновывается, т. е. содержание сущего через такую концептуальную геометрию априорности может быть обосновано. Но этот концепт бытия сущего не есть бытие сущего и в конечном счете есть пустой концепт. Brentano описывал его как квантор существования \exists . Согласно ему, этот квантор вводится в ходе дианозического суждения, когда логический субъект соотносит содержание интенционального акта с областью объектов и выносит приговор — есть или нет, т. е. соответствует ли интенциональный объект своему корреляту вне сознания или не соответствует. Brentano, таким образом, проблематизирует бытие как *a priori*, но полагает его вне структуры сознания, которая напрямую с ним столкнуться не может.

Хайдеггер с самого начала своей философской деятельности сосредоточен именно на этой проблеме, на вопросе о бытии сущего, *Sein des Seiendes*, что становится центром его грандиозного труда по построению новой онтологии — фундаменталь-онтологии. Поэтому *a priori* для него — главное. Тематизация *Sein* есть отличительная черта всего творчества Хайдеггера, он обращается к этому во всех своих книгах и лекционных курсах, рассматривая эту проблему с разных сторон. Но первый подход к ней мы видим именно здесь — в контексте феноменологической прелюдии. Он имеет огромное значение, так как предопределяет все последующее развитие. И более того, мы можем увидеть на этой предварительной стадии в упрощенном виде заложенные вектора дальнейшей онтологии, приобретающие на следующих этапах все большую усложненность и изысканность. Здесь же в «Прологах» структура довольно прозрачна.

Итак, вопрос об *a priori* есть вопрос о бытии сущего. В феноменологическом контексте сущее есть сознание, явленное как непосредственная явь. Это сознание не кого-то и не чего-то. Т. е. сознание первичнее его носителя и его предмета. Оно

¹ Heidegger M. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. S. 101.

есть явь, сущее. Сознание может быть обращено от себя, за свои пределы. Это конституирует две концептуальные зоны — область субъекта и область объекта, соотносимые апостериорно между собой через дианоэтические протоколы рассудка. Сознание может быть обращено к описанию себя, и это и есть исследование интенциональных актов и «категориальное рассмотрение», т. е. два первых момента феноменологии. Здесь все оканчивается корректной дескрипцией и составляет приоритетное поле классической феноменологии. Но вопрос об *a priori* есть обращение потока сознания вспять, к тому, что лежит в его основе, что делает его собой и что приводит его к явленности. По Хайдеггеру, это вопрос ставит Парменид, и он отсылает нас к области истины (ἀλήθεια). При этом феноменология заведомо отвергает концептуальное решение априорности — через субъект или объект и настаивает на том, чтобы бытие сущее искало только с помощью присущих ему ноэтических процедур. Иными словами, вопрос о бытии должен ставиться сущим в самом себе, он есть экзистенциальный вопрос, который, в свою очередь, есть, т. е. является сущим в себе. Если вопрос об *a priori* будет поставлен сущим (сознанием) внутри региона сознания, а не вне его, он конституирует особую сферу философии. Позднее Хайдеггер назовет это фундаменталь-онтологией, т. е. построением онтологии внутри самой онтики, живой онтологии, по ту сторону метафизики — субъективистской или позитивистской. Здесь уже полностью намечены контуры Dasein'a — мыслящей яви и его экзистенциалов, которые могут быть поняты всегда на двух уровнях — начальном дескриптивном и глубинном, фундаменталь-онтологическом. Вопрос о бытии сущего в рамках феноменологии должен ставиться сущим внутри сущего методами сущего, и не отрываясь от сущего. Это — кульминация феноменологии и момент перехода от феноменологии к хайдеггеризму: прелиминарная и совершенно необходимая феноменологическая дескрипция готовит поле для новой онтологии, которая — так же как и феноменология в целом — резонирует с проблематикой философии Первого Начала (отсюда такое внимание Хайдеггера к Пармениду, Гераклиту, Анаксимандру, а также к Аристотелю), с одной стороны, а с другой стороны, в структуре философии Конца и возможного перехода к Другому Началу существенно отличается от нее, так как имеет за плечами грандиозный и негативный опыт классической метафизики, которая, концептуализировав бытие, привела к его полной и окончательной утрате, что и воплощено в современном европейском нигилизме. Утрата бытия есть закономерный результат его концептуализации, т. е. постановки проблемы априорности не внутри сущего, как у греков, но вне его. Вся история философии, выстраиваемая Хайдеггером, есть розыск истории этого смещения, корни которого он имплицитно находит в платонизме (учение об идеях дублирует сущее как явление вторым сущим, что, по Хайдеггеру, не могло не привести в конце концов к забвению о бытии сущего), а эксплицитным расцветом чего является Декарт, Кант и вся философия Нового времени вообще. Концом философии является гегелевская диалектика и Ницше, где сущность классической метафизики эксплицируется в окончательной форме — в концептуализации истории Гегелем и в обнаруженном Ницше нигилизме современной Европы. Нигилизм есть не просто следствие забвения бытия. Это в то же время и своеобразное, искаженное напоминание о том, что бытие не есть сущее, и сама возможность

забыть о нем есть указание на то, что оно есть ничто — ничто из сущего. Однако забвение о бытии чревато. Не будучи ничем из сущего, оно есть именно то, что делает сущее сущим, следовательно, если окончательно вынести его за регион сущего, сущее перестанет быть, т. е. перестанет быть сущим. Нигилизм, к которому мы приходим, вначале концептуализировав бытие, а затем, закономерно забыв о нем, есть напоминание сущему о том, что оно без бытия не может оставаться сущим и само исчезает, становясь несущим. В этом нигилистическом поле Хайдеггер и ставит вопрос об *a priori* с позиции самого сущего. И это становится главной темой всей его философии. Вопрос о бытии сущего давно никто не ставит, исходя из самого сущего. И либо не ставит вообще, либо ограничивается концептуальными регионами, выводя сущее то из субъекта, то из объекта, что представляет собой две поспешные и феноменологически не обоснованные химеры, две иллюзии, основанные на некорректной дескрипции яви сознания или на игнорировании такой дескрипции вообще. Соответственно, исследования интенциональности и категориального рассмотрения не только готовят поле для должной постановки вопроса о бытии сущего, но и формируют инструментарий корректного философствования, необходимый как методологическое основание для построения фундаменталь-онтологии.

Развитие *a priori* дано в вопросе об основании и емко раскрыто в работе «Метафизические начальные основания логики, исходя из Лейбница» в 26-м томе его Полного собрания сочинений (*Gesamtausgabe*)¹.

Феноменологическая прелюдия в диахроническом и синхроническом контексте хайдеггерианства

Феноменологическая прелюдия к «*Sein und Zeit*» может, в свою очередь, уточняться и нюансироваться в еще большем приближении, но это будет плодотворно лишь в той мере, в которой нам удастся удерживать всю структуру философии Хайдеггера, так как в противном случае мы рискуем утратить основную нить и раствориться в деталях, нюансируя и детализируя *ad infinitum*. По этой причине мы полагаем возможным завершить на этом наши наброски раннего Хайдеггера, планомернодвигающегося к своему главному труду и к последующему осмыслению и автоинтерпретации того фундаментального шага, который философ совершил, написав «*Sein und Zeit*».

Творчество Хайдеггера следует рассматривать только как единое целое, где каждый элемент структурно связан со всеми остальными, причем по ту сторону хронологической последовательности: в самом раннем Хайдеггере можно найти моменты, созвучные тому или иному месту или теме в работах среднего и позднего периода, и наоборот. Философия Хайдеггера есть вращение вокруг главного, что он и сам много раз подчеркивал, как единственный продуктивный сценарий познания. Следовательно, диахроническое прочтение Хайдеггера, вполне приемлемое в своих границах, должно дублироваться синхроническим, где подчас по одной и той же точке мысль философа проходится по несколько раз

¹ *Heidegger M.* Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978.

без видимого развития, но высвечивая всякий раз новые грани того или иного философского топоса.

В целом же феноменологическая прелюдия к «Sein und Zeit» представляет собой целый мир внутри хайдеггерианства, со своими закономерностями и перекрестными соответствиями, что требует учета при изучении Хайдеггера в целом и дает нам определенные ключи к более правильному постижению его философского послания.

Глава 4. Intenfor

Отсутствие фигуры Intenfor'a в феноменологии и его возможные причины

В феноменологии подробно и досконально изучена пара: интенциональный акт / объект интенционального акта или аналогичная пара *intentio/intentum*, *vóησις / νόημα*. В этом вся суть феноменологии: содержание объекта мыслится имманентным процессу мышления (интенциональность), всякое мышление есть мышление о чем-то, и это «что-то» конституируется интенциональным актом по его внутренней ингерентной логике. Соотношение самого акта с его финальным результатом — *intentum/vóημα* — составляет основное содержание всей школы во всех ее изводах — от чисто философского до прикладного — в социологии, психологии, этнологии, антропологии, истории, политологии и т. д.

Объект интенционального акта, *vóημα*, есть никогда не атом, но горизонт, что иллюстрируется в знаменитой формуле Brentano — *rose-being-red*, вместо *red rose*. Т. е. *vóημα* есть область, всегда единая (на нее-то и направлена интенция) и всегда сложная, так как ничто в этой области (горизонте) невозможно необратимо оторвать от контекста, онтического ландшафта. Соответственно, *vóημα* есть единое-многое. Сам интенциональный акт не только единит содержание области, на которую направлено внимание, но и дифференцирует ее содержимое. Поэтому мышление как *vóησις* есть одновременно *σύνθεσις* и *διαίρεσις*, сочетание и различение, но сочетание без слияния, а различение без разрыва. В результате *vóημα* есть одновременно *σύνθεμα* (как результат синтеза) и *διαίρεμα* (как результат диайрезиса).

Главное, к чему ведет феноменология, — это полный демонтаж концептов, т. е. таких знаков, которые не обладают онтическим содержанием, не являются сами сознанием, его моментами, а лишь указывают на сознание, будучи меонтологическими единицами, пустыми множествами. Основой любых концептов выступают два главных — концепт субъекта и концепт объекта, а все остальные служат их производными. Субъект как концепт есть дух, эго, «я» в метафизике Нового времени, а объект как концепт — реальность, объективный мир, действительность, материальность. Оба базовых концепта суть проекции сознания как интенционального акта и конституируются в ходе такого интенционального акта. К ним и применяется феноменологическая редукция, операция *ἐποχή*, вынесения за скобки.

Самое главное в феноменологии — точная дескрипция построения интенционального объекта в интенциональном акте и категориальное рассмотрение самого этого процесса, в ходе чего мышление мыслит о том, как мыслит. Все эти процедуры до совершенства отточены в классической феноменологии, а в хайдеггеровской *Dasein*-философии достигают высшей кульминации, переводящей всю проблематику на новый методологический уровень.

Однако если не спешить переходить к *Dasein*-философии, а еще некоторое время оставаться в рамках классической феноменологии (Гуссерля) и раннего

Хайдеггера, можно поставить вопрос о том, почему параллельно тщательному осмыслению процесса конституирования *vôñra* (феноменологический аналог объекта, только внутри сознания) не ведется аналогичная дескрипция процесса конституирования симметричного феноменологического аналога субъекта? Т. е. *intensor'a*? Объяснения могут быть разные: в первую очередь сама интенциональность, *intentio*, может мыслиться как субъект или нечто субъективное; либо Гуссерль, аналогично Декарту, но на ином витке, постулирует «трансцендентальное эго» как своего рода абстрактный концепт, необходимый чисто логически для ответа: откуда сознание (интенциональность)? Декарт не сомневается в субъекте, и эта несомненность подводит его к гипотезе Бога как необходимого «откуда»? Гуссерль сомневается в субъекте, но не сомневается в сознании, что подводит его к гипотезе субъекта — ведь сознание должно иметь свой исток. В этом состоит коллизия Гуссерля с Хайдеггером, полагавшим, что подобный ход лишает феноменологию всей ее остроты и онтической корректности, переводя глубинную проблему в разряд упрощенных решений, против которых сам же Гуссерль неустанно боролся. Но в любом случае эта возможность поставить вопрос о структуре *intensor'a* в прямой параллели со структурой *intendum'a* сама собой напрашивается исходя из всего массива феноменологии. Попробуем наметить пути, по которым это можно осуществить, намеренно абстрагируясь от дальнейших разработок этой темы у Хайдеггера, напрямую ставившего вопрос о «кто?» *Dasein'a* (в аутентичном режиме *Selbst*, в неаутентичном — *das Man*) и связывавшего эту тематизацию с проблемой времени. Однако *Dasein*-философию вполне можно иметь в виду как подсказку, к которой следует прибегать, если наши самостоятельные поиски заведут нас в тупик.

Демонтаж субъекта как концепта

Итак, *intensor*. Первое, что следует сделать, расчищая пространство для его корректной феноменологической дескрипции, — это демонтировать концепт субъекта. Субъект в концептуальном смысле есть пустое множество, его не существует и он не относится к полю сознания. Деструкция субъекта Нового времени детально проведена у раннего Хайдеггера, показавшего этапы его возникновения из латинской схоластики, куда она пришла вместе с латинизацией и христианизацией Аристотеля и его *ψωοκείμενον*. Субъект Нового времени есть меонтологический концепт, так как сознание есть поток, а любой концепт предполагает неизменность. Концепт субъекта предполагает такую неизменность, которая была бы априорной сознанию, т. е. это концепт концептов. И чем более концепт концептуален, тем более он пуст и меонтологичен. Поэтому для привлечения объяснения и обоснования единства интенционального акта он совершенно не пригоден. В этом смысле деструкция субъекта идет строго параллельно деструкции объекта — как чего-то внеположного интенциональному акту, чему Гуссерль уделяет основное внимание и тщательно исследует все аспекты этой редукции. Поэтому *intensor* должен мыслиться как нечто ингерентное интенциональному акту, как его момент, но при этом расположенный на противоположном полюсе от объекта интенционального акта. Как *intendum* есть структурный момент *intentio* (как процесса), так и *intensor* есть структурный момент *intention* (как процесса),

но противоположный *intentum*'у. В этом их сходство. На первый взгляд может показаться, что *intentor* есть то, что обосновывает единство интенционального акта (чего не может осуществить онтически пустой концептуальный субъект). Но если бы это было так, то он особенно не был бы нужен, ведь сам интенциональный акт, *intentio*, вполне достаточен для этого (вероятно, по этой причине *intentor* феноменологи и не вводили). *Intentum* есть единое-многое (*σύνθετα/διάφερα*), поле, горизонт, то, что лежит в самом устье потока сознания. По аналогии *intentor* мыслится как исток потока сознания, т. е. единое—многое, единство *σύνθεσις* и *διάφρασις* в их корнях (*radix, ρίζα*). Отчасти это так: подобная зеркальная симметрия выразительна и нам весьма пригодится. Но в отличие от концепта никакого чистого единого мы онтически помыслить не можем, так как это выходит за пределы интенциональности, поэтому баланс многого и единого, соединенного (соединяющего) и разделенного (разделяющего) в обоих случаях (*intentum — intentor*) сохраняется, различаясь качественно, а не количественно. Не то, чтобы в объекте интенционального акта преобладает множественность, а в субъекте интенционального акта — единство. И там и там присутствует и то и то, но различным образом. Если следовать за Кантом, то объекту соответствует пространство, а субъекту — время. Это мы снова встретим у Хайдеггера, который полагает, что время (*Zeit*) есть сущность (*Wesen*) человека. Действительно, в области *νόησις* множественность и единство выступают как регион, горизонт, т. е. топос, место, *da* (у Хайдеггера), нечто пространственное (хотя и в особом интенциональном смысле горизонт, регион — это интенциональное пространство, зона сознания). Субъекту интенционального акта отводится пространственность точки, и единство и множество могут воплощаться лишь в иной координате — временной. Так будет двигаться мысль Хайдеггера в «Прологоменах к истории понятия времени»¹ и «*Sein und Zeit*»². Но это пока можно отложить, обратив внимание на более прямые закономерности. Главное же, с чего следует начать, — это констатация, что *intentor* не *πρότερον* *intentum*'а, а их обратная симметрия качественная и неразрывно связана с самим процессом интенциональности как таковой (*intentio*), моментами которой является и то и другое.

Леммы интенциональности

Интенциональность основана на леммах. Первая лемма: мышление есть всегда мышление о чем-то; сознание есть всегда сознание чего-то. Вторая лемма: сознание несет в самом себе содержание того, что оно осознает, т. е. сознание осознает само себя, и никогда не другое. Третья лемма: все, что есть, есть сознание. Четвертая лемма: сознание есть поток, т. е. жизнь. Пятая лемма: интенциональность всегда направлена «от... к...», и эта разность потенциалов образует заботу (*cura, Sorge*, по Хайдеггеру). Этими леммами регулируются отношения интенционального акта с объектом интенционального акта, т. е. отношения *intentio* с *intentum*'ом, *νόησις* с *νόημα*.

¹ *Heidegger M. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes. Gesamtausgabe B. 20.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979.

² *Heidegger M. Sein und Zeit* (1927). Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.

Мы можем сформулировать сходные леммы для субъекта интенционального акта, т. е. для *intenitor'a*.

Первая лемма *intenitor'a*: мышление есть всегда мышление кого-то; сознание есть сознание кого-то. Вторая лемма *intenitor'a*: сознание само конституирует сознающего в самом процессе сознания. Третья лемма *intenitor'a*: сознающий есть в той степени, в какой он сознает. Четвертая лемма *intenitor'a*: интенциональный субъект располагается в окрестностях истока потока сознания. Пятая лемма *intenitor'a*: *intenitor* есть «от...» потока сознания, т. е. того, кто озабочен (обнаруживаясь в процессе озабоченности).

Так мы получаем в интенциональности два полярных структурных момента: *intenitor* («от...» потока) и *intendum* («к...» потока). Оба они есть поток, а не до него и не после него; оба они внутри, т. е. интенциональны. Оба конституируются в самом процессе потока. Оба находятся в прямой корреляции друг с другом: наблюдатель зависит от наблюдаемого в той же мере, в какой наблюдаемое от наблюдателя, а параметры наблюдателя и наблюдаемого определяются структурой наблюдения. Сознающий появляется в процессе сознания. Но сознание есть всегда сознание чего-то. Таким образом, сознающий всегда есть сознающий что-то, и как сознающий что-то он уникален сознанием именно этого что-то, а не какого-то другого что-то. Поэтому сознающий *это* связан с *этим* интенциональностью, а сознающий *другое* связан с *другим* тоже интенциональностью. Субъект интенционального акта столь же вариативен, как и объект интенционального акта. Таким образом, мы приходим к тому, что эмпирическое «я» является множественным и ситуативным, а не постоянным. Интенциональные акты имеют разную масштабность, следовательно, и интенциональные субъекты могут быть длительными и обширными, а могут быть мгновенными и узкими. Более того, *вопра* всегда есть поле, регион, горизонт, что предполагает ее сложность. И *intenitor* тоже есть поле, регион и горизонт, но принципиально иной, основанный на иной геометрии (по Хайдеггеру, на геометрии времени). В регионе *intendum'a* могут накладываться различные содержания интенциональных актов, заимствуемые из разных областей. Все они образуют конкретный *Sachverhalt*, содержательную структуру. И *intenitor'u* присуще участие в *Sachverhalt*, т. е. в его поле (пусть темпоральном) регионы могут накладываться друг на друга (прошлое проникать в будущее, и наоборот), образуя интенциональных субъектов разных размерностей.

Intenitor и амнезия: появление лесного

Чтобы составить себе представление о чистом *intenitor'e*, представим себе человека, страдающего амнезией и обнаружившего себя внезапно идущим по лесу. Амнезия нужна нам для максимального сужения региона интенционального субъекта. Человек воспринимает хождение по лесу как вспышку. В первый момент это движение сознания по лесу, поток, чистый интенциональный акт. В этом акте есть лес, есть движение и есть дедуцируемый из факта конкретного сознания (из сознания леса как региона *intendum'a*) субъект: отчаянная попытка восстановить это заставляет его построить первую гипотезу: «он как-то связан с лесом, с этим лесом». Он мыслит о себе как о лесном, он находится (находит себя) в лесу. Это не может быть случайным. Если память не возвращается, он на определенный, пусть

чрезвычайно короткий срок остается *лесным*. В культурном поле это дает нам лесника. В фольклорном — лешего (от слова «лес»). Это ключ к мифологии: хозяин леса, леший есть *intentor* леса как региона сознания. Это человек, не помнящий — пусть на момент — ничего, кроме того, что он пребывает в лесу. И если все остальные регионы субъекта выключены, он конституирует себя как субъекта леса, как «я» леса. Таким образом, обосновывается «дух места», *genius loci* (*duende* Г. Лорки) как мифологическое имя для *intentor*'а.

Музыка леса: содержание чистого настоящего

Intentor связан с настоящим. В чистом виде это только настоящее измерение времени интенционального «субъекта», как прямой коррелят того ноэтического ландшафта, который конституируется интенциональным актом (карта области интенционального объекта). Поэтому при изменении внимания потока сознания, его обращенности «к...» меняется и структура *intentor*'а. Сам интенциональный акт можно представить себе как стрелку, закрепленную в центре и подвижно меняющую ориентацию. На конце стрелки содержится ноэтическое поле, предопределяющее то, что мы воспринимаем как «внешний мир». Движение стрелки вокруг оси открывает новые и новые горизонты, а старые гаснут. В такой картине мы видим полюс интенционального акта (он неизменен), единство структуры этого акта (стрелка) и интенциональный объект, «конец стрелки». Из такой метафоры можно было бы заключить, что интенциональный «субъект» есть неподвижный полюс, «трансцендентальное эго». Но внимательное рассмотрение фигуры *intentor*'а показывает, что это не так. Чтобы составить о нем полное представление, надо продлить эту стрелку — как стрелку компаса — в направлении, обратном тому, где находится ее указующее окончание. А неподвижный полюс, в таком случае, окажется посередине стрелки, как точка вращения. *Intentor* есть не эта фиксированная точка, но конец стрелки, прямо противоположный тому ее краю, где мы поместили объект интенционального акта. Если стрелка указывает на юг, то юг будет *vóñça*, горизонтом, полем интенционального объекта, а *intentor* — севером, вторым концом, но столь же зависящим от обращенности интенционального акта, как и его объект (*intentum*). Это очень важно: мгновенный субъект интенционального акта конституируется одновременно с объектом интенционального акта. Созерцающий учреждается вместе с созерцаемым, и изменение объекта созерцания приводит к изменению субъекта созерцания. Разные картины созерцаются разными зрителями. Но точно так же можно сказать, что разные зрители созерцают разные картины. И то и то верно, но зависит это не от картины и не от зрителя, но от структуры созерцания, которая и предопределяет содержание обоих — картины и зрителя, причем в строгой симметрии. То, откуда река течет, зависит от того, куда она течет, точно так же, как и обратное. Но это определяется не истоком и не устьем, а самой структурой течения, *рекой как таковой*, где исток и устье являются лишь ее структурными моментами.

Именно поэтому временная структура *intentor*'а может быть только в области настоящего. *Intentor* есть только и исключительно в настоящем. Но настоящий момент не может иметь содержания, так как содержание требует большей определенности, что и делает необходимым прошлое и будущее. Однако это верно лишь

в том случае, если мы настаиваем на автономности субъекта. В случае концептуального субъекта это очевидно и не требует пояснения. А в случае феноменологического, эмпирического эго это анализируется Гуссерлем через метафору времени как музыки, а Хайдеггером через три экстаза времени, онтологически движущегося из будущего в прошлое. Intenor же должен пониматься вне концепта субъекта (это само собой разумеется), но также и вне конститутивности временных моментов, спроецированных (любым образом) на настоящее из прошлого и будущего. Intenor не имеет темпорального содержания, и в этом смысле он субъектно пуст (как человек, страдающий полной амнезией) — он ничего не помнит и, соответственно, ничего не может спланировать в будущем, это для него две бездны. Если мы признаем онтологическую автономию (пусть относительную) такого субъекта, в настоящем он разорвется под бременем пустоты. Так Гуссерль показывал, что одна отдельная нота представляет собой именно ноту только в том случае, если ей предшествует другая и другая за ней следует. Это делает ноту нотой, в противном случае — это шум. Присутствие становится осмысленным, если ему нечто предшествует и нечто последует. Если ничего не предшествует и нечего не последует, то нельзя о нем сказать, что оно присутствует. Но это так только при условии, что мы считаем субъекта наделенным бытием. В случае субъекта как концепта такой анализ приведет к доказательству его несуществования, меонтологичности. В случае феноменологического эмпирического «субъекта» (кто? Dasein'a) заставит строить онтологию времени (случай Хайдеггера). Intenor же есть нечто иное. Отсутствие прошлого и будущего, выхолащивающее из «субъекта» всякое содержание, в данном случае не ведет к его упразднению. Но содержание такой интенциональный субъект получает радикально иным способом — не из себя, а из интенционального акта, как полярное отражение объекта интенционального акта. Мы имеем здесь нечто аналогичное «Феноменологии духа» Гегеля с той лишь разницей, что она целиком построена на концептах, а мы же строим все строго в регионе сознания, запрещая любые попытки концептуализации, перехода к концептуальному мышлению. Intenor есть интенциональный субъект, содержание которого определяется коррелятивно строго и уникально соответствующему ему интенциональному объекту. Обнаружив себя в лесу, человек, страдающий амнезией, не имеет темпорального содержания, не есть нота в мелодии субъекта, но он не есть и чистый шум. Он воплощает в себе пространственную мелодию леса, аккорд, гармонию, пьесу, написанную по законам пространства и синхронизма. Поэтому присутствующее в лесу сознание конституирует лесного или лесника вместе с лесом и вместе с данным конкретным лесом. У такого лесного или абсолютного лесника нет истории, т. е. прошлого и будущего. Он есть мыслящее присутствие здесь и сейчас, причем присутствие содержательное, так как содержит в себе лес, как *vóvna*. Intenor и есть настоящий *radix* субъекта, который на самом деле эмпирически примордиален. Память (прошлое) и проект (будущее) следует мыслить не как априорные условия субъектности, но как модальности особых интенциональных актов, обращенных в условные сферы за пределом настоящего (*Leermeinung* Гуссерля). Эти условные сферы строго интенциональны, т. е. здесь и сейчас, а их содержание формируется строго по тем же правилам, что содержание настоящего «подтвержденного», точнее, «подтверж-

даемого в данный момент» восприятия. Будущее и прошлое конституируются интенционально. А значит, снова мы имеем дело со стрелкой интенциональности (*intentio*) и ее двумя полюсами (севером и югом). Горизонт прошлого (будущего) образует карту *intentum*'а (восстанавливаемого, предполагаемого, желаемого), и вместе с этой картой образуются соответствующие корреляты эго — «прошлой» («будущей»). Мелодией все это становится лишь благодаря непрерывности сознания, а не непрерывности объекта или субъекта. Музыка будущего или симфония прошлого черпают свое содержание из аккорда чистого настоящего, в котором выражается голос нозтического пространства, интенционального ландшафта, в котором субъект как *intentor* не просто оживает, но и делается осмысленным (осмысляющим).

Intentor как философская парадигма и ее дисциплинарные версии

Введение *intentor*'а вполне может служить общей парадигмой для целого ряда дисциплин, где легко отыскать его прямые аналоги: в социологии — это статусы и роли; в психоанализе — эго, конституируемое сложной работой бессознательного; в религиоведении и аскетике — личность; в антропологии — До Камо (М. Леенгард) и «персона», как ее понимал М. Мосс.

Хайдеггер в «Основных понятиях метафизики»¹ анализирует феноменологию одержимости. *Intentor* есть принципиальная фигура одержавшего. При этом одержимость имеет разные размерности: она может длиться определенный срок, может быть хронической или спорадической. Самое главное — источником одержимости могут быть различные *intentor*'ы (отсюда ответ бесноватого на вопрос Христа о том, сколько бесов у него внутри — «легион»). Множественность субъектов есть прямое следствие множественности интенциональных актов. У каждого интенционального акта потенциально есть свой *intentor*. Но так как интенциональные акты бывают сходными, конституируя сходные *intentum*'ы, точно так же могут быть сходными и интенциональные субъекты, создавая иллюзию постоянства эго или, по меньшей мере, его рекурсивности (редундантности, по Ж. Дюрану²). В любом случае, во время сна напряжение, требующееся для сохранения (фиктивного) ощущения единства эго, спадает, и игра «одержавших» формирует конstellации плюральных субъектов сновидений.

Социология расшифровывает человека как набор статусов и ролей, содержание которых полностью определяется социумом. Если продолжать параллели с одержимостью, видно, что статус и роль являются в этом случае «одержавшими». Связность и цельность личности сохраняется в силу устойчивости социальных институтов. Стоит их поколебать, начнет рассыпаться и личность. Это ясно видно в профессии. Инженер, крестьянин или кузнец одержимы своей функцией, которая дает им их содержание. Выращивание хлеба, разведение скота, конструирование аппаратов иликовка железа конституируют крестьянина, скотовода, конструктора и кузнеца в абсолютной степени. Отсюда само слово «призвание», *vocation*.

¹ *Heidegger M. Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Eisamkeit. GA 29/30. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.*

² *Durand G. Les Structures anthropologiques de l'imaginaire. P.: Borda, 1969.*

Даймон издает призывный зов, подчиняя себе сознание. На самом деле, зов исходит не из даймона, якобы первичного по отношению к факту одержимости, он рождается из нее самой, внутри нее. Социальная роль есть институционализированная форма одержимости.

Еще яснее intentor проступает в психоанализе. Работа подсознания, es, id, конституирует множество импульсов, которые поднимаются к зоне мышления. Там эти импульсы проходят цензуру, прорываются, переоформляются, отбрасываются, вытесняются, эвфемизируются, сублимируются и т. д., пока наконец не становятся четкими установками рационального мышления и индивидуальной воли. Но их природа уходит в темные зоны бессознательного, которое и становится структурой одержимости. По Фрейду, человек именно одержим бессознательным, что и картографирует в детском возрасте всю структуру субъекта. Лакан доводит дескрипцию этой структуры до самых тщательно прорисованных деталей. Л. Фробениус рассматривает момент одержимости (Ergriffenheit) как первую фазу формирования культуры (пайдеумы). Одержимость — это и есть сама интенциональность, порождающая как объект одержимости, так и ее субъект (одержажшего). В этом анализе концепт предстает как предел одержимости, как одержимость в степени, ведь пока субъект остается интенциональным (собственно, intentor), он не оторван от сознания и его первичность обратима (как в сновидении, где любая траектория плюральна и реверсивна). Становясь концептом, субъект (равно как и объект) превращается в нечто «вечное», «неподвижное», не зависящее от потока сознания, и тем самым, потенциал его одержажшего могущества возрастает по экспоненте до бесконечности. Одержимость психически больного человека относительна, тогда как одержимость психически здорового абсолютна. Первый лишь спит, второй мертв.

Онтология intentor'a в структуре мифа

Можно вспомнить русские предания о происхождении земных духов. Ранее они были небесными ангелами, но пали вместе с сатаной, и то место (da, регион, горизонт), куда они рухнули, предопределило их «новую» идентичность — упавшие в воду стали водяными, в лес — лешими, в дом — домовыми, в баню — банными, в овин — овинными и т. д. Эти «духи» суть intentor'ы, вспышки локализованного в конкретном ландшафте чистого сознания. Это позволяет нам лучше понять онтический статус мифа, о чем писал М. Элиаде.

Миф есть интенциональный акт, воспроизводящий в ходе своего развертывания (нарратива) свое поле и своих персонажей, связанных именно с данным полем. Наборы мифических фигур и вариации мифических пространств строго ограничены, что подробно изучалось В. Проппом и А. Греймасом. Полный набор составляет все версии интенциональности, порождающей пары inventor/intentum в соответствии со структурой каждого конкретного типа интенционального акта. Поэтому герои мифов более действительны, чем сами люди, чья интенциональная структура более смазана и тускла. Герой мифа и есть intentor, т. е. тот, кем человек становится тогда, когда живет наиболее интенсивно и пронзительно. Точно так же реализация профессии: самый лучший кузнец есть такой кузнец, в котором кузнец абсолютизирован в ущерб иным возможным фигурам, т. е. тот, кто на-

столько одержим кузнечным ремеслом, что представляет его самого, архетип кузнеца — самого Гефеста¹.

Обобщение *intentor'a* в мифологии можно распознать в фигуре эллинского бога Пана. Он есть дух леса, а также любого дикого места именно потому, что представляет собой *intentor'a* чистой жизни, свободной от социальных институтов и цензурирующих практик пайдеи. Пан присутствует везде, где стихия жизни (интенциональность) пребывает в первозданном — чисто ноэтическом, не дианэтическом — виде. Пан главный феноменолог в контексте мифологии; он воплощает в себе максимально широкий горизонт чисто интенционального субъекта. Только одна фигура той же природы является еще более абсолютной в этом же полюсе интенциональности — это бог Дионис, включающий Пана в свою свиту. Чем бы живой мыслящий человек ни был одержим, в конечном счете он одержим именно Дионисом.

Производящий «бог» — не вос-произведение «бога»

Стоит уточнить структуру формирования содержания *intentor'a* в мифе. Мирча Элиаде подчеркивает действительность мифа и его содержания, но объясняет эту действительность через воспроизведение. Он пишет: «Проживание мифа предполагает наличие истинно «религиозного» опыта, поскольку он отличается от обычного опыта, от опыта каждодневной жизни. Религиозный характер этого опыта есть следствие того факта, что актуализируются легендарные события, события возвышенного характера и наполненные чрезвычайной значимостью. Мы как бы заново присутствуем при творческих актах сверхъестественных существ. Мы покидаем мир обыденности и проникаем в мир преображенный, заново возникший, пронизанный невидимым присутствием сверхъестественных существ. Речь идет не о коллективном воссоздании в памяти мифических событий, но об их воспроизведении. Мы ощущаем личное присутствие персонажей мифа и становимся их современниками. Это предполагает существование не в хронологическом времени, а в первоначальной эпохе, когда события произошли впервые. Именно поэтому можно говорить о временном пространстве мифа, заряженном энергией. Это необычайное, «сакральное» время, когда обнаруживаются явления новые, полные мощи и значимости. Переживать заново это время, воспроизводить его как можно чаще, заново присутствовать на спектакле божественных творений, вновь узреть сверхъестественные существа и воспринять их урок творчества — такое желание просматривается во всех ритуальных воспроизведениях мифов. Вообще мифы показывают, что мироздание, человек и жизнь имеют сверхъестественное происхождение и сверхъестественную историю, и что эта история значима, обладает большой ценностью и является образцом для подражания»².

Но такое пояснение, совершенно верное в смысле подчеркивания ткани мифа как действенного присутствия, все же относит его структуре прошлого, *in illo tempore*, «во время оно», где помещаются сакральные архетипы, которые пробуждаются, реактивируются в ходе обряда. Иными словами, содержание мифоло-

¹ Элиаде М. Кузнецы и алхимики // Элиаде М. Азиатская алхимия. М.: Янус-К, 1998. С. 140–269.

² Элиаде М. Аспекты мифа. М.: Инвест-ППП, 1995. С. 37.

гического персонажа берется из прошлого и проецируется на настоящее (это и есть вос-производство мифа). Чтобы это было возможным, у прошлого — мифическо-го — должна быть самостоятельная онтология. Она привлекается для решения актуального вызова, но содержится в прошлом (приблизительно так Гуссерль понимает музыку субъекта).

В другом месте Элиаде говорит об этом еще более прямо: «В мифе излагается некая священная история, первое событие, которое произошло в начале времен и персонажами которого были боги или герои-цивилизаторы. Вот почему в мифе закрепляется абсолютная истина. Вот почему, повествуя о том, как произошла та или иная реалья, миф дает образцовую модель не одних только ритуалов, но и любых других важных сторон человеческой жизни: питания, отношений между полами, труда, обучения... А когда образцы даны, человек в своих каждодневных поступках подражает богам, повторяет их жесты. Я не раз приводил пример одного племени из Новой Гвинеи: в их единственном мифе заключены образцы всех действий, связанных с мореходством, от строительства судна и сопровождающих его табу на половые сношения до приемов рыбной ловли и до навигационных маршрутов. Рыбак, прибегая к ритуальному жесту, не просит помощи у Бога — он подражает Богу, уподобляя себя ему... Тут надо еще уяснить экзистенциальную ценность мифа. Миф отводит от человека страх, дает ему чувство безопасности. Полинезиец, который рискует жизнью в океане, ничего не боится: он уверен, что, если в точности будет повторять действия своего предка или бога, удача естественно ему обеспечена. Эта вера — из числа тех сил, которые действительно дали человеку выжить...»¹

Ключевые для нас слова — «Рыбак, прибегая к ритуальному жесту, не просит помощи у Бога — он подражает Богу, уподобляя себя ему...». Здесь мы видим как раз то воспроизводство «бога», к которому Элиаде сводит объяснение действенности мифа. Из этого можно заключить, что есть предание, относящееся к прошлому, в котором конституируется архетипический ландшафт (для племен Новой Гвинеи — море), и «бог», «первопредок», как субъект мифа об основаниях. В наше время рыбак, находясь в море, снимает ужас перед стихией через восстановление архитектуры мифа, его ландшафта (море вокруг него, здесь и сейчас), становится морем инициатических сказаний и его субъекта (сам он становится «богом», «первопредком»). Так он побеждает страх и обосновывает самого себя в своем акте. Но для того чтобы это осуществилось, необходим массив архетипического прошлого, переданный через пайдеума (культуру, образование, инициацию и т. д.). А откуда берется в таком случае первоопыт, Первожест, который позднее, превращается в архетип и воспроизводится в спасительном обряде, разгоняющем ужас?

Феноменология, примененная к мифологии, настаивает на реконструкции этих примордиальных условий Первожеста, которые не вос-производятся, а производятся, конституируются в ходе интенционального акта. Прежде чем рассказ о Пане (мельче — сатире, фавне; крупнее — Дионисе) мог бы способствовать решению экзистенциальных вопросов (быть воспроизведенными), *необходим сам Пан*, Пан как явление, как феномен. Чтобы излечить от ужаса, этот ужас надо внушить.

¹ Элиаде М. Испытание лабиринтом // Иностранная литература. 1999. № 4.

Вот тут-то мы подходим к феноменологической интерпретации мифа через *intentor*¹. Обратимся к рыбаку Новой Гвинеи, плывущему на относительно хрупкой лодке в океане, где постепенно назревает шторм. Ландшафт довольно однородный, т. е. *intentum* тяготеет к относительной простоте водного пространства. Конечно, море как феномен, включает в себя и волны, и глубину, и рыб, и ветер, и небо, и светила, и саму лодку с меланезийским рыбаком. И вот этот ландшафт, совокупно конституируемый как «море» (всегда следует внимательно относиться к тому, что под «морем» понимается в той или иной культуре), начинает постепенно пронизываться ужасом. Обостряется структура интенционального акта: ужас перед штормом не испытывают ни вода, ни рыбы, ни птицы, ни небо. Только сознание, которое и начинает в этот момент жестче различать само себя, свои структуры. Интенциональный акт поражается своей мощи создать ужасающее его самого море, море как мир. Ужас переживания собственного могущества превращает стихию в экзистенциальный вызов. Эта ситуация не будит воспоминание о прошлом (инициации, мифе и т. д.), но, напротив, освобождает сознание от памяти и проектов (улова, возвращения, праздника, встречи с родными, радости племени и т. д.). Надвигающийся ужас (ноэтически конституируемый как «шторм») размывает все, обнажая сознание как оно есть¹ — сознание и море, как его интенциональное содержание. В этот момент и обнаруживается *intentor* — как «бог» или «предок». Пан являет себя. И никакого другого содержания, кроме ужасающего пространства моря, «бог» («первопредок») не несет. Рыбак не вос-производит его. Рыбак конституируется как интенциональный субъект, располагающийся с той стороны стрелки ужаса. Море, становящееся ужасным (например, север) вызывает к жизни того, кто остается с ним *один на один* (юг). И этот один, который на один, и есть интенциональный субъект, относящийся не к прошлому, о котором рассказали, передали, оповестили (к мифу), но к настоящему, которое дано впервые и мгновенно через непередаваемый и непередаваемый, неповторимый и принципиально невозпроизводимый опыт. Поэтому миф есть прямое и непосредственное производство коррелята интенционального объекта и интенционального субъекта, акт присутствия, всегда предполагающего присутствие *где* и присутствие *кого*. Но и «где» и «кто» существуют не отдельно от присутствия (они в этом случае были бы концептами), а вместе с ним, в ходе его, как его ингерентные внутренние полюса. Миф есть явь сознания. Он не требует реактуализации, он есть освобождение интенционального акта от отчуждающих слоев.

В этом смысле показательно, что Хайдеггер предлагал перевести на французский язык *Dasein* как *être-le-là* — не «здесь-бытие» как ответ на бытие «где», а бытие «чем», бытие «здесем», творительный падеж от условного склонения местоимения «здесь», если бы оно склонялось, т. е. было бы существительным (*le là*). *Intentor* данного меланезийского мифа есть ситуация, когда сознание становится морем; это и есть «бог». Не рыбак надевает на себя маску «бога», «бог» надевает на себя маску рыбака, чтобы сорвать ее в столкновении с ужасом.

¹ Хайдеггер пишет: «Угроза, от которой *Dasein* стремится защититься, состоит в том, что он есть». *Heidegger M. Einführung in die phänomenologische Forschung. Gesamtausgabe B. 17. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994. S. 289*

Из этих соображений легко понять то колоссальное значение, которое фигура intentor'a может приобрести для изучения феноменологии религиозного опыта.

Intentor в аскетической практике

В аскетической практике Православия сходная модель интенциональности описывается в терминах прилогов и помыслов. Интенциональное поле (в аскетике души) выстраивается по разным траекториям. Негативные (в рамках аскетической традиции) траектории именуются помыслами, как началом одержимости, далее они переходят в прилог, пока не наступает одержимость, конституирующая на двух полюсах души более определенные фигуры — беса (intentor'a) и грех, дурной поступок, т. е. (негативно оцененное) содержание интенционального акта. Позитивной траекторией является трезвение, что представляет собой аналог категориальному рассмотрению в феноменологии, когда душа сосредоточивается на самой себе (сознание исследует свои структуры). В этом случае intentum выражается в добрых делах, а intentor'ом выступает сам Бог, чья воля проступает сквозь трезвеющую, бодрствующую душу («да будет воля Твоя»).

Важно проанализировать истоки аскетической философии, получившей особенное развитие в Православии и в созерцательных практиках восточного монашества, вплоть до исихазма и современного старчества, до сих пор широко распространенного среди православных культур (в Греции, России, Румынии, Сербии Болгарии и т. д.). Эта традиция уходит корнями в неоплатонизм и к Аристотелю, но в том понимании Аристотеля, которое мы определили как «феноменология Первого Начала», т. е. как ноэтический аристотелизм, не подвергшийся еще влиянию ни Стои, ни рационализма (переходу к дианоэтическим процедурам). Аскетика полагает главным полем присутствия *душу*, которая понимается не столько как личность, сколько как зона ноэзиса. В зависимости от настроения души ей творится благое или злое деяние, которое, в свою очередь, сгущается до предмета. Как конкретно это происходит, и составляет основу аскетического учения. Душа окружена бесами и ангелами (intentor'ами), подталкивающими ее, соответственно, к благим или дурным поступкам, конституирующим горизонт действительного. Обращение к благу конституирует на одном конце благое дело, а на другом конце этого же обращения — ангела или святого. Все благие дела в высшей точке сходятся к Богу, который является творцом добра. Такой интенциональный акт души превращает душу в личность, но личность динамическую, деятельную, пребывающую на оси блага. Обращение ко греху творит иную траекторию, где с одной стороны полагается греховное действия, перед ним страсть, еще глубже помысел, а за пределом души — прилог и искушение, вплоть до беса. Так в ходе греховной ориентации одновременно проявляются и следствие греха и его инициатор, intentor, т. е. бес, служащий главному автору зла — сатане. Поэтому верующий и поясняет природу совершенного греха — «бес попутал». Одержимость здесь трактуется в негативном смысле, т. е. описывает случай, когда intentor'ом выступают бесы или сам сатана. Одерживающий конституируется в процессе одержимости. Но если мы имеем благое деяние, то тот же самый процесс внеположного душе intentor'a квалифицируется как Промысел, попечение ангела-хранителя, благое действие молитв и в конечном итоге благодать, даваемая Богом. Душа,

определяя свою ориентацию, конституирует не только «внешнюю» действительность, но и фигуры «субъекта», которыми она то одержима, то спасаема. Получается, что мы имеем дело с самой полноценной феноменологией и развернутой философией интенциональности. Таким образом, между феноменологией Первого Начала (Аристотель) и феноменологией Brentano, Гуссерля, Хайдеггера (феноменология Конца) мы имеем еще один аккорд феноменологии, воплощенный в христианской аскетике¹.

Reductio ad intentorum

Наш краткий анализ содержит в себе колоссальный философский потенциал для дальнейшего развертывания. Фигура *intentor*'а дает нам емкую философскую парадигму, которая позволяет включить в себя множество аналогичных фигур из области различных гуманитарных наук, мифологий и религий. *Reductio ad intentorum* может, в таком случае, стать универсальной процедурой, облегчающей междисциплинарные связи и пересечения.

С другой стороны, для уточнения структуры *intentor*'а можно привлечь огромный арсенал феноменологических процедур и практик, детально разработанных для выяснения соотношений другой противоположной зоны интенционального акта — между *intentio* и *intentum*'ом. Эта задача требует особых творческих усилий, но для специалистов в области феноменологии большого труда не составит. Здесь как раз и будут затребованы темпоральные горизонты (экстазы времени) Хайдеггера. *Intentor*, в соответствии с ними, представляет структуру из трех зон — двух полных (прошлое и будущее, наполненные структурными моментами) и одной пустой (настоящее, лишенное содержания). Чем меньше память (суд) и проекты (намерения), тем ярче будет проявлено пустое настоящее как чистый момент присутствия, где связь с топосом, *intentum*'ом будет наиболее наглядной. Именно поэтому миф есть не повествование о прошлом, но конституирование настоящего; миф есть процесс активной демистификации, возврат к действительности сознания. Горизонт прошлого и горизонт настоящего содержат другие «я», сопряженные с другими ноэтическими актами и соответствующими им *intentum*'ами. Слабое «я» бежит настоящего как момента пробуждения, как вспышки *непосредственного сознания*, стремясь заполнить его опосредованными содержаниями — воспоминаниями или предвкушениями. Это порождает гирлянды прошлых и будущих (дезидеративных, оптативных, модальных) «я», каждое из которых — лишь фигура одержавшего, прилог, а самом страшном и неизлечимом случае — концепт. Только в настоящем интенциональность может напрямую соприкоснуться с окрестностями своего истока. И только эта интенциональная встреча с эмпирическим «я» не есть одержимость, но ее противоположность — освобождение. Но это уже тема отдельного исследования.

¹ Прямой аналог такого аутентичного прочтения Аристотеля мы видим и в исламской философии, особенно в трудах иранского богослова Муллы Садра (1571–1636).

Глава 5. Накануне Dasein'a

От феноменологии к Dasein-философии

Постепенный переход Хайдеггера от феноменологии к собственной оригинальной Dasein-философии представляет собой ключевой момент, который позволяет не просто лучше понять Хайдеггера, но и яснее проникнуть в суть феноменологии. В этом смысле особенно показательна работа «Прологомены к истории понятия времени»¹, к которой мы уже обращались. Этот труд, и особенно его основной раздел «Анализ феномена времени и обретение понятия времени», можно рассматривать как черновой вариант собственно «Sein und Zeit». В этом варианте уже четко вырисовывается Dasein, становящийся в центре внимания Хайдеггера, но пока он выступает в общем контексте феноменологии и не выделяется строго из поля интенционального акта, как яви-сознания. Вместе с тем Хайдеггер плавно переходит от тематизации сознания и интенциональности именно к Dasein'у, который постепенно приобретает все более и более различимые собственные черты, конституируясь в самостоятельную тему. «Sein und Zeit» начинается уже сразу с достоверно выявленного (ранее) Dasein'a и его дескрипции с помощью экзистенциалов. Это Хайдеггер осуществляет таким образом, что Dasein-философию (экзистенциальную аналитику Dasein'a) можно воспринимать как нечто цельное, эксплицитное и самостоятельное и без всяких отсылок к феноменологии. В этом и состоит уникальность «Sein und Zeit» как произведения. Оно содержит в себе внятный и структурно законченный дискурс, остов Dasein-философии, совершенно достаточный для того, чтобы описывать и объяснять весь ее алгоритм. Но для того чтобы понять Хайдеггера глубже, фазовый переход может представлять колоссальный интерес. Мы назвали это «феноменологической прелюдией» и рассмотрели ее вводную часть в предшествующем разделе. Теперь можно обратиться к той стороне «Прологоменов к истории понятия времени», которые непосредственно примыкают к «Sein und Zeit» и где тематизация Dasein'a, а также составление перечня его экзистенциалов наличествуют эксплицитно.

В нашу задачу не входит пересказ этой работы или ее системное изложение. Нам хотелось бы обратить внимание лишь на определенные аспекты того, как созревала фигура Dasein'a, как появлялось первое представление об экзистенциалах и основные семантические узлы позднейшей философии Хайдеггера.

Alltäglichkeit: структуры повседневности

В третьей главе главного раздела Хайдеггер вводит представление об Alltäglichkeit, повседневности, имеющее фундаментальное значение для всей Dasein-философии. Хайдеггер понимает повседневность как структуру, определяющую конституцию Dasein'a. По сути, речь идет о такой версии интенциональ-

¹ Heidegger M. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. GA 20. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979.

ного акта, которая выражает его наиболее непосредственным образом, т. е. о самой стихии ноэтического, о прямом выражении «потока сознания». Гуссерль назвал это «жизненным миром», т. е. тем окружением, в поле которого разворачивается непосредственная работа интенциональности. Хайдеггер обращает внимание на то, что эта область повседневности, пронизывающая собой все существование человека, несмотря на то, что расположена ближе всего к самому человеку, изучена менее всего прочего. Самое близкое и непосредственное оказывается самым далеким и неизвестным, поскольку сознание (в рамках дифференцированной культуры, *laideia*) обычно совершает уже на ранних этапах скачок в область концептуального мышления, в зону дианоэтического, оставляя наиболее непосредственное без внимания. С этого, собственно, и начинал Brentano в дескриптивной психологии, обнаружив основу всей феноменологии — интенциональность. Повседневность (*Alltäglichkeit*), таким образом, есть такое поле интенциональности, где она действует наиболее прямо и открыто и где, соответственно, ее удобнее и нагляднее всего исследовать.

Отсюда следует вполне ожидаемый вывод: «Наиболее непосредственное объяснение Dasein¹ а следует выстраивать исходя из его повседневности»¹.

Повседневность в классической философии представлялась периферией концептуального мышления, областью, где строгость концептов рассеивается и расплывается, уступая место сумеречным, или инерциальным, формам мышления, составляющим благодатную почву для предрассудков, суеверий и заблуждений. Для феноменологии, напротив, эта область есть базовая матрица мышления, более релевантная для понимания его сущности, нежели концептуальные процедуры, разворачивающиеся на дианоэтическом уровне. Такое отношение к повседневности резко меняет изначальный вектор философствования: отталкиваясь от обыденного и всего конкретного человеческого опыта, феноменолог движется не в сторону концептов, но подвергает сам этот опыт пристальному вниманию, чтобы изначально понять его, и лишь затем выяснить, не содержит ли он в самом себе более общее измерение, не исключающее его, а напротив, являющееся его фундаментальной матрицей. В этой ориентации мы видим в свернутом виде уже весь последующий проект фундаменталь-онтологии Хайдеггера. Повседневность есть конкретная онтичность, причем очень важно, что представление об онтичности нельзя получить вне ее конкретных версий. Непосредственное всегда конкретно. И возведение повседневности в философскую фигуру служит тому, чтобы эта связь непосредственного и конкретного всегда сохранялась. Более глубокий вопрос о бытии сущего (т. е. собственно онтология) может быть поставлен только в сущем как сущем конкретно, сущем здесь и сейчас, в сущем непосредственно. Но сущее непосредственно всегда есть наиболее привычное и находящееся в прямой близости, и именно поэтому оно чаще всего ускользает от пристального философского анализа, поспешно принимаемого за само собой разумеющееся и не заслуживающее обоснования в силу своей очевидности. Внимание к этой сфере открывает в ней множество дополнительных измерений, обнажает структуру непосредственно сущего, и вопрос о бытии может быть корректно поставлен только в том случае,

¹ Heidegger M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. S. 203.

если он задается в совершенно конкретном и непосредственном контексте сущего, т. е. если сам этот вопрос есть в той же мере, в какой есть все остальные моменты, составляющие содержание повседневности. Вопрос о бытии (онтологии) следует задавать из конкретной позиции, ситуации расположенности в поле непосредственно сущего, а не из каких-то абстрактных и отвлеченных регионов. Это, собственно, и есть смысл экзистенциальной аналитики, главное обоснование Dasein'a и проект фундаменталь-онтологии, т. е. такой онтологии, где бытие мыслится в непосредственном сущем (онтически).

Шаг к Dasein'у Хайдеггер делает от структуры повседневности (Alltäglichkeit), и в этом он остается полностью в русле феноменологии. Однако отличие в данном случае состоит в том, что эта структура повседневности, в значительной мере занимавшая и Гуссерля, у Хайдеггера отливается в Dasein как «вот-бытие», т. е. в такое бытие, которое фиксируется в непосредственной пространственности. При этом в ранних текстах и лекциях, например в «Основных понятиях философии Аристотеля»¹, Хайдеггер наряду с выражением «Dasein» использует также выражение «Daseiende», не «вот-бытие», но «вот-сущее», от которого позднее отказывается. Это происходит по мере того, как Хайдеггер все точнее тематизирует проблему онтологического различия (ontologische Differenz) между бытием (Sein) и сущим (Seiende). Dasein в контексте онтологического различия (ontologische Differenz) есть именно бытие как нечто качественно другое, нежели сущее, именно поэтому Dasein есть такое сущее (Seiende), которое отличается от всего остального сущего своим прямым отношением к бытию (Sein).

Dasein не прост. е. повседневность. Dasein выделяется из повседневности как то, что способно увидеть повседневность как повседневность и обнаружить в ее структуре себя как нечто качественно отличающееся от нее. Выведение Dasein'a из повседневности и есть первая версия онтологического различия (ontologische Differenz), так как сущее, в котором растворен Dasein, схватывается здесь как то, в чем он растворен, и тем самым это разделение позволяет провести черту между Dasein'ом и сущим (Seiende), с достоверным исследованием структур их связей и отличий. Dasein, мысля о повседневности, мыслит о своей непосредственной растворенной форме присутствия, что приводит его к двум принципиальным вопросам: «где» (или в чем или еще с чем) Dasein и «кто» Dasein.

Mit-Sein: быть окруженным

Рассмотрение повседневности мгновенно показывает, что Dasein как мыслящее присутствие, факт сознания, восприятие всегда пребывает вместе с чем-то (экзистенциал Mit-Sein), и это «вместе» влечет за собой пребывание-в-чем-то, что совокупно и упрощенно дает нам бытие-в-мире (in-der-Welt-Sein). Dasein никогда не дан нам изолированно и внепространственно. Он всегда обнаруживает вокруг себя кого-то, а значит, себя где-то. При этом окружающие «кто-то» и пространственное «где-то» никогда не даны как «все» и «всё». Это всегда «некоторые» (а не все) и «где-то в данном месте» (а не везде). Вопрос масштабности вторичен: на-

¹ Heidegger M. Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie. Gesamtausgabe B. 18. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002.

ходится ли человек днем в толпе и в большом городе или ночью один в лесу, в любом случае он имеет дело с фрагментом, с регионом, с областью, с горизонтом — насыщенным или разряженным, но всегда принципиально одинаковым, структурированным одним и тем же образом. Находясь в одиночестве, человек обращается в своих воспоминаниях к другим, мыслит о других, ведя с ними диалог, предвосхищает встречи. В крайнем случае, он начинает вести диалог с самим собой, довольно легко выявляя другого в себе. Главное — потребность «быть-с...», которая глубже и первичнее, чем сам опыт такого «бытия-с...». Это экзистенциал; Dasein всегда есть Mit-Sein. Точно так же и с местом: неважно, какое это место, оно всегда есть, всегда какое-то конкретное и ограниченное. Это и есть da Dasein'a, его вот, которое есть с необходимостью всегда и во всех случаях. Быть можно только будучи здесь; быть — значит иметь место. Если есть нечто, у чего нет места, то этого нет. По крайней мере, в онтическом смысле. Сущее должно выражаться пространственно. Сущее всегда пребывает в окружении другого сущего. Но лишь Dasein как мыслящее сущее осознает это окружение как «бытие-с...», причем именно «бытие-с...», а не «бытие-наряду-с...», поскольку то, с чем мы находимся, никогда не безразлично нам полностью (даже если нам кажется, что это так). Точно так же и с местом: место, в котором мы пребываем, определяет то, как мы пребываем там, где пребываем, и даже в значительной мере, того, кто пребывает там, где пребывает.

В фигуре мира (die Welt) в Dasein-философии «бытие-с...» и пространственность Dasein'a сходятся. Проблема «мира» фундаментально исследовалась Хайдеггером в целом ряде работ, и об этом мы будем говорить в тексте о «проблеме основания» (Grund). В любом случае важно, что «мир» следует понимать здесь экзистенциально, а не концептуально, как особый срез существования, напрямую сопряженный с Dasein'ом. На тематизации феноменологического понимания «мира» (Welt) друг и последователь Хайдеггера Ойген Финк построит свою особую философию космологического различия (kosmologische Differenz).

Vor и zu: онтология предлогов

Dasein есть в окружении небезразличных вещей, которые наполняют место, в котором Dasein обретает свое da (вот) — вот-здесь, вот-там, вот-там-между... Эти вещи могут присутствовать в двух наклонениях. Это очень важный момент для всей Dasein-философии. Хайдеггер описывает «бытие-с...» в двух ракурсах, различающихся в зависимости от того, как это «бытие-с...» наклонено к окружающим вещам, т. е. какое это «с...». Пара противоположных модусов отношения Dasein'a к окружающим вещам суммируется двумя случаями — «наличные вещи» и «обещающие вещи». На немецком это передано непередаваемой игрой слов Vor-handen-sein и Zu-handen-sein. Первое означает дословно «быть под рукой», «нечто подручное» (vor — «перед», Hand — рука). Второе в обыденной речи означает почти то же самое с небольшим нюансом замены vor на zu, что подчеркивает во втором случае, что вещи, находящиеся под рукой, не просто наличествуют, но пригодны для чего-то. Можно назвать их совершенно условно «обещающими вещами», так как смысл выражения Zu-handen-sein подчеркивает то, что данные «подручные» вещи, предназначены для чего-то, инструментальны. И те и те имеются в наличии,

но первые имеются просто, а вторые указывают на какое-то применение, т. е. несут в себе явную отсылку на что-то, чем они не являются. Поэтому вторые содержат в себе обещание, отсылку. Здесь важно подчеркнуть приставку *zu*, имеющую особое значение в лексике Dasein-философии. *Zu* — к..., обращенность к чему-то, на что-то, ориентированность, отсыл. Когда Dasein находится в окружении подручных вещей, то все они сняты в своем наличии, усыплены, по умолчанию гарантированы и включены в инерцию потока присутствия. Такие вещи обеспечены и погашены, так как не вызывают у того, кто пребывает с ними, никаких особых импульсов, кроме общего чувства спокойствия и уверенности. Подручные вещи (*das Vorhandene*) ничего не сообщают о себе, кроме своего обеспеченного присутствия, ни к чему не подталкивают, ничего не обещают. Они принадлежат к горизонту прошлого, они уже здесь, причем так, что имеют все основания здесь и оставаться на неопределенно долгий срок.

То, что вещи являются подручными или обещающими, зависит не от них самих, но от модуса Dasein'a. Быть им *vor* или *zu* напрямую зависит от того, как, в каком режиме экзистировать Dasein. Подручными вещи становятся, когда Dasein воспринимает повседневность как нечто смутное и надежное, безопасное. Тогда «бытие-с...» успокаивает и примиряет, сглаживает и уравнивает все острые моменты экзистирования. Вещи тогда становятся сплошными, некоторым фоном, превращающимися в вещественность, в плотность, в неподвижность. Подручные вещи оstayивают и конституируемое ими надежное множество образует то, что Хайдеггер позже назовет «природой», заведомой данностью горизонта существования.

Обещающие вещи открываются в ином режиме экзистенции, где акцент ставится на отношении к чему-то другому, на переходе от... (*von*) к... (*zu*). В этом режиме Dasein так ориентирует конституирующую его заботу (*Sorge*), что она обращается на сам Dasein, и в этом случае горизонт окружающих вещей и самого местопребывания Dasein'a становятся тревожными вопросительными, наполняются лучами ужаса. Наличие перестает быть гарантированным, оно подталкивает к защите, нападению, действию, активности, жизненному рывку. Оживают вещи, пейзажи и люди, движимые общим экзистенциальным беспокойством. Вещи перестают быть уже данными и на этом успокоенными и успокаивающими. Они начинают взывать, посылать импульсы, указывать на что-то еще не данное, на «еще не» (*noch nicht*), на нехватку. Хайдеггер говорит по этому поводу, что не знаки указывают на вещи, но вещи указывают на нечто еще, на нечто дополнительное, прибавленное к ним самим. Это и есть *Zuhandene*, обещающие вещи, зовущие, манящие, подталкивающие. Лук хочет, чтобы из него выстрелили. Молоток — чтобы им забili гвозди. Лошадь обещает скачку. Такие вещи открыты, они указывают не на самих себя, а на нечто иное. Из обещающих вещей конституируется собственно «мир» (*Welt*). «Мир», по Хайдеггеру, состоит из совокупности сущего, но из совокупности того, на что указывает сущее. И в этом смысле он противоположен природе, которая представляет собой область падения сущего в уже существующее вместо возможного рывка к тому, обещанием чего оно является.

«Обещающая вещь», по Хайдеггеру, есть знак. Знак предполагает возможность значения. Отсюда особое измерение самого экзистирования Dasein'a — поиск значения, смысла. Этот поиск есть главная отличительная черта собственно чело-

веческого сознания, которое ориентировано в сторону поиска смысла как чего-то, что не тождественно прямому и непосредственному восприятию. Подручные вещи просто фиксируются как наличествующие, они утрачивают свое значение знаков, указывающих на смысл. Отсутствие смысла или по меньшей мере его сокрытие, его затушеванность, «спящий» (в философском смысле) *Dasein* не беспокоит, он удовлетворен простым фактом наличия вещей, их подручностью. Лишь переход в пробужденный режим экзистирования, *Dasein* начинает интенсивно искать смысла в сущем, значения вещей. Тогда-то «бытие-с...» и обнаруживается как бытие с открытыми вещами, с обещающими вещами, обращенными к горизонту смысла. «Мир» (*Welt*, космос) состоит не из вещей, а из тех смыслов, значений, на которые они указывают. Поэтому «мир» рождается в интенсивном опыте экзистенциального пробуждения. Он напрямую сопряжен с особым режимом экзистирования *Dasein*'а, поэтому *Dasein* может пребывать в мире (*Welt*), а может и в природе (*Natur*), т. е. *es da* может качественно меняться параллельно тому, как сконфигурировано его «бытие-с...», т. е. в окружении каких вещей *Dasein* экзистирует, конституируя сам эти вещи в том или ином модусе.

Структуры времени и феноменология Смерти

Два модуса вещей (подручные вещи и обещающие вещи) можно соотнести с двумя структурными моментами времени. Это также окончательно оформится в «*Sein und Zeit*», но и в «Прологоменах» основные параметры этого толкования времени в общих чертах уже даны. Хотя в обоих случаях тематизация времени, заявленная в названии, на самом деле остается на уровне замысла и дается в самых общих чертах, тогда как подводящие к этому сюжеты рассматриваются более развернуто и обстоятельно.

Время (*Zeit*), по Хайдеггеру, есть мы сами. На этом заканчиваются «Прологомены»: *die Zeit, die wir selbst sind*¹. Это сильное высказывание отождествляет *Sein* и *Zeit*. Отсюда вытекает фундаменталь-онтологическая экспликация времени, сопряженная с модусами экзистирования *Dasein*'а. Рассмотренные нами модусы подручных и обещающих вещей, обобщенные в корневой семантике *vor* и *zu*, легко отнести к дескрипции моментов времени. *Vor* — «пред-», «до-» — относится к прошлому (*Vergangenheit* — как и в русском это означает то, что прошло), которое конституирует весь массив подручного. Вещи становятся подручными, пассивными, самотождественными, закрытыми в модусе прошлого. Тем самым прошлое есть отягчающее измерение *Dasein*'а. Оно структурно сопряжено с повседневностью и в целом относится к ведению *das Man*'а. Прошлое полно мертвыми достоверностями, которые захламляют интенциональный горизонт. То в прошлом, что было, есть частично и в настоящем, но в самом полном смысле, сбудется в будущем. А то в прошлом, что прошло, проникает в настоящее как преграда для того, чтобы будущее сбилось. В повседневности нет будущего, сама его возможность изъята. Это позднее выльется в хайдеггеровское учение о Событии (*Er-Eignis*).

Будущее по-немецки *Zukunft*, что дословно означает «прихождение к...». Этот семантический оттенок к..., *zu*, полностью отсутствует в русском и других индо-

¹ Heidegger M. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. S. 442.

европейских языках, хотя единство этих языков предполагает сходство семантических структур. Церковнославянское слово «грядущее» дословно означало то, что придет (грядти — «приходить»), но без оттенка придет к чему или что (кто) придет. Можно воспринять «грядущее» как то, что придет к людям. Но немецкое *Zukunft* явно указывает на то, что это люди придут к..., к чему-то или к кому-то. Здесь то же самое *zu*, что и в *Zuhandene*, обещающих вещей. Обращение вещей к линии смысла (которая и конституирует мир) есть операция по обоснованию будущего. Будущее — это структурный момент времени, в котором Dasein придет к своему *Selbst*, о чем мы поговорим чуть позже. Вещи в срезе будущего становятся настолько обещающими, что, когда будущее наступает, это обещание сбывается. Таким образом, бытие, отнесенное к прошлому, полностью зажигается в мгновении события. Это событие Хайдеггер отождествляет со смертью. В момент смерти Dasein достигает своей целостности, т. е. будущее как структурный момент достижимо как исчерпывающая полнота жизни, как кульминация экзистирования. Смерть есть неотъемлемая сторона Dasein'a, причем наиболее глубокая и наиболее присущая ему. Смерть есть имя для того онтического региона, к которому и обращены обещающие вещи и направлена стрела потока сознания. *Zukunft* есть движение к (*zu*) смерти. *Zuhandene* есть обещание смерти. Позднее Хайдеггер определит бытие-к-смерти, *zum-Tode-sein* как главный экзистенциал Dasein'a. Сущность (*Wesen*) Dasein'a состоит в будущем (*Zukunft*) в той же степени, в которой она состоит в смерти. Смерть (*Tod*) есть последнее содержание времени, его онтологическое измерение. Смерть есть бытие сущего, которое не может быть одним сущим среди других, а поэтому есть как раз не-сущее. Такое представление о смерти не просто онтологично, но фундаменталь-онтологично, так как коренится в чистой стихии жизни, в самом потоке сознания, т. е. в структуре интенционального акта. Поэтому Хайдеггер называет это феноменологией смерти.

Настоящее — *Gegenwart* — есть в таком случае линия пересечения прошлого и настоящего, т. е. место встречи подручных вещей с обещающими вещами. Здесь Dasein пребывает в колебании, нерешительности между «уже нет» (*schon nicht*) и «еще нет» (*noch nicht*), причем наличествующее прошлое мертво, а отсутствующее будущее не явлено, сокрыто. Вещи, с (*mit*) которыми со-пребывает Dasein (*Mit-sein*), еще колеблются в том, закрыться или открыться, удовлетвориться своей бессмысленностью или рвануться к поиску смысла. А сам Dasein застывает на грани между философским сном и философским пробуждением, обращением потока сознания вовне (как полагается в повседневности) или на самого себя (категориальное рассмотрение — *kategoriale Anschauung*). В настоящем Dasein имеет дело с сущим (*Seiende*), которое может обернуться как *Vorhandene*, так и *Zuhandene*, т. е. конституировать либо природу (*Natur*), либо мир (*Welt*). Таким образом, экзистенциально понятое время аффектирует пространственность Dasein'a, его *da*. Прошлое создает отчужденное пространство, близкое к *res extensa* Декарта и свойственное научной картине мира Нового времени. Настоящее пространство обретает смысл поля экзистенциального выбора (*Entscheidung*). Будущее конституирует топос смерти как чистую стихию мира (*Welt*).

Пространственность Dasein'a

Пространственность Dasein'a — фундаментальная проблема всей Dasein-философии, хотя в феноменологии она менее четко проблематизирована. Указание на место, пространство содержится в самом сочетании Dasein (da — вот, здесь, там, между), что позволяет говорить о «пространственном бытии» или о «бытии пространством» (знаменитое предложение Хайдеггера переводить Dasein на французский как être-le-là). В «Прологоменах» Хайдеггер как раз и пишет: «Dasein мы используем в нашей терминологии применительно к явлению не в смысле иметь место "там" или "здесь", но как бытие "вот"». «Dasein heist in unser terminologischen Verwendung gemäss den Phänomenen nicht so viel wie "da" und "dort" vorkommen, sondern das "Da" selbst sein¹».

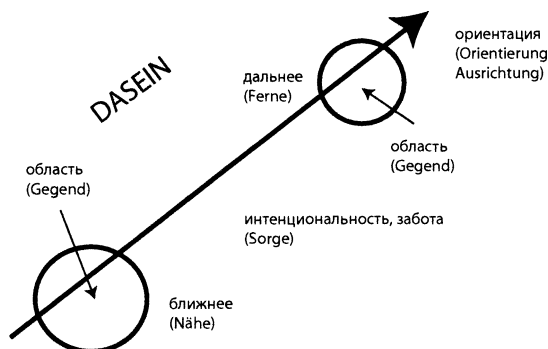
К пространству (месту) Хайдеггер подходит, отталкиваясь от структуры интенциональности (заботы — Sorge). В структуре места он выделяет три момента: дистанцию (удаленность/близость), область (регион) и ориентацию (направление). Все они конституируются характером заботы. То, чем более озабочен Dasein, определяется как близость, то, чем менее — дальность. Таким образом пространственность строится на интенсивности интенционального попечения.

Обращая внимание на нечто дальнее или ближее (будь то подручным или обещающим), Dasein выделяет область (Gegend) или регион, где располагается предмет заботы. Эта форма пространственности необходима для того, чтобы любая вещь бралась в конкретике восприятия со своей окрестностью, т. е. не вещь сама по себе, но вещь со всей совокупностью своих связей, отношений и сопряжений, во всей полноте и сложности категориальных узлов. Попытка вырвать вещь из контекста, превращает ее в концепт и лишает жизненности, а значит, выносит ее за сферу интенциональности. Dasein озабочен только сущим, расположенным в экзистенциальном поле; за его пределами вещи становятся слишком далекими, чтобы интересоваться ими, выпадая за горизонт внимания. Поэтому вместо вещи отдельно Dasein имеет дело с ее пространственной областью, с экзистенциальным топосом. Выделение таких областей составляет пространственную карту мира для пробужденного Dasein'a или макет природы для Dasein'a «спящего».

Третьим моментом является ориентация, направление. Пространство, взятое экзистенциально, всегда направлено, ориентировано, т. е. анизотропно. Оно выстраивается вокруг стрелки интенциональности, вдоль вектора «от... к...». Так как пространство возникает в процессе интенционального акта, а не интенциональный акт развертывается в контексте уже заведомо данного пространства (что возможно только в поле «уснувших вещей», das Vorhandene), то экзистенциальное пространство строится вокруг оси заботы (ориентация), делит эту ось на зоны — близкое/далекое и вокруг каждой зоны конституирует области (Gegend), мерно расходящиеся пятнами в разные стороны.

Мы получаем следующую топологию пространственной экзистенции:

¹ Heidegger M. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. S. 349.



В этом случае мы видим, что пространство здесь выступает как чисто интенциональное явление, не имеющее ничего общего с материей или объектом (концепт реальности). Пространство есть выражение самого Dasein'a, который, чтобы быть, должен быть где-то. И это «где-то», это *da*, априорно необходимое, чтобы быть, *sein*, структурировано именно таким образом через дистанцию, область и направление, предваряющие все остальные более сложные формы.

Кто Dasein'a и его пол

Параллельно тематизации где Dasein'a, *da*, Хайдеггер предварительно отвечает на вопрос «кто?». В первом приближении это звучит так: «Ответ на вопрос «Кто» этого сущего, которым являемся мы сами, звучит так — Dasein»¹. Т. е. мыслящее присутствие, данное как базовый феномен, и есть то, что мы подразумеваем под личным местоимением первого лица единственного числа. Однако поскольку Dasein есть с необходимостью *Mit-Sein*, «бытие-с...», то мы получаем две возможности окружения (*Umwelt*) этого Dasein'a, которое может быть двояким образом в отношениях с вещами — либо как с подручными, либо как с обещающими. Обещающие вещи взыскуют смысла и значения, указывают на нечто, помимо себя, будят Dasein. И в этом случае Dasein есть он сам (*Selbst*). Будучи самим собой, Dasein есть собственно, т. е. представляет собой бытие-в-мире, который конституируется ровно в той степени, в какой Dasein экзистирует аутентично. Это, однако, Хайдеггер разовьет чуть позже, только в «*Sein und Zeit*». Пока же в «*Пролегоменах*» он заходит с другой стороны и анализирует такое «кто» Dasein'a, которое соответствует модусу подручных вещей. В этом случае Dasein экзистирует неаутентично, не собственно, будучи растворенным в структурах повседневности. В этом случае «кто повседневности есть *das Man*»².

Хайдеггер подчеркивает, что *das Man* лишает Dasein возможности быть-к... (*Zu-sein*), т. е. ориентировать свою интенциональность в сторону смысла, значения, параллельно тому, как конституировать вещи в модусе обещания (*zu*). При этом

¹ Heidegger M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. S. 326.

² Ibid. S. 336.

«das Man берет всю ответственность на себя, но так, что его невозможно заставить отвечать, ведь он есть тот, кто одновременно и все и никто»¹.

Das Man — это безличное «эго», которое определяет Dasein в том случае, если оно пребывает в абсолютном и беспросветном философском сне, когда сознание обращено куда угодно, только не на самого себя. Эта ситуация является вполне обычной, и ее возможность обуславливается самим Dasein'ом, чья интенциональность (забота) с необходимостью обращена «от... к...». Поэтому образование das Man'a, как центральной персоны мышления, направленного целиком и полностью по центробежной траектории, является вполне естественным и даже наиболее нормальным.

Das Man имеет строго ту же структуру, что и Dasein, но с тем лишь отличием, что Dasein (аутентичный) способен отличить себя внутри структуры своего развертывания, а das Man не может или не хочет. В остальном Dasein в обоих режимах строится по одной и той же схеме, только в разных режимах — в одном случае интенциональность, развертываясь, движется к смыслу, конституируя мир (Welt), в котором она и есть, а в другом, довольствуется наличными подручными структурами как чем-то уже имеющимся, что не требует никакого дополнительного усилия или поиска смысла. Тем самым Dasein в режиме das Man'a попадает на обратную сторону той же схемы: пространство, вещи, процессы, экзистенциалы и т. д. сохраняют структуру, морфологию, но меняют качество.

Можно обратить внимание на использование артикля среднего рода — das в обоих случаях — das Dasein и das Man. В другом месте мы увидим, что пол Dasein'a, по Хайдеггеру, определяется тем, что он описывает экзистенциалом «расчлененности» (Zerstreut-sein). Будучи расчлененным, Dasein стремится к восполнению, что и конституирует его экзистенциал Mit-Sein. Это проявляется в феномене любви, в обосновании общества и в философском стремлении к смыслу, от которого интенциональные вещи сами по себе оторваны, поскольку конституированы Dasein'ом, который, в свою очередь, «расчленен». Возможность философии обосновывается тем, что Dasein может восстановить свою полноту (как андрогинность) вертикально, а область любви и социальные организации (πόλις) суть два направления горизонтального восполнения нехватки. Поэтому средний род Dasein'a есть печать философского андрогината в том случае, если на вопрос кто, Dasein отвечает формулой — сам, Selbst. Средний род артикля das в случае das Man'a означает нечто прямо противоположное: das Man не осознает своей расчлененности, она для него не вызов и приглашение к смыслу, не обещание брака, но напротив, нечто несущественное и не требующее восполнения. Это чувство самодостаточности делает das Man бесполым. Так мы получаем следующую картину:

- das Dasein'a как философский андрогинат Selbst'a, восстанавливающий расчлененность через подъем к бытию (Sein) и конституирование мира (Welt);
- der/die людей как печать расчлененности Dasein'a (Zerstreut-sein), тяготеющих к браку и развернутому обществу;
- das das Man'a как бесполое стерильность спящего философски эго, тем более убежденного в своей уникальности, чем оно более стандартизировано, тем более обделено, чем более уверено в том, что ему ничего не недостает.

¹ Heidegger M. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. S. 340.

Фазовый переход к «Sein und Zeit»

В целом последние главы «Прологоменов» можно рассматривать как начало «Sein und Zeit» или его наброски. В принципе, в этой фазе Хайдеггер завершает подготовку к финальному оформлению Dasein-философии, и «Sein und Zeit» становится уже законченной версией дескрипции этой философии, хотя, как мы говорили, раздел, посвященный времени, несмотря на тематизацию всего труда, остается только предварительно очерченным, как и в случае «Прологоменов к истории понятия времени», где история этого понятия не дана даже в предварительном виде. Однако это не то, что не умаляет значение этой работы, но напротив, показывает, что фундаментальная мысль о времени в контексте полноценного феноменологического анализа невозможна без основательной и масштабной подготовительной философской работы, расчищающей поле для полноценного исследования, выполненного с учетом всех требований рассмотрения интенциональных структур. Весь текст лекционного курса «Прологоменов» представляет собой фазовый переход к «Sein und Zeit», что позволяет лучше понять ранние стадии вызревания фундаментальных мыслей и оформления важнейших фигур философии величайшего мыслителя мировой истории — Мартина Хайдеггера.

Глава 6. Основы экзистенциальной теории логики и проблема Grund

Wir leben in der Nacht
und sehen nicht die Sterne,
weil ungewohnt der Pracht
aus Nähe naher Ferne.

М. Хайдеггер¹

Марбургский курс «Логики»

Во всех своих книгах и прочитанных университетских курсах после 1927 года Хайдеггер так или иначе возвращается к проблематике «*Sein und Zeit*»², развивая ее различные стороны и проясняя те или иные темы, там затронутые. В этом смысле можно сказать, что «*Sein und Zeit*» — это не только труд Хайдеггера с таким названием, но все его творчество, ведь и доминировавшую в среднем периоде (30–40-х годов) линию *Seinssgeschichte* можно рассмотреть как развернутую и углубленную медитацию над *Zeit*, над его природой, структурой и связью с *Dasein* и, следовательно, с *Sein*.

Одним из таких развернутых и одновременно частных комментариев является курс лекций с простым названием «Логика», прочитанный Хайдеггером в 1928 году. Это был его последний курс в Марбургском университете. Дословное воспроизведение этого курса, реконструированное по рукописям самого Хайдеггера, расшифровка и конспектам лекций выпущено под заголовком «Метафизические начальные основания логики, исходя из Лейбница» в 26-м томе его Полного собрания сочинений (*Gesamtausgabe*)³.

Метафизика логики в ее эллинских началах

В этом курсе Хайдеггер отталкивается от философского понимания логики. Само предложение толковать логику, чьи законы лежат в самом основании философии, не технически (в духе *Schulphilosophie* и теории познания), но онтологически, ставя под вопрос бытие, сущее, субъекта, предикаты и т. д., с которыми имплицитно оперирует структура логики, выглядит революционно (как, впрочем, все у Хайдеггера). Неудовлетворенность *status quo* контемпоральной философии (что является необходимым условием философствования в «скудные времена», *dürftige Zeit*) здесь, как и везде, заставляет обращаться Хайдеггера к истокам логики и к тем

¹ *Heidegger M.* *Gedachtes*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007. S. 97.

² *Heidegger M.* *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

³ *Heidegger M.* *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978.

озаряющим наитиям, с которых началась история западной философии, т. е. к Аристотелю. Далее же, чтобы выйти на горизонт современного философского настоящего, от эпохи Первого Начала проделывается обзор семантических мутаций через средневековую схоластику к Новому времени. Это Хайдеггер называет «феноменологической деструкцией». Используя те или иные философские (равно как и теологические или научные) понятия, термины или теории, даже самые банальные и общепринятые из них, мы обязательно должны реконструировать все принципиальные этапы их превращений — от отцов-основателей греческой Античности до интеллектуальных гигантов Нового времени. Без тщательного осуществления такой деструкции философия не может быть достоверной. Причем на каждом этапе есть моменты истинных прорывов, как правило, довольно коротких, и длительные, подчас растянувшиеся на многие столетия, периоды осмысления, усвоения, а также забвения и искажения этих порывов. На каждом этапе судьба и смысл понятия или теории драматически меняются, и лишь отдав себе отчет в структуре всего этого процесса, философ, достойный этого имени, может двигаться в философском поле в полном смысле этого слова.

Логика для Хайдеггера (и не только для него) есть основа философии. Но что такое логика? Чтобы восстановить всю панораму, Хайдеггер выделяет четыре принципиальных периода в истории философии. Начальный период — Аристотель и структурирование логики в отдельный блок текстов, правил и установок. Здесь еще в полной мере наличествует философское измерение логики. Логика есть систематизированный Логос, понимаемый совершенно иначе, нежели в Новое время, после Декарта принято определять и описывать структуру мышления в рамках субъект-объектной топикологии. Логос Аристотеля и, следовательно, его логика не являются механическими процедурами, упорядочивающими процесс философского и основанного на философии научного познания. Логос Аристотеля не субъектен в понимании Нового времени. Поэтому он не относится к области гносеологии, противопоставленной области онтологии, но определенным образом проявляет себя в обеих этих сферах. Логос выступает и в бытии и в мышлении одновременно. И именно это Хайдеггер называет философским аспектом логики, или метафизикой логики.

Поэтому три закона Аристотеля — закон тождества ($A = A$), закон противоречия (если A , то не $\neg A$) и закон исключенного третьего (либо A , либо $\neg A$) — имеют онтологическое измерение. При этом центральным является закон тождества, вокруг которого строится все остальное. Этот закон неотделим от метафизики и физики, так как оперирует не с формальной и отвлеченной единицей, а с чем-то из сферы сущего. Только это и позволяет далее выстраивать, и главное, верифицировать суждение, $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ $\alpha\lambda\omicron\varphi\alpha\nu\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$. Сам корень $\varphi\alpha\iota\nu\omega$, «являть», в сочетании $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ $\alpha\lambda\omicron\varphi\alpha\nu\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ указывает на сферу феноменального, т. е., по Аристотелю, сущего. Следовательно, логическое (и грамматическое, так как $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ означает и мышление, и язык) подлежащее ($\delta\upsilon\lambda\omicron\kappa\epsilon\iota\mu\epsilon\nu\omicron\nu$) есть одновременно и онтическое сущее. И далее приемы силлогизмов, аналитика и топика Аристотеля строятся на искусстве выявления в сущем подлежащего и его вторичных признаков, свойств ($\sigma\upsilon\upsilon\beta\epsilon\tau\eta\kappa\acute{o}\varsigma$). Истина подлежащего заключается в неизменности и непреходящести, а истина свойств — в их изменчивости и вторичности. Однако эта простейшая схема чревата фундаментальными вопросами о том, что такое сущее, неизменное,

какова природа изменения и движения и т. д. Поэтому логика тождества (т. е. логика как таковая) основывается на особой онтологии, космологии и метафизике. Для греков это было очевидно. Но со временем эта философская сторона логики стерлась, и Хайдеггер призывает нас снова к ней вернуться, чтобы яснее понять, с чего все начиналось. Ревизия логики у Лейбница, считающегося отцом логики Нового времени, Канта, и особенно Гегеля, осуществлялась в глубинном диалоге с философией Первого Начала (с Платоном и Аристотелем), поэтому, если мы хотим верно судить о том, что является продуктом технического применения логики (в философии и науке), нам прежде необходимо твердо укрепиться в ее метафизической основе. А для этого надо постараться прочитать Аристотеля не только по-гречески, но и глазами античного греческого философа, для которого метафизические импликации Аристотеля были прозрачны. Но то, чтобы было имплицитно прозрачно в Первом Начале, стерлось в ходе историко-философского процесса, и сегодня, чтобы корректно интерпретировать это, необходим перевод имплицитного содержания в эксплицитное. Параллельно тому, как все чаще говорят об устном (тайном) учении Платона, в пору говорить о «тайном учении» Аристотеля как о том, что содержится в его текстах между строк и требует экспликации. Хайдеггер этим и занимается, восстанавливая изначальные метафизические структуры и контексты классического греческого мировоззрения.

Между Аристотелем и Лейбницем

Итак, начальный момент логики есть метафизически транс-субъект-объектно осмысленный закон тождества, с фигурой подлежащего (*ὑποκείμενον*) в центре. Подлежащее есть онто-гносеологическое ядро сущего и мышления. Оно не есть человеческое сознание только перед лицом объекта, оно есть мыслящее в человеке и мыслимое в сущем, но в их неразрывном и органичном единстве. Вот этот концепт (*Begriff*) Хайдеггер идентифицирует в основе учения Лейбница о монадологии и связывает его с логикой. Как и у Аристотеля, по Хайдеггеру, у Лейбница область гносеологии и область онтологии не разделены, а подлежащее (*ὑποκείμενον*) становится в его метафизике монадой. Поэтому Лейбница, как мыслителя Начала Конца (а именно как эпоху Конца Хайдеггер понимал Новое время и его философию) надо понимать в логической связи с Аристотелем, относящимся к эпохе Первого Начала.

Но между Аристотелем и Лейбницем лежит гигантский период Поздней Античности и Средневековья, где логика и метафизика, субъект и бытие неоднократно переосмыслились, несмотря на то что сам аппарат аристотелевской логики сохранялся (по замечанию Канта) совершенно неизменным. Эти семантические сдвиги при сохранении формальной преемственности вызывают у Хайдеггера особый интерес. Так, схоластика вначале интегрирует логику (и, соответственно, подлежащее) в креационистскую религиозную модель, строя на этом особую метафизику. Это сопровождается латинизацией Аристотеля и порождает новое поле латинско-схоластической семантики. Здесь и тождество, и подлежащее, и остальные основания логики качественно видоизменяются: наряду со старым греко-античным смыслом появляется новый — креационистско-схоластический. На место *ὄν* вступает не просто латинский эквивалент *ens*, но *ens creatum*, «тварное сущее»

и, наконец, *res*, «вещь», *Ding*, что у Аристотеля вообще отсутствует. Перед *subject* (латинский аналог, даже калька *ὑποκείμενον*, подлежащего) появляется *object* (обратная калька на греческий даст *αντικείμενον*), которого нет у Аристотеля, и эта пара *subject-object* закрепляется в философской топике надежно. Изменяются также тонкие семантические связи между близкими понятиями *subject*, *substantia*, *essentia* и аристотелевскими *ὑποκείμενον*, *οὐσία*, *ὑπόστασις*, а также *εντέλεχεια* (латинизатором Аристотеля схоластом XV в. Эрмолаем Барбарусом переведенная как *perfectiahabia*)¹.

Отступление

Здесь само собой напрашивается идея построить альтернативную линию историко-философского исследования и проследить семантические мутации аристотелевской структуры онтогносеологии в греческом (шире — эллинском) Православии, где 1) латинизации не произошло и 2) философская традиция, восходящая к Аристотелю, сохранялась непрерывной вплоть до конца Византии, где у истоков западноевропейского платонизма и Ренессанса как такового мы встречаем такую удивительную фигуру, как Гемист Плифон. Эта линия чрезвычайно важна, в частности, для обоснования возможности русской философии.

Возвращаясь к Европе, от схоластики мы переходим к Новому времени, где Декарт радикально перетолковывает понятие субъекта из схоластического контекста (с которым Декарт познакомился через Суареса) в особую топикку субъект-объектных отношений, где субъект отныне имел строго гносеологический статус и отождествлялся с индивидуальным (не столько у самого Декарта, сколько в дальнейшем развитии его взглядов вплоть до предельной вульгаризации в либерализме и индивидуализме) *cogito*, служащим онтологическим аргументом для самого себя и для поля объектов (*res extensa*), расположенных перед и вокруг мыслящей вещи (*res cogitans*). У Декарта происходит уже тотальный разрыв с Логосом Аристотеля, а значит, с его логикой, так как ее законы попадают в совершенно иной метафизический контекст. Онтогносеологическое подлежащее становится строго гносеологическим субъектом (*cogito*), откуда проистекает радикальный дуализм, отныне предопределяющий всю теорию познания, с какой бы стороны (идеалистической или материалистической, Хайдеггер для описания топикки Нового времени, вкладывающей первичное бытие в объект, внешний мир, вместо термина «материализм» пользуется термином «реализм») мы к ней ни подходили. Вся острота бездна между субъектом Нового времени и объектом Нового времени пророчески предсказана уже Кантом, тогда как позднейшее кантианство, с одной стороны, и позитивизм — с другой, дают столь банальные рецепты, что бездна испаряется. Лишь Гегель, Ницше и феноменологи снова обращают нас к метафизическому драматизму картезианства. И сам Хайдеггер наследует эту традицию, вскрывающую в субъект-объектной паре глубокий нигилизм Нового времени.

Экзистенциальная экспликация монадологии: Drang

Логика Лейбница стоит в самом истоке Нового времени и, будучи в чем-то параллельной картезианству, через свою связь с метафизикой сохраняет прием-

¹ Heidegger M. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. S. 105.

ственность изначальному греко-аристотелевскому типу мышления. В начале Нового времени (т. е., по Хайдеггеру, в Начале Конца) Лейбниц пытается переосмыслить метафизику исторического момента, в котором он живет. Переосмыслить в каком ключе? Не в том, что он предлагает собой особую версию субъект-объектной топики, как это было в случае английских ультрамоналистов (Ньютон и т. д.) или имманентиста Спинозы, также споривших с Декартом, но вообще в жестко альтернативном ключе, намечая возможность совершенно другого пути, нежели тот, по которому пошла Европа, начиная с Декарта. Лейбниц воплощает в себе другой Модерн, который остался как нереализованная возможность, как план, не принятый к действию. Это делает Лейбница таким же радикальным мыслителем, как Гегель, Ницше или Гуссерль. Монада Лейбница, выступающая как онтогносеологическая единица есть попытка спасти подлежащее, *ὑποκείμενον*, в его изначальноном значении, из запаянной капсулы субъекта.

Размышлению о природе и структуре монады Хайдеггер уделяет значительное место в своем курсе. Он начинает с переосмысления понятия *vis activa*, играющего важную роль у Лейбница. В отличие от самого Лейбница, переведившего это понятие немецким *die Kraft*, французским *la force*, Хайдеггер предлагает особое слово *Drang*, означающее рывок, импульс, бросок, могущественное движение к определенной цели, захватывающее собой существенный объем сущего (в пределе, все сущее). *Drang* — это не пассивная возможность и недействительный акт. Это такая возможность, которая становится актом, не переставая оставаться возможностью, или, наоборот, такое действие, которое не отрывается от корневого радикального могущества, стоящего в его истоках. *Vis active* представляет собой пересечение метафизики и физики, возможного и действительного, причем не в эксклюзивной последовательности, но в симультанном синтезе. Это мыслится Хайдеггером как синтема, т. е. синтез не как продукт, а как состояние.

Монаду Лейбница, как эксплицитацию изначальноного греческого смысла подлежащего и энтелехии Аристотеля в принципиально ином контексте Нового времени, Хайдеггер выводит из понятия *Drang*. Именно *Drang* определяет суть монады. Монада есть могущественный порыв единения. Но это именно единение, а не единство, причем единения энантиодромического, когда, для того чтобы объединять множество, это множество надо конституировать. Это расчленяющее единение и составляет природу монады как *Drang*. Своего пика монада достигает тогда, когда переходит к экзистированию, т. е. становится монадой человеческой. В этом состоит ее сущность — в могущественном рывке к объединению всего, а это и есть Логос, по Гераклиту. Логос есть экзистирование и монадический рывок. Но монада есть тождество, идентичность. Следовательно, подлежащее — и онтологическое, и гносеологическое. Гносеологический рывок состоит в стремлении познавать истину, а онтологический — в обнаружении, эпифании сущего, т. е. в возможности быть познанным и в стремлении быть познанным. В человеке обе тенденции встречаются — человеческая монада есть место интенсивной энантиодромии: это сущее-познаваемое среди другого сущего и сущее-познающее, в отличие от остального сущего. Такое наложение создает короткое замыкание, взрыв. Он и есть экзистирование. В метафизическом основании монадология (в интерпретации Хайдеггера) основана на тождестве не вещи самой себе, но процесса преодоления вещи ему

самому. Если сам Лейбниц говорит о том, что у монад нет окон, так как они содержат в себе потенциально все знание, то Хайдеггер интерпретирует отсутствие окон как стремление монады к истине вертикального порядка, тогда как окна суть зоны горизонтального взаимодействия. Кроме того, у нее нет стен. У монады в экзистенциальном прочтении Хайдеггера нет окон, нет стен и нет крыши. Надо сказать, что в топике самого Лейбница крыша все же предполагается. Поэтому Лейбниц и относится к Новому времени, а Хайдеггер прокладывает пути к Другому Началу.

В любом случае, монадология и логика у Лейбница неразрывно связаны, подчеркивает Хайдеггер, а это значит, что мы должны обратить особое внимание на тот закон, который стал четвертым законом классической логики и который ввел именно Лейбниц — закон о достаточном основании (*sufficiente ratio*), Grund. Мы можем понять этот закон во всем его метафизическом содержании, если прежде свяжем остальные три закона и особенно закон тождества с монадологией Лейбница, а саму монадологию (интерпретированную в экзистенциальном смысле *Dasein*'a) — в контексте изначальной греческой философии и в прямом соотношении с Логосом, подлежащим и сущим.

Dasein и деструкция субъекта вплоть до ὑποκείμενον

Прежде чем перейти непосредственно к хайдеггеровскому толкованию четвертого закона логики Лейбница и к проблеме Grund, следует обратить внимание на некоторые дополнения к аналитике *Dasein*'a и уточнения правил построения фундаменталь-онтологии, которые Хайдеггер дает в цикле «Логика». Это важно еще и потому, что этот курс непосредственно примыкает к дате публикации «*Sein und Zeit*» (1927), и Хайдеггер продолжает осмысливать обозначенные там центральные темы. Логика и монадология Лейбница в каком-то смысле предлог для дальнейших фундаменталь-онтологических медитаций о *Dasein*'e. Во второй части курса, хотя и названной «Метафизика положения об основании как основная проблема логики», Хайдеггер говорит преимущественно о том, как надо понимать *Dasein* и некоторые его экзистенциалы, в первую очередь экзистенциал *In-der-Welt-sein*, бытия-в-мире.

Важнейшим тезисом, осмысляемым в очередной раз Хайдеггером, становится тезис о трансцендентности *Dasein*'a¹. Эта тема резонирует с размышлениями в первой части курса о природе монады и с критикой картезианского субъекта. Здесь, впрочем, философская стратегия Хайдеггера становится эксплицитной. Он возвращает концепт субъекта Нового времени к схоластическому пониманию, и оттуда к ὑποκείμενον Аристотеля, осуществляя тем самым полный цикл деструкции субъекта и его водворении в изначальном греческом семантическом поле. Но поместив субъект в это поле, растворив в нем субъект, вернув субъект к его корням (эта операция весьма напоминает процедуру метафизического выявления Радикального Субъекта²), Хайдеггер предлагает думать заново, не спеша двинуться в том же направлении, в каком разворачивалась западноевропейская история фило-

¹ Heidegger M. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. S. 203.

² Дугин А. Г. *Постфилософия*. М.: Евразийское движение, 2009; *Он же*. *Радикальный Субъект и его дубль*. М.: Евразийское движение, 2009. В этом контексте Радикальный Субъект может быть определен как ὑποκείμενον ρίζας или βασικός ὑποκείμενον, «коренное подлежащее».

софии, приведшая к Новому времени и Декарту. Можно назвать этот способ мышления «архаическим», т. е. связанным с *αρχή*, с началом или «принципиальным», в той мере, в какой латинское *Principium* означает то же, что и греческое *αρχή*. Синонимы «радикальное» (корневое, коренное, от латинского *radix* — «корень»), «базовое» или «фундаментальное» мышление. Именно его следы Хайдеггер обнаруживает у Лейбница, интерпретируя монады как *Drang*. Это мышление от начала, если само начало основательно продумано, совсем не обязательно должно следовать той траектории, которой оно следовало в истории. Если глубоко помыслить Первое Начало, можно перейти не к Концу, а к Другому Началу. Т. е. не продолжать, а точнее, не повторять банально продолжение, но начать заново, начать с Начала. В этом самое главное у Хайдеггера: история философии не может исключать философии, а философия бессмысленна без своей истории. Поэтому философ имеет дело с традицией, основы которой открыты. И следовательно, это *открытая традиция*, в пространстве которой можно мыслить в любую сторону в любой плоскости и в любых направлениях. Однако достоверным мышление будет только в том случае, если оно «архаично», «принципиально» и «укоренено», т. е. радикально.

Итак, деструкция субъекта Нового времени приводит Хайдеггера к подлежащему и Логосу. Но он не останавливается и на этом и осуществляет — это вообще самое главное во всей философии Хайдеггера! — феноменологическую деструкцию самого *ὑποκειμένου*. Он помещает *ὑποκειμένου* в его преко́нцепт, в его матрицу, сводит его к корню. Это и есть *Dasein*. Позднее Хайдеггер напишет, что *Dasein* пришел к нему как озарение. Это ниоткуда не вытекает и возможно лишь в сочетании интенсивнейшего рывка к философии Начала с глубинным осмыслением западноевропейского постнищешанского нигилизма, как Конца философии и финала истории. *Dasein* есть матрица для подлежащего (*ὑποκειμένου*), как само это подлежащее есть матрица для позднейшего субъекта — вначале латинско-схоластического, затем картезианского (*cogito*). Поэтому *Dasein* не принадлежит истории философии. В ней — между Первым Началом и Концом философии — *Dasein* выступает не под своим именем, а через редуцированные и, следовательно, искаженные, причем все более и более искажающиеся — производные. *Dasein* на всем протяжении истории западной философии остается скрытым, он есть, но никогда не сам. И следовательно, мы обнаруживаем его лишь в ходе радикальной деструкции подлежащего и его инволютивных изданий. При этом кое-где он вспыхивает ярче, а кое-где блекнет. *Dasein* заключает в себе возможность быть собой, но в его власти и его силах не быть собой. При этом только тот, кто есть сам, может быть и не самим собой. Хайдеггер выражает эту мысль так: «Только свободное существо может быть несвободным»¹. Если бы *Dasein* не мог быть собой (*Selbst*), он не мог бы быть и другим, т. е. не собой. От *ὑποκειμένου* до субъекта *Dasein* выступает не как сам. Вначале совсем немного не как сам, почти как сам, а в дальнейшем все более и более не как сам. Но это возможно только в том случае, если он сам выступает не как сам, в чем он выражает свой выбор: не быть собой или быть не совсем собой. Отдельные гении до-

¹ Heidegger M. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. S. 247.

гадываются об этой драме Dasein'a, и это ведет к проблематизации субъекта. Лейбниц, Кант, Гегель, Ницше и Гуссерль, каждый по-своему, но обожжены это опаснейшей проблематикой. Так, в Конце философии готовится Другое Начало, которым, по сути, и является философия Хайдеггера, в центре которой стоит Dasein.

Три трансцендентности

В резонансе с лейбницевской монадой, осмысленной как Drang, т. е. в процессе выявления Dasein'a в ходе феноменологической деструкции западноевропейских версий учения о субъекте, Хайдеггер еще раз обращается к теме *трансцендентности*. Причем он трактует ее в двух сечениях — как трансцендентность Dasein'a и как следующая из нее трансцендентность мира. Здесь Хайдеггер несколько отвлекается и от Лейбница, и от самой логики и обращается в аналитике Dasein'a совсем в духе Sein und Zeit.

Прежде чем разбирать сам тезис о трансцендентности, Хайдеггер уточняет, о какой трансцендентности идет речь. Он выделяет три типа трансцендентности (дословно, перешагивания, пересечения границы).

Первое определение свойственно субъект-объектной топике Нового времени и противопоставляет трансцендентность объекта имманентности субъекта. Это логическое следствие картезианства: субъект (res cogitans) жестко отделен от объекта (res extensa), внутри него есть имманентная ему сфера сознания, а во вне трансцендентная зона вещей. Хайдеггер подчеркивает, что такая трансцендентность основана на совершенно ложных предпосылках существования строгой границы между внутренним и внешним, полностью опровергаемой корректной деструкцией субъекта к *Being*, что полностью снимает ее философскую состоятельность и, как следствие, научную релевантность. Оба множества — имманентная зона мышления и «трансцендентная» зона вещей суть ошибочные философские гипотезы, построенные без должной проблематизации субъекта, а затем еще и взятые еще более бесосновательно за аксиому. В частности, этот тезис показывает, что вся наука Нового времени, построенная на данной топике, глубоко ошибочна, а какие-то ценные результаты дает только там, где фиксирует трещины такой эпистемологической структуры. О чем-то подобном Хайдеггер говорил в своей инаугурационной речи в 1933 году при назначении ректором Фрайбургского университета. Это был уникальный момент, когда во главе университета стал мыслитель, отвергающий саму научность современной «научной картины мира». Впрочем, в этом он следовал за Гуссерлем и отчасти за Brentano, доказавшим, что «наука» Нового времени без феноменологической ревизии вообще не может считаться наукой в полном смысле. К сожалению, ректором Хайдеггер по политическим причинам пробыл недолго, и если бы не это, мы могли бы стать свидетелями уникальной попытки основания радикально нового научного поля — не коррекции наук, и тем более не появления новой дисциплины (все это и так присутствует), но радикальной смены парадигм в масштабе, который не снился ни Куну, ни Фейерабенду.

Итак, такую трансцендентность Хайдеггер отвергает в силу недоказуемости границы, которую данная трансцендентность призвана преодолеть.

Вторая трансцендентность более традиционна и соответствует схоластическому пониманию пары контингентное/трансцендентное. Здесь трансцендентное противопоставляется не имманентному, но контингентному, т. е. преходящему, обусловленному, ограниченному. В этом случае трансцендентность мыслится в контексте строго вертикальной платонической топики, где над относительным миром феноменов располагается трансцендентный мир вечных идей. Здесь есть граница, и она установлена платоническим подходом, преломленным через религиозную креационистскую перспективу схоластики. Абсолютный Бог-Творец трансцендентен по отношению к относительной твари.

Хайдеггер отвергает эту трансцендентность в русле его отвержения платонизма в целом. Он видит платоновское учение об идеях (для него это изящный прообраз более прямолинейной и вульгарной креационистской топики) как тонкую подмену бытия сущим второго порядка. Трансцендентные идеи, противопоставляемые Платоном феноменам, по Хайдеггеру, дублируют сущее, не решая главной проблемы — его отношения к бытию. Что толку, считает Хайдеггер, что мы вводим еще какое-то новое высшее, сущее, пусть и абсолютное, для объяснения сущего относительного (т. е. контингентного). Мы не решаем проблему, а лишь откладываем ее. На этом основании Хайдеггер отвергает креационистскую теологию — она видится ему уходом от проблемы бытия, т. е. формой забвения о нем, его сокрытия, т. е. чем-то противоположным истине.

И методом исключения Хайдеггер приходит к *третьей трансцендентности*, к трансцендентности Dasein'a. В этом он тоже следует за любимым им и эйдетически близким Аристотелем, за две с лишним тысячи лет до Хайдеггера выступившим против учения Платона об идеях.

Трансцендентность Dasein'a и Selbst

Аристотель, признавая эйдетическое измерение у каждого сущего и уча об эйдосе, отвергает наличие идей как сущего, не зависящего от феноменального, т. е. от своей эпифании, от своего явления. Эйдос есть измерении сущего феноменально, но не само отдельно взятое сущее. Можно сказать, что эйдос есть имманентно-трансцендентное или даже контингентно-трансцендентное измерение сущего. Хайдеггер трактует трансцендентность Dasein'a в сходном ключе. Эта трансцендентность не есть то, что находится вне Dasein'a. Нет, она присуща ему самому и составляет при этом его сущность (Wesen). Dasein есть он сам именно в силу того, что он представляет собой процесс трансцендирования, самопреодоления, постоянного разотождествления со своей наличностью, со своей вещностью, со своей строгой определенностью. Трансцендентность Dasein'a не есть переход от внутреннего к внешнему или от относительного к абсолютному, она есть просто переход внутри самого себя к своему Selbst. Этот термин — Selbst — сам составляет ключ к Dasein'у. С ним связан другой важнейший термин — *eigen*, «собственный», греческое *ἑαυτῆς* — от греческого *αὐτός*, «сам». По Хайдеггеру, Dasein может экзистировать либо аутентично (*eigene Existenz*), либо неаутентично (*uneigene Existenz*). Если он существует аутентично, то его «я» или его «кто» — это Selbst. Если неаутентично — то «я» есть *das Man* (отчужденно усредненное некто). Трансцендентность Dasein'a состоит в том, что он обязательно пребывает в состоянии перехода (*Übergang*) к самому себе, к аутентич-

ности, к Selbst. Dasein и есть сам этот переход, он не сущее среди других сущее, но переход от сущего «к ...» бытию. Причем будучи именно переходом, Dasein может свободно выбрать непереход (и снова «только свободное существо может быть не-свободным»). Только то, чьей сущностью является переход, может не переходить, как обратный в отношении самого себя жест, как выбор неаутентичного, как жест миграции от центра к периферии, как поворот к самому себе спиной. Dasein преодолевает самого себя как сущее, и это преодоление и есть экзистенция, экзистирование. Хайдеггер говорит: животное не экзистирует, оно живет; камень не живет, он наличествует. Экзистирует только тот, кто причастен к Dasein'у, чью матрицу, чей корень представляет собой Dasein. Dasein — это не совсем человек, это режим, в каком человек экзистирует как человек, т. е. в процессе трансцендирования себя как сущего и окружающего сущего как сущего. Экзистировать и трансцендировать — это одно и то же.

В принципе, все это уже изложено в «Sein und Zeit», и в «Логике» лишь повторяется. Но значение этого повторения в новом контексте чрезвычайно велико.

Во-первых, сущность Dasein'a как процесса трансцендирования связывается с лейбницевским Drang, которое составляет, в свою очередь, сущность монады. Если мы стали бы настаивать на такой особой крайне доброжелательной деструкции философии Лейбница, то получили бы предпосылки для экзистенциального прочтения монадологии или даже для построения экзистенциальной монадологии. Это имплицитно содержится у самого Хайдеггера, и его прочтение Лейбница вполне можно рассматривать как приглашение к такому предприятию. Это означало бы прочесть Лейбница с точки зрения философии Другого Начала. Вдохновляющий проект, который, увы, пока никого не подвиг к философской работе в этом направлении.

Во-вторых, через феноменологическую деструкцию монады с помощью Dasein'a мы вторгаемся в первый закон логики и получаем уникальную возможность его радикально нового прочтения. $A = A$ мыслится по инерции как вещь = вещи. И все остальные обобщения строятся на расширении данной аналогии. Но если мы осмыслили подлежащее (A) как Dasein, то его тождество самому себе (Dasein = Dasein) будет не строгим, обратимым, динамическим и не эксклюзивным. Трансцендентность как трансцендирование тождественно само себе ровно в той мере, в какой тождественность есть отождествление и одновременно двойная энантиодромическая нетождественность — Dasein как переход (Übergang) предполагает нетождество того, от чего переходят, и того, к чему переходят. Внутри Dasein'a оказываются и Selbst и das Man как полюса, но не как вещи, «простертые в ничто руки», если использовать метафору Хайдеггера, которую он приводит, правда, для описания структуры времени применительно к прошлому и будущего, расходящимся от настоящего. Но такое тождество будет динамическим, в нем включенными оказываются и актуальное и потенциальное. И это позволяет нам совершенно иначе пересмотреть привычное отношение к логике Аристотеля. Для нас любые тождества, любая идентичность строятся на аналогиях наличного. Но экзистенциальное тождество и, следовательно, экзистенциальная логика могут быть основаны на аналогии перехода. В этом случае мы получаем нечто, подобное гегелевской диалектике, но не в коррекции второго

закона (закона отрицания), а в самом первом законе, который качественно преобразует всю метафизическую подоплеку логики. Т. е. мы имеем дело с новым Логосом. Этот энантиодромический инклюзивный Логос, Логос процесса и имманентной трансценденции, Логос трансцендирования вполне естественно отнести к Логосу Диониса¹.

В-третьих, мы получаем новую возможность понимания мира, который в случае радикального изменения представления о подлежащем, где динамизм помещается внутрь него самого, составляя его *Selbst*, а не как его акциденция, также меняет свою структуру. Это мы рассмотрим чуть более подробнее позднее.

В-четвертых, трансцендентность *Dasein*'а может стать отправной точкой для постановки вопроса об основании, *Grund*. Если сущность *Dasein*'а в трансцендентности, мы совершенно иначе будем воспринимать саму структуру того, что является для него основанием, *ratio*, *Grund*, *αρχή*, *αἰτία* и т. д. Эту тему мы также разберем в дальнейшем в ходе нашего обзора «Логики» Хайдеггера.

Трансцендентность мира (*Welteingang*)

В фундаменталь-онтологии Хайдеггера мир (*Welt*) играет важную конститутивную роль. В другом месте² я подробно анализировал то, насколько трудно русскому пробиться к немецкому смыслу слова *Welt*, которое, однако, иначе как словом «мир» на русский не переведешь. Мир для нас этимологически означает утихомирность, спокойствие, баланс, гармонию и органичную сельскую общину. Немецкая этимология *Welt* включает в себе также значение эпохи, временного промежутка, где можно увидеть корень *alt-* — «возраст», от индоевропейского **al-* — «расти». Первая часть слова восходит к индоевропейскому **uiros* — «сила», «мужчина», «человек», откуда, кстати, латинское *vis* («сила») и *vir* («мужчина», «воин», «герой»). В целом получает «мощный рост», т. е. нечто аналогичное *Drang*, только такое *Drang*, которое захватывает в себя все вообще. В этом термине отчетливо присутствует намек на *Zeit* (что отдаленно напоминает русское «время») как на меру роста, цикл.

Если мы обращаемся к греческому, то аналогом *Welt* выступает *κόσμος*. Считается, что термин ввел Пифагор для обозначения им порядка, противоположно-го хаосу, зиянию, бездне. Космос содержит в себе еще и значение красоты и гармонии.

По Хайдеггеру, один из важнейших экзистенциалов *Dasein*'а — *In-der-Welt-sein*, бытие-в-мире (*Welt*). Это значит, что *Dasein* экзистирует только вместе с миром, от которого он не может быть изолирован. Там, где есть *Dasein*, там есть мир (*Welt*), и наоборот. Поэтому *Dasein* не просто связывается с миром (космосом), но и мир связывается с *Dasein*'ом. Без *Dasein*'а мир как космос непредставим. Следовательно, мир (*Welt*) следует рассматривать как явление экзистенциального порядка. Сам мир не существует (не экзистирует), так как существует (экзистирует) только *Dasein*. Но он обязательно есть, коль скоро есть *Dasein*, а *Dasein* есть только как *In-der-Welt-sein*, т. е. бытие-в-мире. Экзистирование *Dasein*'а

¹ Дугин А. Г. В поисках темного Логоса. М.: Академический проект, 2013; *Он же*. Ноомахия: В 5 кн. М.: Академический проект, 2014.

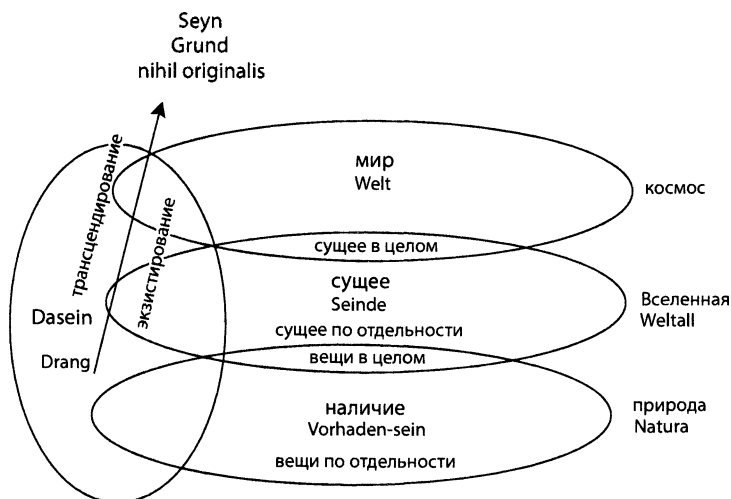
² Дугин А. Г. Мартин Хайдеггер. Последний Бог. М.: Академический проект, 2014.

обосновывает мир как экзистенциальный горизонт. Мир есть то, в чем экзистирует Dasein. И в том, в чем он экзистирует, среда его экзистирования и есть мир (Welt).

Но Dasein есть трансцендентность (в объясненном выше третьем — дионисийском смысле). Т. е. Dasein экзистирует к самому себе (Selbst), преодолевая себя. В этом его идентичность. Он есть он сам только в преодолении и как преодоление. Преодоление чего? Себя как сущего. В той степени, в какой Dasein есть сущее, а он есть сущее, он не есть сам Dasein (т. е. не есть Selbst). Преодолевая себя как сущее, т. е. не как самого, но себя, Dasein экзистирует, и такое преодоление и есть экзистенция. У такой экзистенции есть аспекты, стороны или сечения — экзистенциалы. Одним из них является бытие-в-мире, следовательно, мир есть горизонт экзистирования. Но экзистирование есть трансцендирование (отсюда трансцендентность Dasein'a). Значит, мир, как горизонт экзистирования, тоже трансцендентен. Но... мир трансцендентен не в отношении Dasein'a (как бы мы его ни понимали, имманентно или контингентно), но в отношении себя как сущего. Т. е. мир не есть совокупность сущего. Мир появляется там, где сущее преодолевается. Но преодолевается сущее в Dasein'e. Однако в Dasein'e преодолевается «свое» сущее, т. е. то сущее, каким является Dasein, но каким не является он как сам Dasein (т. е. как Selbst). Мир как сущее не экзистирует, следовательно, он не может преодолевать себя сам так, как это делает Dasein. Поэтому-то мир есть проекция преодоления сущего именно Dasein'ом (это и значит мир есть экзистенциал Dasein'a). Но... чем более Dasein экзистирует аутентично, тем менее энкапсулированным является для него «свое» сущее, тем больше оно сущее и тем меньше «свое». В пределе Dasein, преодолевая сущее в себе, преодолевает сущее вообще, сущее как сущее (*ὄν ἢ ὄν, Seidende als Seiende, ens qua ens*). Следовательно, сущее вообще преодолевается экзистированием Dasein'a. Это преодоление сущего вообще — в себе и не только в себе — и есть мир. А его трансцендентность состоит в том, что мир не дан нам непосредственно. Он конституируется в процессе экзистирования, т. е. трансцендирования. Таким образом, мир трансцендентен в той мере, в какой мы его таким (трансцендентным) развертываем. Экзистируя, Dasein творит мир как порядок, как могущественный рост, как трансцендирование. Dasein не творит сущее. Он творит именно мир, как то, что наличествует в сущем как возможность, как могущество, как внутренняя сила. Сущее может стать миром, если в сущем есть экзистирующий Dasein. Мир скрыт в сущем, скрыт в нем. Так Хайдеггер понимает Гераклитов фрагмент (123) о том, что «природа любит прятаться» (*φύσις δὲ κρύπτεσθαι φιλεῖ*). Космос прячется в сущем. Dasein, экзистируя, обнаруживает скрытое, а это и есть истина (*ἀλήθεια*). Мир пребывает как истина, обнаруживаемая только тогда, когда Dasein вспоминает о себе самом (Selbst), когда он пробуждается для самого себя и в полной мере утверждает свою идентичность как трансцендирование. Трансцендентность Dasein'a обосновывает своим тождеством трансцендентность мира. Т. е. мир есть не то, что нам дано, но что нам требуется создать и обосновать в процессе создания и обоснования нас самих как Dasein'a. В этом и состоит экзистенциальное измерение мира.

Три слоя сущего

Все это можно отразить на схеме, помогающей понять мысль Хайдеггера.



Здесь важен еще один слой, который Хайдеггер называет слоем наличия. Термин *Vorhanden-sein* означает «быть-под-рукой». Это особое состояние сущего, когда оно оказывается помещено в жесткие рамки фиксированной телесности, вмуровано в материальность и ее ткани. Совокупность такого «подручного» сущего, обращенного в материальные тела, Хайдеггер называет «природой». Природа не случайна, она не есть абберация. *Dasein*, экзистирруя, имеет экзистенциалом *Sein-bei*, быть-наряду-с. Это не совсем *Mitsein*, быть-вместе-с. Человек пребывает в природе, наряду с вещами природы, но необязательно вместе с ними. Это объясняется также через аналитику *Dasein*'а. *Dasein*'у присуще быть «расчлененным» (снова черта дионисийского Логоса). *Dasein* обязательно *ist zerstreut*, т. е. разорван, расчленен, нецелен, неедин. Мы видели, что *Drang* монады состоит в рвении к единству, т. е. в процессе единения. Но чтобы осуществлять единение, необходимо расчленение, разведение. Поэтому членение, расчленение, дисперсия (*Streuung*, *Zerstreuung*) составляют необходимый аспект всей структуры *Dasein*'а. У *Dasein*'а таким образом обнаруживаются два горизонта: быть расчлененным и быть объединенным. Между ними третий горизонт — мочь-быть-расчлененными и одновременно мочь-быть-объединенным. *Dasein* экзистирует на промежуточном горизонте, принимая решение о том, экзистировать ли ему аутентично (в горизонту единения) или неаутентично, к горизонту расчленения. Пока *Dasein* находится на среднем уровне, он соседствует с сущим, в том числе и с различными индивидуациями *Dasein*'а в личных местоимениях — с «ты», «мы», «вы» и т. д. Этому соответствует экзистенциал быть-вместе-с, *Mitsein*. На этом уровне решается (но пока не решено), двигаться ли в сторону единения или в сторону энкапсуляции в индивидуальности. Для Хайдеггера это ключ к социологии,

психологии, а также к любви и дружбе. Dasein осознает, что он как он сам (Selbst) не есть пока еще, «все еще» он сам. Он недостаточно концентрирован на себе самом (Selbst), слишком рассеян по сущему. Поэтому Dasein находится месте с сущими и особенно вместе-с людьми, в которых он видит частицы самого (Selbst) себя. По Хайдеггеру, выражения «я сам», «ты сам», «мы сами», «вы сами» и т. д. указывают на измерение Selbst, как аутентичное экзистирование Dasein'a. Чувствуя пронзительно свою расчлененность, Dasein через бытие-вместе-с (Mitsein) пытается восстановить единство, а точнее, проблематизирует и тематизирует расчлененность. Поэтому «другой» для Dasein'a имеет значение. Община (как органическое целое) и даже общество (как механический агломерат) суть проекции экзистенциальной расчлененности Dasein'a.

Пол Dasein'a и основы экзистенциальной социологии

Интересно в этом отношении Хайдеггер трактует тему пола Dasein'a. Он обращает внимание на то, что в немецком Dasein употребляется с артиклем среднего рода — das Dasein. Т. е. das Dasein — это оно. Это значит, что мужчина и женщина, ег или sie, он или она, всегда лишь аспекты экзистенциального андрогина. Поэтому любовь есть форма трансцендентной тоски Dasein'a по себе самому (Selbst). Хайдеггер иронически замечает: если Dasein не может открыть другого более прямого способа экзистировать аутентично (имеется в виду философия), он довольствуется любовью или обществом. Т. е. Mitsein. Конечно, в понятие «вместе-с» попадают прежде всего люди, у которых экзистирование прозрачно. Dasein узнает самого себя в других, и поэтому он есть «вместе-с-ними». Но отблески «бытия-вместе-с» могут падать и на другие виды сущего, что характерно для мифологического переживания мира.

Область сущего и разделена на особи и соединяется к сущему сущего (το ὄντως ον), к οὐσία, к сущности. Эту область можно назвать Вселенной, она включает в себя все, то παν. Все сущее здесь и отдельное и все вместе резонируют с экзистированием Dasein'a, здесь также решается, колеблется, дрожит между падением в вещьность, или рывком к самопреодолению и взлету в космическое, в направлении мира, Welt, т. е. к обнаружению своей истины, своей сокрытой, спрятавшейся сущности.

Сущее тонет в вещах

Расчлененность Dasein'a может возобладать в его экзистировании, и тогда наступает неаутентичный режим. В нем сущее впадает в вещи и становится подручным, Vorhanden, наличным. Dasein, членясь, членит сущее, вгоняет его в капсулы отдельных материальных вещей. Сущее тонет в телесности, удаляясь от мира, теряя саму возможность взлета к горизонту мира. Хайдеггер говорит, что человек — существо мирообразующее (weltbildende), животные — бедные миром (weltarm), а камни — вообще полностью лишены мира (weltlos). Вещность, наличность, подручность — это опредмечивание, овеществление сущего. Сущее становится вещью (термин «вещь», ges, появляется лишь в латыни и то изначально с иным, более возвышенным юридическим значением, кстати, как и немецкое Ding), затем объектом, затем предметом, затем товаром, чтобы рассеяться в чисто материальном

диссолванте денег и штрихкодов. Сущее падает в подручность, но не само по себе, а через особое экзистирование Dasein'a, который подчиняет себе вещи, и именно в процессе подчинения, технического покорения сущее превращается в вещь и в пределе в товар. Чем больше Dasein уходит от себя самого (Selbst), тем ниже падает сущее, становясь своей материальной скорлупой, телом. Совокупность этой павшей структуры сущего и составляет природу в рамках «научной картины мира» Нового времени. Это Новое время есть эпоха финального падения Dasein'a, его самоотчуждения, его забвения себя самого. Dasein, забывая себя самого, т. е. то, что он есть трансцендентность, самопреодоление, рывок, Drang, к бытию как к его высшей возможности, помещает сущее в темницу материальной телесности. Он начинает производить вещи, из которых испаряется свойство быть сущими. Вещи умирают, удаляются от мира, чахнут, превращаются в симулякры. Так возникает структура зоны Vorhandenheit: Dasein движется от себя самого в неаутентичном режиме экзистирования, становясь одержимым (benommen) не собой, но антиподом себя — das Man'ом. Именно das Man является главным философом Нового времени и творцом научной картины мира. От bon raison Декарта, под которым он уже имел в виду обыденное сознание, к пошлости conventional wisdom современных тоталитарного обществ (особенно либерального, относящегося к третьему тоталитаризму). Наука Нового времени является инструментом реификации сущего, погружения сущего в наличность подручного. Эта программа ясно изложена Фрэнсисом Бэконом, призвавшим биться с природой и подчинять ее, а не постигать. Точнее, постигать лишь для того, чтобы подчинять. Это технологический нигилизм, достигший апогея в XX–XXI веках. Для Хайдеггера нет ничего более антинаучного и нелепого, а также разрушительного, чем современная наука, основанная на аксиоматизации глубоко ложных, извращенных предпосылок, не выдерживающих никакой обстоятельной философской критики. Чем глубже в природу спускается сущее, тем более жесткими становятся ее законы. И чем дальше сущее от мира, тем меньше мира (Welt) как трансцендентного горизонта вокруг неаутентично экзистирующего Dasein'a.

И наоборот, если Dasein двинулся бы в направлении себя самого (Selbst), сущее, вместе с которым он пребывает, рванулось бы в том же направлении. Но высшим горизонтом сущего как сущего является не Selbst, у сущего нет Selbst, так как он есть у Dasein'a, но истина, пребывающая в сущем, делающем сущее сущим, оставаясь при этом не сущим, т. е. ничто. Это ничто Хайдеггер описывает как nihil originarium в отличие от nihil negativum. Оригинальное ничто есть ничто в смысле ничто из сущего. Но оно лежит в основании сущего. Оно есть истина сущего. Тогда как отрицательное ничто не является основанием ни для чего, и есть скорее сущее с нулевым онтологическим содержанием. Такое отрицательное ничто — это мусор бытия, развалины, мерзость запустения, свалка.

Сущее попадает в мир через Dasein, экзистирующий аутентично, и это значит, что сущее становится познанным. Хайдеггер называет этот жест «вхождение в мир» сущего (Welteingang). Мир как Welt есть сущее в его истине. Dasein созидает мир как истину мира, а это и есть настоящая наука, основанная на настоящей философии. Наука может быть достоверной только тогда, когда она экзистенциальна, т. е. в свою очередь представляет собой трансцендирование. Только тогда она по-

настоящему обоснована, когда у нее есть достаточное основание, т. е. истинный Grund. А таким основанием, как мы видели, для Хайдеггера является оригинальное, т. е. истоковое, *origo*, начальное, архаическое, *αρχή*, принципиальное ничто.

Порыв (Dang) к чему?

Так мы подошли к четвертому закону логики — закону достаточного основания¹. Крайне неудачное латинское *ratio*, от глагола *reor* — «считать», «рассчитывать», и лишь во вторичном значении «думать», «обосновывать», Хайдеггер сразу интерпретирует, как это принято в немецком языке, через Grund. И *ratio*, и Grund в русском языке переводятся словом «основание», «основа». Слово «грунт» применительно к почве оттуда же. При этом русский корень восходит к ткачеству, где «снова́ть» обозначало подготовку ткани и близко по значению к «вертеть», «делать петли», «плести». Основа есть текстура в ее подготовительном состоянии. Все три слова, *ratio*, Grund и «основа», таким образом, происходят из совершенно разных контекстов: торговля и расчетливость (эстиматив) — в латинском; земля, почва — в немецком; ткань, ткачество, сплетение — в русском. И если немецкое и русское слова подразумевают «то, на чем», латинское *ratio* скорее указывает на «то, почему, зачем и как».

Nihil est sine ratione. Звучит четвертый закон логики, введенный Лейбницем. Ничто не без причины, у всего должна быть причина, основание. Поэтому *ratio*, Grund соотносится Хайдеггером с греческим *αἰτία*, причина, и *αρχή*, начало. Отсюда этот закон звучит как «у всего есть основание». Но это подразумевает: все должно иметь основание (чтобы быть) и далее, все должно быть обоснованно.

Хайдеггер задумывается над метафизикой этого основания. Что, собственно, Лейбниц имеет в виду под основанием, Grund? Можем ли мы установить природу и сущность этого основания?

И здесь Хайдеггер обращается как раз к аналитике *Dasein*'а. На чем основан *Dasein*? На чем основан *Welt*? Мы видели, что логика есть выражение Логоса и не-расторжимо сопряжена с метафизикой. Соответственно, фундаменталь-онтология должна иметь свою философскую трактовку основания, на основе экзистенциального подхода. В этой точке Хайдеггер делает неожиданный ход. В отличие от само собой напрашивающегося желания поместить основание вниз и в прошлое, в логически предшествующее, Хайдеггер среди четырех классических причин выделяет *causa finalis*, соотносимую им с энтелехией (а это и есть другое имя монады у самого Лейбница) и помещает Grund вверх и в будущее. Если в зоне наличия (*Vorhandene*) основание внизу и в прошлом, то в горизонте мира (*Welt*) основанием является верх и будущее. Аутентичное экзистирует в обратном направлении от неаутентичного. Будущее в нем первично, а верх является не тем, откуда падают, а тем, к чему притягиваются.

¹ Намного позднее, уже в последний период своего творчества, в 1955–1956 годах Хайдеггер посвятил теме закона достаточного основания целый курс лекций. Показательно, однако, что там он говорит о главной теме гораздо более иносказательно и косвенно, тогда как в этом более раннем цикле гораздо жестче, яснее и точнее. *Heidegger M. Der Satz vom Grund*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997.

Закон достаточного основания — это закон Dasein'a. Он имеет отношение к логике, составляя, по Хайдеггеру, ее ядро, и тем самым к Логосу. Но Логос проявляет себя через человеческое существование. Он, согласно 115-му фрагменту Гераклита, «сам по себе растет в человеческой душе» ($\psi\upsilon\chi\eta\varsigma \epsilon\sigma\tau\iota \lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma \epsilon\alpha\upsilon\tau\omicron\nu \alpha\upsilon\tilde{\xi}\omicron\nu$). Это значит, что в логике отражена, или точнее проявлена, структура трансцендентности, которой является человек как Dasein. Только в том случае, если логика осмысливается как проявление сущности Dasein'a, она является философской и метафизической. Значит, основание и его поиск должны быть соотносены с экзистенциальными структурами Dasein'a. Но раз так, то Dasein прежде чем обосновать то или иное сущее, или точнее параллельно и симультанно, с обоснованием того или иного сущего, включая сущее в целом, должен обосновать самого себя (Selbst). Это мы видели в сечении мира: сущее входит в мир (Welteingang) только вместе с самопреодолением Dasein'a в его рывке к нему самому (Selbst). По сути, Хайдеггер отождествляет основание и этот двойной метафизический жест: самопреодоление Dasein'a и вступление сущего в мир (Welteingang). К чему преодолевает себя Dasein? В направлении чего? Это мы увидим, если посмотрим на то, что отличает Dasein от других сущих: это отличие состоит в том, что Dasein есть преодоление сущего в себе, и бросок к бытию, Sein. Dasein есть такое сущее (Seiende), которое есть одновременно Sein. Именно Sein, как жатва сущего, предопределяет в Dasein'e наличие Логоса. Поэтому переход Dasein'a в самопреодолении есть его переход к Sein. И соответственно, вступление сущего в мир (Welteingang) есть симметричный бросок сущего к тому, что делает его сущим, не будучи сущим само, т. е. к бытию, Sein. Таким образом, рывок Dasein'a к самому себе и вступление сущего в мир есть шаг к основанию. Dasein основан в бытии. Но это основание не есть нечто прежнее, прошлое. Dasein никогда не был основан в бытии, он должен быть основан в бытии. Основание (begründung) — это цель, это экстатический горизонт будущего, это финальный Ereignis, сопряженный с тем, что Хайдеггер в «Holzwege»¹ назвал «эсхатологией бытия».

Пришествие бездны

Ratio Лейбница приобретает совершенно новую метафизическую структуру. Nihil est sine ratione можно прочесть как «нечто не без основания» и как «у ничто нет основания». Это важно: то, что является основанием для сущего, не должно иметь основания. Для топики Хайдеггера принципиально прорваться к тому, что является последним основанием сущего, а не промежуточным. Именно поэтому он помещает основание не внизу и не прежде. Основание сущего есть не сущее, т. е. его нет. Но одновременно его не может не быть, как гласит закон об основании. Поэтому мы получаем следующую фундаменталь-онтологическую картину: Grund ist Un-Grund d. h. Ab-Grund. Основание само безосновно, и есть бездна. Дно не имеет дна, оно бездонно. Сущее должно появиться откуда-то, но это откуда-то не может быть сущим, значит, оно появляется из ничто. Но то, что делает сущее сущим — это бытие. Следовательно, бытие есть ничто (ничто из сущего), и основание есть бездна.

¹ Heidegger M. Holzwege. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003. S. 327.

Но что мы получили таким образом? Мы получили высший горизонт рывка Dasein'a к самому себе, т. е. Sein, как ничто и бездну. Это проливает свет на последнюю природу Selbst, который и есть Sein. Но Sein не есть Seiende, бытие не есть сущее (это основа фундаменталь-онтологии, онтологический Differenz). Бытия нет в том смысле, как есть сущее, все сущее по частям и в целом. Все сущее вместе и общее для сущего не дает бытия. Бытие есть Grund сущего, его основание. Но его нет так, как есть все сущее. Поэтому Dasein, бросившийся в рывке к себе самому, оказывается в бездне. Это самое главное: мы имеем дело с открытым прыжком. Разотождествившись с овеществленным сущим, с энкапсулированной индивидуальностью, Dasein движется к самому себе, но не получает нового предложения фиксированной идентичности. Двигаясь к себе самому, он бросается в бездну, в ничто. Его основа отсутствует как сущее. И точно так же происходит с сущим, вступающим в мир (Welteingang). Вещи, возводимые Drang Dasein'a к горизонту космоса как горизонту своей истины, оказываются брошенными в ничто, которое и обнаруживается как их основа, причина и начало.

Онтология свободы и сумасшествие розы

Здесь в этой грандиозной картине наступления бездны (бытия как бездны) Хайдеггер делает очень важный ход, вероятно, отталкиваясь косвенно от идей Шеллинга: он отождествляет бездну и свободу. Еще Лейбниц объясняет различие между монадами и наличие слабых и несовершенных монад (у растений и камней) тем, что их силе (vis, Drang) мешает материя. Она сдерживает рывок монады к себе самой. В третий раз вспомним формулу Хайдеггера: *«Только свободное существо может быть несвободным»*. Несвобода есть выбор свободного Dasein'a экзистировать неаутентично, что и конституирует материю как преграду. Но этот выбор несвободы есть результат свободы, которая выбирает не себя и полностью свободна сделать это именно потому, что свободна. Монада выбирает преграду, так как она свободна эта сделать. И совокупность свободных актов расчлененного Dasein'a (Zerstreuung) конституирует сущее, нерастворимое в бездне постольку, поскольку оно не интегрировано до конца в космос, т. е. не пробуждено к своему основанию, которое не есть, т. е. которого нет. Свобода как бездна, как бытие, тождественное ничто, конституирует через саму возможность своего отрицания (а это включено в свободу). Тем самым становится возможным Dasein в состоянии неопределенности (это соответствует настоящему времени, а так как время есть экста시스, по Хайдеггеру, то настоящее есть «экстема», одна из трех). Эта неопределенность Dasein'a может решиться в сторону несвободы (индивидуальность, далее — реификация и опредмечивание самого человека), а может в сторону свободы как бездны. Выбор несвободы конституирует экстему прошлого, мир вещей и царство природы. Выбор свободы определяет экстему будущего, как возврат Dasein'a, возврат отложенный, «еще не», поскольку если его не откладывать, то бездна свободы как чистый Sein (позднее Хайдеггер уточнял — Sein в фундаменталь-онтологическом смысле) поглотит Dasein. Поэтому сущее есть на том основании, что Dasein в своем экзистировании и нерешенности, нерешительности, выраженном в экстеме настоящего, бросаясь в бездну Grund, все же ее не достигает — пока не достигает. Тем самым будущее приближается к сущему, но не наступает. Эсхато-

логия бытия откладывается, делая возможным будущее. Хайдеггер выводит будущее из ожидания. Dasein и конституируемый им космос ожидают пришествия бытия, появление основания, которое несет в себе упразднение сущего как отчасти вещественного, и приход космического сущего, в котором основание будет столь же действительно, как в Dasein¹е. Здесь, быть может, уместна фраза из посланий св. апостола Павла: «Чаяние бо твари откровения сынов Божиих чае» (Рим. 8:19).

В позднем курсе лекций «О положении об основании» Хайдеггер останавливается на строчках из стихов мистика XVII века Ангела Силезиуса, которого цитировал Лейбниц¹:

«Die Ros ist ohn warum; sie blühet, weil sie blühet,
Sie acht nicht ihrer selbst, fragt nicht, ob man sie siehet».
«Роза без почему, она цветет, потому что цветет,
Она не заботится о себе, не спрашивает, видят ли ее».

Сущее именно таково. Оно лишено основания, т. е. не спрашивает почему. Вопрос почему есть вопрос к бездне и ведет в бездну. Так как основанием сущего является ничто, не сущее. И если роза хочет цвести, она не должна задавать вопросов. Вопрос убьет розу. Основание смертельно опасно. Бытие, если сфокусировать на нем внимание, обернется смертью. Поэтому только человек, как находящийся в поле Dasein'a, может задавать вопрос: почему? Ведь Dasein может быть, быть как бытие, а не как сущее. Этот вопрос об основании и есть бросок к бытию, есть преодоление сущего, себя как сущего, в сторону себя самого как бытия. Selbst есть бездна и смерть, как смерть сущего. Поэтому мышление смертельно опасно. Поэтому Логос есть жатва, а жатва есть срезание живых колосьев. Но это еще и утверждение полной и неограниченной свободы. А эта свобода и есть основание Dasein'a и всего сущего. Поэтому лейбницевский вопрос, почему существует нечто, а не ничто, не требует ответа и не может его иметь. Это вопрос об основании и обращен он к самому основанию, которым является бытие, бездна и логос. Этот вопрос задает не Dasein, но его возможность быть. Это вопрос изнутри бытия, из сердцевины бездны. Этот вопрос задает нас, а не мы его. Он обосновывает нас в том, насколько мы трансцендентны. Он и есть единственный вопрос по существу. Мы суть этот вопрос. Если бы роза спросила зачем, она сошла бы с ума и перестала быть розой. Она завяла бы и сгорела от ужаса. Быть может, восстановившись затем палингенетически. Но это из области предположений.

Если наше основание — бездна, а время течет из будущего в прошлое; если сущее есть остывающий космос истины, скользящий на свалку вещей; если Dasein экзистировать лишь в условиях «еще не», т. е. «еще не» встреча с бытием, «все еще не...» и только это обосновывает настоящее как praesens; если сущее есть в условиях не просто сокрытия его причины, но при заведомом исключении вопроса зачем; если Логос есть смерть и становление ничто действительным, то мы правильно прочли курс из 26-го тома Полного собрания сочинений Мартина Хайдеггера и составили верное представление о том, что является метафизической основой логики в ее философском измерении.

¹ Heidegger M. Der Satz vom Grund. S. 53.

Глава 7. Последний Бог (Мартин Хайдеггер и эсхатологический проект альтернативного Логоса)

«Вклады в философию (о событии)»: вторая фундаментальная программная работа Мартина Хайдеггера

Книга Мартина Хайдеггера «Вклады в философию (о событии)» («Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)»)¹, опубликованная как 65-й том его Полного собрания сочинений, представляет собой важнейший смысловой пункт всего его творчества, который сам автор считал вторым аккордом той философской программы, которая была начата эпохальной публикацией «Sein und Zeit»². Это произведение суммирует десятилетие его интенсивных размышлений о проблеме Ereignis'a, стоявшей в центре его внимания с 1936 года по конец 1940-х. Это кульминация среднего периода творчества Хайдеггера, изученного менее всех остальных³. В этой книге Хайдеггер выстраивает картину *философской эсхатологии*, которая предполагает новое осмысление всего процесса истории западной философии и «прыжок» к радикально новой сфере, к философии Другого Начала. Здесь Хайдеггер эксплицитно растолковывает наиболее сложные моменты предшествующих этапов своего творчества, в частности, поясняет, что такое Dasein как центр его учения. Давая обзор классическим темам своей философии (таким, как критика идей Платона, раскрытие воли к власти как центральной линии европейской мысли, разбор нигилизма современной эпохи, проблема исчезновения бытия и забвения самого вопроса о бытии, деструкция референциальной теории истины, демонстрация принципиальной ущербности концептуального мышления и т. д.), Хайдеггер яснее, чем где-то еще, намечает альтернативные пути будущей философии, которые ранее еще не до конца созрели, а позднее (со второй половины 40-х годов) стали казаться ему самому проблематичными. Здесь же, в «Beiträge», он излагает свою мысль уверенно и убедительно, не колеблясь, осознавая Ereignis (поворотное событие) как нечто, что непременно состоится в самое ближайшее время.

Эта работа, только относительно недавно привлекавшая к себе и к ее темам серьезное внимание специалистов по Хайдеггеру и шире — философов и историков философии, наверняка будет неоднократно разбираться и исследоваться с разных сторон и в какой-то момент станет столь же популярной и общеобязательной к прочтению и переводам на иностранные языки, как и «Sein und Zeit». Од-

¹ Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003.

² Heidegger M. Sein und Zeit (1927). Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.

³ Дугин А. Мартин Хайдеггер: Философия Другого Начала.

нако сегодня она изучена довольно слабо, и мы посчитали нужным кратко описать ее содержание, хотя в наши задачи входит анализ лишь некоторых тем и аспектов этого монументального произведения (на которых мы и сосредоточимся после общего обзора), а именно особенностей философской эсхатологии Хайдеггера и фигуры Последнего Бога.

Beiträge и их структура

Книга состоит из восьми разделов, в каждом из которых можно найти как законченные текстовые разделы, так и наброски, тезисы, цитаты, отсылки к другим книгам и лекционным курсам. Поэтому главки (всего в книге их 281) часто носят одни и те же названия, стилистически разрознены и подчас структурированы как обрывочные заметки или записи на полях. От этого значение текста только возрастает, так как мы оказываемся в самом центре мыслительного процесса величайшего философа, получаем возможность следить за тем, как он думает, возвращаясь по несколько раз к одной и той же теме, рассматривая ее под разными углами зрения, внезапно переходя к другой, чтобы опять бросить взгляд на то, что, казалось бы, уже продумано.

Структура книги представляет собой фазы процесса философии Другого Начала и, соответственно, может рассматриваться как конкретная карта такой философии. На ней нанесены основные координатные оси, сетки и ориентации, но отдельные зоны описаны приблизительно, что приглашает читателей и последователей проверить самим, как дело обстоит при ближайшем рассмотрении, и при необходимости поправить или даже опровергнуть автора, как минимум поставить его эскизы под вопрос. Однако трудность состоит в том, что эта философская карта была в какой-то момент, видимо, отложена самим Хайдеггером, он не стал (не захотел?) настаивать на ней как на доктринальном предписании; поэтому на ее существование мало кто обратил внимание, а уж отправляться в философское путешествие с опорой на такой странный путеводитель вообще никто не решился. Но всему приходит свое время (либо не приходит), и в любом случае намеченные Хайдеггером маршруты постепенно притягивают к себе все больше и больше увлеченных исследователей. Философия Другого Начала была самой сокровенной и интериорной программой Мартина Хайдеггера, и поэтому к ней мы подходим позднее других. А значит, сегодня мы стоим на пороге серьезного вопрошания о философии Другого Начала, и для нас столь важны «вклады», которые Мартин Хайдеггер в нее внес.

Разделы книги таковы:

I. Предварительный обзор

II. Отзвук (Anklang)

III. Подача (Zuspiel)

IV. Прыжок (Sprung)

V. Обоснование (Gründung)

a) Dasein и проект бытия

b) Dasein как таковой

c) Бытие (Wesung) истины

d) Время-пространство как бездна

e) Бытие (Wesung) истины как сокрытие

VI. Грядущие (Zu-künftige)

VII. Последний Бог (Letzte Gott)

VIII. Seyn-бытие

Постараемся дать их краткое описание, выделяя по ходу дела то, что нас более всего в этом контексте интересует.

Предварительный обзор: проблематика Ereignis

В первом разделе Хайдеггер выводит основные темы данной работы, вокруг которых выстраивается основное вопрошание. Название «Ereignis» или «vom Ereignis» носят несколько главок, где описываются разные аспекты того, что Хайдеггер под ним понимает. Ereignis Хайдеггер трактует в двух семантических осях:

— дословный смысл — «событие», то, что сбывается, свершается, происходит, случается, с акцентом на однократность, неповторяемость и конечность данного явления (немецкая этимология этого слова восходит к корню Augen — «глаза», и сопряженные темы — видеть, наблюдать, созерцать нечто, причем с оттенком кратковременности, мгновенности); такое понимание события лежит в основе истории как явления, т. е. последовательности неповторяющихся событий, отличающих историю от природных циклов — таких как смена сезонов и т. д.;

— ассоциативный смысл, связанный с корнем eigene, — «свое, собственное, принадлежащее себе, аутентичное», т. е. Ereignis толкуется как «при-своение», «о-своение», «аутентификация», и далее — «вскрытие подлинного, настоящего, аутентичного» (немецкое слово eigene дается Хайдеггером для описания важнейшего экзистенциала Dasein'a — аутентичного экзистирования)¹.

В одной из главок Хайдеггер определяет Ereignis так: «Ereignis ist die Wahrheit des Seyns»². Мы оказываемся в середине герменевтического круга, где одни многозначные и сложнейшие обозначения толкуются через другие. Дословно это можно перевести как «Событие — это истина бытия (Seyn)», но мы получаем почти бессмыслицу. Для Хайдеггера истина, Wahrheit, ἀλήθεια, имеет принципиально два полярных значения — в философии Первого Начала, где она так или иначе неразрывно сопрягалась с платоновско-аристотелевской традицией (идей — у Платона и формы и материи — у Аристотеля), отлившейся в референциальную теорию истины, и в философии Другого Начала, где она должна быть реставрирована в изначальном греческом и досократическом смысле как несокрытость — ἀ-λήθεια. При этом в Другом Начале «несокрытость» понимается снова не совсем так, как у досократиков, «несокрытость сущего», а как внезапное обнаружение обратной стороны «сокрытости» («сохраненности», *Bergung*).

Точно так же и с понятием «Seyn», «бытие». У Хайдеггера противопоставляется «бытие» философии Первого Начала, он орфографически обозначает его, начиная с 1930-х годов, как Sein (подразумевая понимание бытия как сущности, эссенции, *Seiendheit*, «общего», κοινόν), и «бытие» философии Другого Начала, обозначаемое как Seyn. В первой части мы использовали громоздкие, но вразумительные после соответствующего разъяснения выражения «Sein-бытие» и «Seyn-бытие».

¹ См. часть I.

² *Heidegger M. Beiträge zur Philosophie. S. 27.*

При определении Ereignis'a Хайдеггер использует слова «истина» и «бытие» в смысле «нескрытость Другого Начала» и «фундаменталь-онтологическое Seyn-бытие». Такая «истина» в своей основе сопряжена с Seyn-бытием, но сводятся они через Ereignis, причем Хайдеггер Ereignis не наделяет двойным смыслом, резервируя его только для чистой и аутентичной стихии момента, когда Seyn-бытие свершается, сбывается, случается. У Ereignis'a нет дубля. В философии Первого Начала ему ничего не соответствует.

В другом месте Хайдеггер определяет Ereignis как *Wesung des Seyns selbst*, что можно перевести как «аутентичный способ бытия самого Seyn-бытия»; использование глагола *wesen* (прошедшее время от глагола *sein* — «быть») в настоящем времени и образование от него других форм является философским неологизмом Хайдеггера, призванным подчеркнуть особость аутентичного бытия, отличного от того, что обыденный язык вкладывает в понятия «есть» или «существует». Ни определения Ereignis'a, ни многие другие, даваемые Хайдеггером на протяжении всей книги, не противоречат одно другому, но и не исключают друг друга, они лишь насыщают герменевтический круг все новыми и новыми оттенками смысла.

Отсюда важный вывод: Ereignis является осью всей философии Другого Начала, которая вся в целом и должна быть мыслью об Ereignis'e, вопрошанием Ereignis'a, подготовкой Ereignis'a, развертыванием Ereignis'a, следствием Ereignis'a. Теперь становится понятным, почему Хайдеггер возвращается к этому имени снова и снова и почему выносит его в название данной работы. Размышлять об Ereignis'e — это значит созидать философию Другого Начала.

В этом же разделе Хайдеггер говорит о базовых формулировках главного вопроса философии — вопроса о бытии (*Seinsfrage*). Он может быть построен как «наводящий вопрос» (*Leitfrage*), тогда он представляет собой «вопрос о сущем»; как «основной вопрос» — «вопрос о бытии сущего» (*Grundfrage*) или «переходный вопрос» (*Übergangsfrage*), по Лейбницу, «почему есть нечто, сущее, а не ничто?» Эти версии исчерпывают онтологию философии Первого Начала, т. е. метафизику. В философии Другого Начала надо задавать его иначе, как вопрос об «истине бытия». А это значит — как «вопрос об Ereignis'e». Таким образом, путь этой книги, предвосхищает и поясняет Хайдеггер ее структуру в первом разделе, лежит от первых формулировок к последней.

Сам он так определяет четыре последующих раздела (они же основные структурные моменты философии Другого Начала):

Отзвук — это весть Seyn-бытия о себе, переданная через отказ от себя самого, как поворот от (*Dasein*'a, человека, истории, философии), (само) отрицание. Имеется в виду сложнейшая операция по постижению сокрытия Seyn-бытия (в форме западноевропейского нигилизма) как его парадоксального открытия.

Подача — это вопрос, обращенный к самому Seyn-бытию; здесь происходит отсыл философии Первого Начала к философии Другого Начала, как подготовка к прыжку.

Прыжок — прыжок в Seyn-бытие, преодоление разверзшейся бездны и осознание необходимости обоснования *Dasein*'a, отнесенного к Seyn-бытию.

Обоснование — основание истины как истины Seyn-бытия (*Da-Sein*).

Эти четыре фундаментальные операции представляют собой подготовку к приходу «Грядущих» и явлению «Последнего Бога» (шестой и седьмой разделы) как триумфу *Seyn-бытия* (восьмой раздел).

Все эти семь структурных моментов книги тесно переплетены между собой и центрированы вокруг оси Ereignis'a, составляя органическое целое открытой философии Другого Начала. Отношение между ними Хайдеггер исследует досконально и бессистемно, позволяя философским интуициям и озарениям двигаться своим собственным путем, подчас существенно отличающимся от того, что предварительно наметил сам мыслитель.

Еще одним важнейшим принципом в философии Хайдеггера является понятие упадка, заката, спуска — *Untergang*. Это не просто критическая констатация современной западной цивилизации (как у О. Шпенглера с его «*Untergang des Abendlandes*»), это фундаментальный вектор, предопределенный самим *Seyn-бытием*, которое скрывается, забывается (*Seinsvergessenheit*) и пропадает из виду по мере развертывания философии Первого Начала вплоть до наступления эпохи тотального нигилизма, не в силу случайной и одновременно фатальной ошибки человечества или неверного выбора им интеллектуального курса, но для того, чтобы подать важнейшее послание, оформленное как молчание, чтобы открыть себя через факт своего полного сокрытия. *Untergang*, таким образом, не катастрофа и результат ошибки, но глубинная воля *Seyn-бытия* в ее трудном и трагическом выражении.

Такое понимание скрытой стратегии *Seyn-бытия*, предопределяющей логику исторического процесса, требует кардинально иных методов постижения, так как классический Логос для подобных сложнейших философских операций не подходит. Поэтому Хайдеггер вводит понятие «*Erschweigerung*», или «зигетики», «умолчания», «замалчивания», от греческого *σῴη* — «молчание»¹. Молчание в этом случае не есть сфера а-логичного или ир-рационального, но есть тот уровень, который предшествует Логосу и предопределяет его в основных конститутивных моментах, не будучи с ним тождественным. Слово рождается из молчания, но это насыщенное, осмысленное молчание, формирующее все содержание Логоса, которое им позднее развертывается. *Seyn-бытие* постигается с помощью зигетики, а не логики, и этот подход позволяет в любом высказывании (*Sagen*) различать как его прямое послание, так и его оппозиционную импликацию, а кроме того, высший уровень, в котором и послание, и его отрицание содержатся одновременно. Молчание становится творящим, разумным и оживляющим².

Важно, что уже в первом предварительном разделе мы встречаемся с теологической составляющей³, которую, как и все остальные аспекты философии, Хайдеггер разделяет на две области — теологию Первого Начала и теологию Другого Начала, к которой относятся «новые боги» и «последний Бог».

Боги для Хайдеггера являются полюсом, противоположащим человеческому. Приблизительно так понимали богов, считает Хайдеггер, древние греки. Это не

¹ Heidegger M. Beiträge zur Philosophie. S. 78–80.

² «Умолчание проистекает из бытийного истока самого языка». Ibid. S. 79.

³ См. также: The Later Heidegger and Theology. Edited by James M. Robinson and John B. Cobb, Jr. N.Y.: Harper & Row, 1963.

боги конкретных религиозных систем, но эмпирические и одновременно умозрительные бессмертные и легкие сущности тонких слоев бытия, противопоставленные грубым телесным и смертным людям. Пары боги—люди, бессмертные—смертные составляют фундаментальный остов мира, независимо от того, как мы трактуем и тех и других, что утверждаем, а что отрицаем на их счет. Боги не что иное, как топосы бытия, мысли и жизни, поэтому они воспринимаются в быту (как предрассудки, суеверия, обычаи, обряды) и в философии (как теологические и догматические структуры и иерархии) так же, как две сферы (обыденная и исключительная, зарезервированная для высших существ, философов) по-разному трактуют все остальные стороны мира: разум и вера знакомы всем людям, человеку как таковому, но простецы мыслят и верят по-одному, философы — по-другому. Когда сферы божественного касается мысль философа, он трактует ее в соответствии со своей философской природой.

Поэтому в отношении Хайдеггера не утихают споры о том, как он относился к религии; был ли атеистом, язычником или учредил какую-то особую философскую религию. Мы не поймем этого извне, пока не поймем Хайдеггера в целом, а книга «*Beiträge zur Philosophie*» дает нам для этого великолепную возможность. Здесь яснее всего видно настоящее отношение Хайдеггера к религии.

Правильнее было бы говорить об отношении Хайдеггера к богам и божественному. Здесь важно, что боги для Хайдеггера не относятся напрямую к области философии, но находятся рядом с ней. Более того, в одном месте он пишет, что боги нуждаются в философии, и особенно в постановке и решении ее главного вопроса — вопроса о бытии. Но боги и Бог не являются метафорами бытия, не являются сущими, не сводятся к простым фигурам речи, в которые философы оборачивают свои умозрительные построения. Боги находятся рядом с бытием — по касательной к нему. Они не выше и не ниже бытия, они рядом с ним. Они связаны с бытием, бытие и боги взаимозависимы, но не тождественны.

У Хайдеггера можно предположить наличие подспудного треугольника



Все его уровни связаны между собой сложными и парадоксальными отношениями, наиболее полно осмысливаемыми лишь на уровне зигетики.

У этой схемы предполагается два издания в зависимости от того, имеем ли мы дело с Первым Началом или с Другим Началом. Первое Начало дано нам в истории Запада и западной философии, и абсолютное резюме этой истории, ее сущность есть *Untergang*, упадок, закат. На философском уровне это дано как «оставление бытия» (в двояком смысле: бытие оставляет людей, и люди оставляют бытие, погружаясь в ничто, нигилизм). На теологическом уровне это есть «бегство богов» и даже «смерть богов». В тройной схеме все полюса расходятся между собой — бытие

удаляется от людей (люди — от бытия), боги — от людей (люди — от богов). Это тео-онтологические сумерки.

Этапы упадка (Untergang) Хайдеггер отмечает сразу в обеих сферах. Параллельно тому, как закрывается бытие, становясь вначале сущностью сущего, затем просто другим сущим (идея, а priori), пока не станет «тварью», *ens creatum* в средневековой схоластике, и окончательно не исчезнет в нигилизме Нового времени, боги вначале суммируются в одном Боге, затем приобретают статус метафор, затем удаляются, пока Ницше не объявит о «смерти Бога». Но, как мы видели, Untergang надо понимать как двоякое послание самого Sein-бытия. На теологическом уровне это можно выразить как то, что «смерти Бога» ждет и хочет сам Бог, и в этой «смерти» также содержится его послание.

Философия Другого Начала начинается там, где постигается истинное значение Untergang'a как открытие Sein-бытия через его сокрытие и в конечном счете через Dasein. Можно сказать, что теология Другого Начала есть движение навстречу «последнему Богу», который явится тогда и *для тех*, кто выдержал «смерть Бога», не исчез и стойко ожидает его (жрец без культа, священник неизвестного Божества).

Те, о ком идет речь, именуются Хайдеггером «немногими» и «редкими». Это те, кто способен распознать голос молчания, логику зигетики. Это те, кто чувствуют *нужду* («Not» — еще одно ключевое имя в философии Другого Начала) тогда, когда никто нужды ни в чем не испытывает. Эти «немногие» и «редкие» и составляют то, что Хайдеггер понимает под «народом». «Народ» (Volk) становится народом только тогда, когда появляются в нем «немногие», которые начинают думать. Только тогда народ впервые становится свободным для своего отвоєванного закона, выражающего последнюю необходимость его высшего мгновения¹. Таким образом, Хайдеггер не противопоставляет философов и народ, не разделяет их судеб, но утверждает, что многие приобретают смысл и историческую жизнь только через своих «немногих»; народ делает народом не он сам, но представляющее его в бытии философское меньшинство. В критических условиях низшей точки Untergang'a *нужда* (острое ощущение утраты, недостачи, отсутствия) философов тем больше и острее, чем благополучнее и комфортнее чувствует себя народ, но именно эта пара и конституирует историю, так как и в этой ситуации философ (своим страданием) возвращает народ в бытие.

В конце первого раздела Хайдеггер вводит еще одно важнейшее имя, относящееся к сути философии Другого Начала, — *решение* (Entscheidung).

Решение — это то, от чего зависит факт перехода от Первого Начала, точнее, от момента осознания полного и безвозвратного конца Первого Начала, фиксации «немногими» низшей точки Untergang'a, к Другому Началу. Операция *решения* и есть процесс начинания. Он осуществляется в выборе одного из двух вариантов, пары которых представляют собой версии одной и той же дилеммы, взятой на разных уровнях. Структура решения настолько важна для всей философской проблематики Хайдеггера, что мы воспроизведем оба столбца полностью².

¹ Heidegger M. Beiträge zur Philosophie. S. 43.

² Ibid. S. 90–91.

Отказ от Другого Начала	Выбор в пользу Другого Начала
человек остается «субъектом»	человек основывает Dasein
под «субъектом» продолжают понимать нечто «животное» как субстанцию и нечто «рациональное» как культуру	истина Seyn-бытия находит себя в Dasein'e
сущее бытия берется как «самое общее» и на этом строится онтология	Seyn-бытие приходит к своей единственности и уникальности к слову и пронизывает сущее как одноразовое
истина вырождается в правильность достоверных представлений и надежных подсчетов и проживаний	изначально безосновное бытие (Wesen) истины (ἀλήθεια) приходит как вспышка сокрытия к основанию
сущее как само собой разумеющееся возводит в рассудок все посредственное, маленькое и легкопроницаемое	наиболее проблематичное, стоящее под вопросом, вырабатывает чистоту высшей пробы Seyn-бытия
искусство как форма выражения пережитого	помещение истины в произведение
история низводится до уровня музейных анналов фактов и задокументированных событий	история взрывается стремительным подъемом на чужеродную и непокоримую горную вершину
природа низводится до области переработки, подсчетов и чертежей, а также унижается до уровня проживаемости	природа несет на закрытости (для самой себя) земли открытость мира, не имеющего формы
обезбоживание сущего, в котором свершается триумф христианизированной культуры	нужда подготовить пространство решения при нерешительности относительно близости или дистанции богов
человек довольствуется сущим	человек отваживается на Seyn-бытие и тем самым отваживается на путь вниз (Untergang)
человек позволяет захватить себя нерешительности полностью, принимая наш век как эпоху «высшей активности»	человек еще отваживается на то, чтобы принять решение
<i>Seyn-бытие удалилось окончательно</i>	<i>удаление Seyn-бытия является особым способом сохранения для первой истины и для Другого Начала истории.</i>

Последняя дилемма, по Хайдеггеру, является обобщающей все предыдущие и составляет наиболее чистый смысл решения: быть или не быть Ereignis'у, а это более глубокий и острый вопрос, чем просто быть или не быть.

ОТКАИК

Второй раздел работы устанавливает симметрии между Первым Началом и возможностью Другого Начала, а также содержит обзор классических для Хайдеггера тем, связанных с его толкованием истории философии как последовательно-го забвения бытия. Здесь дается обобщающий анализ Untergang'a в его философском осмыслении, продолжающий операцию *онтологической деструкции*, описанной и примененной впервые в «Sein und Zeit»¹. Хайдеггер с разных точек зрения разби-

¹ См. часть I.

рует явления *Machenschaft* и *Erlebnis* как две стороны вырождения западного Логоса в эпоху нигилизма: *Machenschaft* рассматривается как торжество техники, вбирающей в себя всю метафизику отчуждения и абсолютизацию воли, на которой стоит западная философия и референциальная теория истины; *Erlebnis* — как натуралистическое переживание, иррациональный витализм, подменяющий своей неотрелефлексированной «достоверностью» истинный опыт как трудную работу духа.

Хайдеггер дает описания века «без нужды и вопрошания», где в общей культуре отсутствуют даже отдаленные предпосылки для адекватного философского мышления. История бытия есть история оставления бытия, потери бытия. Ничтожность смысла такой эпохи продуцирует гигантоманию полых форм. Замедленность движения духа, ступор и слабоумие превращаются в технологии больших скоростей, где перемещение в пространстве только сужает кругозор, а обмен возрастающими потоками информации приводит к окончательной потере содержания.

Современная наука, техника, культура, быт, нравы — все это финальный результат постепенного крушения западного Логоса в его историческом развертывании. Явившись в Первом Начале, Логос обладал цельностью и абсолютной мощью. Но будучи эксклюзивным, он был вскоре сконфигурирован так, чтобы свою единственность и мощь направить против самого себя. Так началась война Логоса с самим собой. На первых этапах это было героично и захватывающе. Постепенно Логос изматывал сам себя, все более нисходя в логику, рациональность и расчеты. Изначально божественный, в Новое время он спустился до уровня человеческого сознания, и был встроен в субъект-объектную топику, пока, наконец, не рухнул окончательно в эпоху европейского нигилизма, зафиксированную Ницше, но подготовленную всем ходом истории. Логос победил сам себя, вручив победу в руки им же самим порожденной абстракции — ничто современного мира, глобальной негации как последнего зерна духа. Продуктами гибели Логоса и являются современная наука и техника, рынок, общественные системы, низменность чувственной культуры.

«Никогда еще ужас перед бытием не был столь велик, как сегодня», — пишет Хайдеггер¹. Этот ужас перед бытием свидетельствует о глубине «оставленности бытием» (*Seinsverlassenheit*). Но без бытия все превращается в ничто. Отсюда нигилизм как подоплека современности, как выражение краха Логоса, его дробления и распыления.

Мы живем в особую эпоху. Это эпоха нигилизма. В другом разделе этой же книги Хайдеггер сформулирует ту же истину следующим образом: «Наш час — это эпоха нисхождения» (*«Unsere Stunde ist das Zeitalter der Unterganges»*²). Но эта ситуация содержит в себе радикальное послание, которое можно распознать только в том случае, если, будучи полностью погруженными в эту эпоху и разделяя ее онтические условия, сделать усилие, бросить взгляд на ее глубинные исторические корни и постараться осознать экзистенциальный узор открывшейся картины с позиции вопрошания о бытии, т. е., будучи «частью эпохи», совершить то, возможность чего эта эпоха всем своим существованием исключает. Это страшная

¹ *Heidegger M.* Beiträge zur Philosophie. S. 139.

² *Ibid.* S. 397.

эпоха. «Это эпоха *Seyn*-бытия, тянущаяся очень, очень долго, когда истина медлит с тем, чтобы поместить свое наличие (*Wesen*) на свет (*Klare*). Время опасности того, что стороной пройдет любое существенное решение, время беспомощного отказа от борьбы за что-то по-настоящему масштабное»¹. Это эпоха «долгой задержки истины» (*lange Zögerung der Wahrheit*).

В другом месте Хайдеггер говорит об этой эпохе как о времени «ни дня, ни ночи». «Мгновенное угасание великого огня оставляет после себя то, что не есть ни день, ни ночь, чего никто больше не понимает и в чем дошедший до конца человек все еще ворочается, чтобы оглушить себя моторами своей машинерии, провозглашая, что это все создано навечно, и "снова, и снова, и снова, и т. д." будет тянуться это "ни день, ни ночь"»².

Как преодолеть ситуацию «оставленности бытием»? С одной стороны, можно предположить консервативный сценарий и попытку возврата к Логосу, порядку, к той эпохе, когда «нисхождение» (*Untergang*) еще не достигло того критического состояния, как сегодня. Но именно это категорически отрицает Хайдеггер. Проблемы с Логосом начались не вчера, не в Новое время и даже не в Средневековье и в поздней Античности. Эти проблемы Хайдеггер нащупывает уже в Первом Начале философии, предопределившем траекторию пути западной культуры и цивилизации. Поэтому назад некуда возвращаться. Конечно, сам Хайдеггер проделывает огромную работу с тем, чтобы максимально приближенно к ранней изначальной эпохе схватить дух самого раннего зарождения греческой философии, но не в целях прямого возврата, а затем, чтобы распознать там вечное, обнаружить смысл того послания, которым и является вся история Логоса, включая ее последний и завершающий этап «долгой задержки истины». *Но чтобы преодолеть нигилизм, надо сделать шаг вперед, а не назад.* Это вопрос выбора в пользу Другого Начала. В таком выборе в дело вступает загадочный «другой Бог» (*andere Gott*). Хайдеггер говорит об этом так: «В базовом опыте того, что человек как основатель *Dasein*'а используется божественностью другого Бога, обосновывается путь подготовки для преодоления нигилизма»³. Это и есть сложная сущность *отклика* (*Anklang*), которым является сам современный философ, пребывающий в стихии нигилизма в отношении Первого Начала, где происходила первая завязь философского Логоса, по словам Гераклита, «любящего и не любящего, когда его называли Зевсом». Речь идет о «старом Боге», который распростер свое могущество над Западом, достиг апогея, но постепенно исчерпал свою мощь и трагически умер, превратив мир в ничто, ведь без Бога от мира остается *только* ничто (из которого он и был создан, согласно догмату о *creatio ex nihilo*). Сама теология и, соответственно, догма о *creatio ex nihilo* рухнули, но *nihil* остался.

И в этой переломной точке человек призван к тому, чтобы радикально переключить режим существования, осознав, что такое нигилизм. Хайдеггер подчеркивает, насколько это трудно. «Но самое недоступное и самое сложное в преодолении нигилизма — это *знание* (*Wissen*) нигилизма»⁴. Это знание, выделенное

¹ Heidegger M. Beiträge zur Philosophie. S. 120.

² Ibid. S. 263.

³ Ibid. S. 140–141.

⁴ Ibid. S. 141.

Хайдеггером в тексте курсивом, оказывается совершенно *иным*, если взять его не как обоснованную компаративную критику того, что есть, в сравнении с тем, что было еще недавно, а тем более с тем, что было давно, *in illo tempore*, а как прорыв в сущность нигилизма — прорыв с другой стороны.

И здесь мы и сталкиваемся с такой странной темой, как «другой Бог» и «использование» (снова курсив у Хайдеггера) им человека в учреждении (обосновании) *Dasein*'а. Смерть «старого Бога», будучи тяжелой теологической катастрофой, возможно, скрывает в себе какое-то дополнительное измерение. Это измерение неочевидно, тревожно, но фигура «другого Бога» в сопоставлении со смертью «старого Бога» повторяет траекторию сокрытия *Sein*-бытия в ничто современного мира для того, чтобы явиться как *Ereignis*. Бытие исчезает, чтобы явиться, но явиться иначе. «Старый Бог» умирает, чтобы родился другой, новый, «Последний Бог».

Здесь мы видим, насколько фундаментальный смысл вкладывает Мартин Хайдеггер в *Dasein*. «*Beiträge*» открывают глубинный замысел «*Sein und Zeit*», который, не зная этих глубочайших философских построений, можно было бы принять за почти «психологический и антропологический конструкт», описанный с позиции экзистенции, а не эссенции (как раньше было принято в «школьной философии») и в основанных на ней науках от Платона до Нового времени). *Dasein* требует обоснования (учреждения), причем в условиях нигилизма, через трудное знание нигилизма, и это обоснование предполагает момент инструментализации от лица «другого Бога». Возможно, без «использования» Богом человек не сможет выдержать знания нигилизма. *Dasein*, таким образом, имеет теологическое измерение как пространство приготовления *Ereignis*'а, в котором уже на стадии основания-учреждения участвует тот, чей приход готовится решимостью *Dasein*'а экзистировать аутентично.

Подача

Соотнеся между собой полюса двух Начал философии, в следующем разделе Хайдеггер приступает к теме «перехода» (*Übergang*) от одного к другому.

В рамках развертывания Первого Начала сущее понималось в трех различных последовательных видах: как восходящее к самому себе (*φύσις*) у греков; как приговоренное своим высшим уровнем (Средневековье); как находящийся под рукой, противопоставленный предмет (Новое время)¹. Каждый следующий вид сущего отстоял все дальше от истины *Sein*-бытия. Но для того чтобы осуществить другое Начало, надо не просто осмыслить этот процесс, в котором сущее отрывалось от *Sein*-бытия и превращалось в «продукт», но проникнуть в это Первое Начало еще глубже, где сущее (даже понятое по-гречески) только еще начинало «восходить». Оба Начала тесно связаны в своих корнях. Однако эта связь весьма сложна. Хайдеггер так говорит о ней: «Впрыгивание в Другое Начало есть возвращение в Первое Начало, и наоборот. Однако возврат в Первое Начало («Повторение» — *Wieder-holung*) не есть помещение в прошлое, как если бы это прошлое вдруг стало реальным в обыденном смысле. Возврат в Первое Начало есть прежде всего собственно удаление от него, установление такой дистанции, которая необходима

¹ Heidegger M. *Beiträge zur Philosophie*. S. 171.

для того, чтобы понять, что началось в этом Начале и что началось как это Начало. Без этой дистанции <...> мы окажемся слишком близко к нему¹.

Эта дистанция чрезвычайно важна, и именно она составляет ядро трудного знания нигилизма. Без философского опыта Конца мы не можем понять философскую вспышку того Начала, с Концом которого мы имеем дело. Только охватив всю историю целиком, от первого до последнего момента (а для этого надо зафиксировать именно последний момент, а не предпоследний), мы способны понять, с историей чего мы имели дело и каков был ее полный и окончательно построенный онтологический узор. Лишь это знание предельно далекого от нас позволит осуществиться *передаче*, переходу к тому, что находится предельно близко к нам, но в то же время отделено от нас глубинной метафизикой промедления «все еще не» (*noch nicht*).

Большую часть этого раздела занимает критика платонизма и его учения об идеях, а также Аристотеля с концепциями *ἰδέα* и *μορφή*. Важно, что Хайдеггер начинает этот анализ с досократической мысли, когда мысль о сущем еще не приобрела тех четких форм, как у Платона и Аристотеля. Именно эту предельно удаленную от современности мысль и пытается выявить Хайдеггер, подходя с той стороны к более поздним и систематизированным философским учениям, которые он называет «Концом в рамках Первого Начала».

Далее Хайдеггер переходит к разбору немецкого идеализма — Лейбниц, Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель и заканчивает на Ницше, суммируя представления, развернуто изложенные им в отдельных книгах и университетских курсах. В целом движение его мысли понятно и предсказуемо, эта сторона философии Хайдеггера довольно известна и проработана. В контексте данной книги наибольший интерес представляет то, как все эти моменты Хайдеггер соотносит с перспективой Другого Начала: его принципиально интересуют две историко-философские зоны, близко примыкающая к моменту Первого Начала (досократики и Платон) и расположенная вплотную к концу философии (немецкий идеализм и Ницше). Все, что находится *между*, Хайдеггер совокупно определяет как «платонизм», понимая его чрезвычайно широко и включая в него христианскую теологию, схоластику, Ренессанс (который, по всей видимости, его мало интересовал) и даже Новое время вплоть до Ницше, который впервые всерьез поставил вопрос о «демонтаже Платона».

Здесь мы видим генеалогию нигилизма, краткую версию «истории одной катастрофы», которую Хайдеггер так или иначе отслеживает и комментирует во всем своем творчестве, останавливаясь на тех или иных авторах и школах. История философии и есть *подача*, идущая от Первого к Другому Началу, но познаваемая лишь «немногими». Как осуществлять это познание, Хайдеггер демонстрирует в этом разделе.

Прыжок

Следующий раздел посвящен самому трудному моменту: осуществлению перехода к Другому Началу философии. Это происходит с помощью фундаментальной операции, которую Хайдеггер называет «прыжком» (*Sprung*). Смысл,

¹ Heidegger M. Beiträge zur Philosophie. S. 185.

вкладываемый в это имя, имеет, как всегда у Хайдеггера, целый веер оттенков и имплицитных векторов. «Прыжок» означает:

1) «подпрыгивание», «отрывание от земли», т. е. «разрыв уровня», «начальную стадию полета»;

2) «перепрыгивание», «преодоление дистанции по воздуху между одной и другой точкой земли», иногда это подразумевает, что между этими двумя точками пропасть, препятствие;

3) «шаг в бездну», «падение», «бросок в отвесную вертикаль с разрывом связей с надежной почвой», таков первый полет птицы: только совершив прыжок в никуда, птенец способен осознать, что он — птица и умеет летать.

Кроме того, немецкое Sprung (греческое πρῦν) означает также «источник», «родник», «ключ», «студенец». Это часто встречающийся образ, сравнивающий появление воды в источнике как «прыжок воды». В русском языке мы используем глагол «бить», «бить ключом», подчеркивая *резкость* появления воды среди земли. Значение «источник» в сочетании с предлогом изначальности, априорности «пра-» дает «праисток», немецкое Ursprung, т. е. греческое ἀρχή, немецкое Anfang, Начало. Таким образом, прыжок (Sprung) Хайдеггера включает в себя все эти коннотации, напрямую сближающие его с главными темами «Beiträge» — Первым и Вторым Началом и Ereignis'ом.

Вот так сам Хайдеггер поясняет это:

«Фундаменталь-онтологическое размышление (основоположение онтологии как ее собственное преодоление) есть переход от Конца Первого Начала к Другому Началу. Этот переход есть также разбег для прыжка, в ходе которого только и может начаться Начало, и конкретно Другое Начало как с постоянно длящейся подачи Первого»¹. Прыжок осуществляется в мышлении. «Самый подлинный и самый далекий прыжок — это прыжок мышления (Denken)»², — говорит Хайдеггер. При этом очевидно, что мышление, чтобы совершить прыжок в Другое Начало, должно быть радикально иным, нежели то, которое является трафаретным нормативом всей известной нам философии. Мысленный прыжок есть собственно разрыв с основными руслами мыслительного процесса, это не движение воды в реке или океане, это внезапное и спонтанное появление живой мысли там и в том, где ничто ее присутствия и появления не предполагает — среди земли, суши, если угодно, пустыни. Ницше предупреждал о том, что «пустыня растет»; русла Логоса пересыхают, превращаясь в болота (философия Нового времени, позитивизм, аналитическая философия), а затем испаряясь вовсе. И чем больше растет пустыня, тем сильнее (и больше) бьет ключ (Sprung) Другого Начала, — это такая мысль, которая является вопреки, настойчиво вырываясь из раздутого до гигантских размеров бессмыслия, и в своем изначальном порыве — строго вверх — еще не зная, какое русло она изберет для себя в дальнейшем; в сам момент рождения источника это русло может быть *любим* — ведь структура рельефа и притяжение земли еще не дают о себе знать. В этом состоит «начальность» прыжка.

¹ Heidegger M. Beiträge zur Philosophie. S. 228–229.

² Ibid. S. 237.

Соотнося прыжок с *Seyn*-бытием в главе 123, одной из многих глав, которая носит название «*Seyn*», Хайдеггер внезапно и без предупреждения вдруг произносит: «Отважимся на непосредственное слово: *Seyn*-бытие есть дрожь богов (прелюдия решения богов относительно их Бога)»¹. Здесь есть, как обычно, множество смыслов, акцентируем два из них.

1. Дрожь, трепет, содрогание отсылает к дрожанию воды в источнике или к внутренней концентрации атлета перед прыжком и в этом смысле проясняет структуру того интеллектуального действия, которое призваны совершить те «редкие», которые осмелятся задуматься о Другом Начале.

2. Боги, оказывается, в истоке, прыжке, Другом Начале, которое имеет (как выясняется) огромное значение и для них самих, готовятся вынести решение о том, что является Богом для них самих («надо всеми богами», говорит Псалтырь²). Высшие (по сравнению с человеком и миром) боги дрожат, размышляя о высшем по отношению к ним самим, т. е. тоже готовятся совершить прыжок; речь идет о «разбеге богов».

Эта неопределенность богов относительно Бога, к которой неоднократно обращался Хайдеггер, может быть уподоблена (но на сей раз вне хайдеггерианского контекста) проблематике открытого платонизма (Хайдеггер видит платонизм только как топику закрытого Логоса), в котором (на среднем этапе) решалась проблема множественности идей и их сводимости (или несводимости) к единой идее (Благу) в прямой связи с разработкой монотеистической и монистической теологий. Трудно не восхититься предложением Хайдеггера: предоставим принимать решение о существовании/несуществовании единого Бога самим богам, ведь в противном случае мы рискуем снова подменить человеческими проекциями истинные структуры высших сфер *Seyn*-бытия и снова заставить богов бежать. Аналогично можно сказать, что, лишь созерцая идеи, вступая с ними в прямое общение, мы можем, и то только издали, на гигантской дистанции и предельно осторожно, с глубоким почтением, — поинтересоваться у них самих, есть ли среди них первоидея и какое место занимает Благо, т. е. гораздо важнее узнать, как *сами идеи* понимают то, что находится радикально выше их (и находится ли там что-то или нет), как они к нему относятся и каким именем называют.

Прыжок (как прыжок через бездну) сопряжен с расщелиной, с трещиной, расколом (*Zerklüftung*). Это явление предполагает борьбу и войну. Война ведется вокруг *Seyn*-бытия. На самом высшем уровне эта «война богов разыгрывается вокруг прихода и бегства богов, в ходе которой сами боги впервые обожествляются и делают своего Бога ставкой решения»³. И далее Хайдеггер дает такое определение *Seyn*-бытия, бытия-в-прыжке: «*Seyn*-бытие есть дрожь этих богов, дрожь как развертывание Времени-Игры-Пространства (*Zeit-Spiel-Raum*), где они сами сбываются через отказ от своей вспышки (*Lichtung*)»⁴.

¹ Heidegger M. Beiträge zur Philosophie. S. 239.

² «Яко Ты Господь вышний над всею землею, зело превознесеня еси над всеми боги» (Пс. 96:9). «Бог ста в сонме богов, посреде же боги разсудит» (Пс. 81:1).

³ Heidegger M. Beiträge zur Philosophie. S. 244.

⁴ Ibid.

О том, что такое «Время-Игра-Пространство» (Zeit-Spiel-Raum)¹, мы чуть подробнее поговорим при разборе следующего раздела, пока же заметим, что «вспышка», «освещение» (Lichtung — от Licht, свет) является еще одним важнейшим моментом философии Хайдеггера, сопряженным с «открытостью» (Offene) и истиной в ее греческом смысле (равно как и в философии Другого Начала) — ἀλήθεια. Вспышка — это мгновенное выхватывание из ночи (ничто) цельной и всегда ограниченной единичной картины мира, что Хайдеггер связывает с явлением ночной молнии, озаряющей на мгновение пейзаж, который немедленно снова погружается во мрак, но навсегда остается в сознании как основополагающая карта мира. Так же внезапно вспыхивает человеческая жизнь, озаренная мыслью, образуя изначальное и пока еще лишенное каких-либо характеристик «вот», «здесь», «тут» (Da) в структуре вот-бытия (Da-sein). Но Da-sein — это свойство исключительно людей, их Da, «вот», их «вспышка», имеет всегда строгую локализацию — «вот». Их «вот» дано и явлено, постоянно, хотя и опоясано вокруг темной циркумференцией Ничто (Nichts), а поэтому хрупко, единственно, одно-разово. Боги не имеют такого фиксированного «вот», «здесь», Da; им свойственно «приходить и уходить», они принципиально подвижны, так как живы и свободны, вечны и бессмертны, поэтому в сравнении с человеческим «вот» боги выступают через свой отказ (от «вот», от Da). Но этот отказ (Verweigerung), будучи осмыслен должным образом и на должной дистанции, обнаруживается как форма их присутствия, их соучастия в мире как его тончайшего измерения.

Проблема Seyn-бытия решается человеком в окружении таких трудных моментов, как сущее, боги (их уход и приход), Ничто (Nichts). Все это связано в узел. Прыжок есть решение этой проблемы следующим образом: «Не приходит ли человеку мысль о Seyn-бытии не прямо от сущего, но из того, что единственно является равным Seyn-бытию по чину, принадлежа ему самому, т. е. из Ничто (Nichts)? Как переизбыток чистого отказа. Чем богаче Ничто, тем проще Seyn-бытие»².

Человек оказывается в сердце войны — войны, которую ведут боги, и войны, которую ведет само Seyn-бытие. Это очень важно. Хайдеггер говорит о «войне Seyn-бытия против сущего»³.

Здесь, как и во всей философии Другого Начала, мы имеем дело со своего рода развернутым дзэн-буддийским коаном⁴. Дайсэцу Судзуки, крупнейший современный японский философ дзэна, называет базовую для этой традиции логику «логикой утверждения-в-отрицании». Для нее характерны такие ходы: «Учитель

¹ Это выражение состоит из трех слов: Zeit, «время», Spiel, «игра», и Raum, «пространство». При этом составное слово Spielraum означает «пространство для маневра», «сцена», а Zeitraum — «промежуток времени». Эти три корня могут поэтому собираться различно: например, «время на сцене» или «сцена для времени»; еще — «время, выделенное для игры», «акт»; наконец, «акт, разыгрываемый на сцене». На русский язык это вообще невозможно никак перевести, чтобы передать немецкую игру слов хотя бы в самом общем приближении.

² Heidegger M. Beiträge zur Philosophie. S. 245.

³ Ibid. S. 249.

⁴ Хайдеггер в 1930-е годы поддерживал тесные связи с японскими философами, глубоко знакомыми с дзэн-буддизмом. Так, его учеником был один из главных представителей Киотской школы Кайдзи Ниситани, который неоднократно посещал Хайдеггера у него дома и обстоятельно информировал его о философии дзэн-буддизма.

сказал: видишь те горы? Это не горы, поэтому это горы». Так мыслится природа. Явленность сущего обманчива, она скрывает под собой ничто, конечность, тленность и бренность сущего; в каком-то смысле мы видим то, чего уже нет, так как этого нет в вечности. Но сквозь «великую силу негатива» проступает еще более глубокий слой, который вызывает к существованию именно эту вещь из бездны всеохватывающей негации. И именно эта инстанция, вполне аналогичная *Seyn*-бытию Хайдеггера, схватывается как горы (существующие *сквозь* тот факт, что они не горы). То же самое утверждает классическое для буддийской праджня-парами-та высказывание (*Prajna Paramita Sutra*): «*taccitam acittam yaccitam*», т. е. «сознание не сознание, т. е. сознание»¹. Показательно, что философия дзэн-буддизма описывает такую форму мышления как «прыжок». Судзуки в тексте «Прыжок к иной силе», ссылаясь на авторитетного классика буддизма «Чистой земли» (*Ten-dai*) Синрана (*Kyogyoshinsho*), так формулирует это: «Путь к истине прям. Как раз в тот самый момент, когда вера открыта, мы прыгаем в сторону через бездну. Идея прямого прыжка в сторону представляется, на самом деле, странной... Верящий рассудок совершает прыжок и не знает в своей единственной мысли — спонтанно, немедленно — никаких различий, таким образом достигается несравненное совершенное высшее просветление»².

Применяя «логику утверждения-в-отрицании» Судзуки и его толкование прыжка к мысли Хайдеггера, мы получаем такую картину: сущее есть ничто (оно смертно и содержит в себе смерть как свою сердцевину), будучи ничем, оно настоящему есть, т. е. причастно *Seyn*-бытию. *Seyn*-бытие ведет с ним борьбу посредством ничто (*Nichts*), чтобы приобщить, таким образом, его к самому себе (т. е. к *Seyn*-бытию), а не к не самому (не к сущему и его версиям), ничто же служит инструментом для разбивания иллюзии сущего относительно самого себя и обнаружения истины *Seyn*-бытия, которая и есть одновременно последняя истина бытия (*Wesung*) сущего.

Введение ничто (*Nichts*) как важнейшего имени в философии Хайдеггера в определении прыжка подводит к теме смерти. Смерть — это ничто, данное нам в конкретном экзистенциальном опыте. Смерть не затрагивает богов, они бессмертны. В этом их свобода, но и в этом их ограниченность. Поэтому Бог однажды и решается умереть — он хочет испытать встречу с ничто прямым образом, как то, чего он в своем бессмертии лишен. Т. е. это прыжок в сторону (на сей раз прыжок Бога). Бог сопряжен с *Seyn*-бытием, но не сопряжен с сущим (*Seiende*). Сущее и человек как мыслящее сущее сопряжено с ничто как со смертью (человек, в отличие от других сущих, способен мыслить о смерти — и в этом состоит его фундаментальное отличие, делающее его способным к учреждению/обоснованию *Dasein'a*). От Бога сокрыто ничто. От человека *Seyn*-бытие. Богу оно явлено. Человеку явлена смерть. Снова мы видим тонкую и сложную триаду: люди—*Seyn*-бытие—боги, в которую теперь брошено ничто как раскол, пространство битвы и вызов.

¹ *Suzuki Daisetsu*. The logic of affirmation-in-negation // Japanese Philosophy. A source book. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2011. S. 215.

² *Suzuki Daisetsu*. The leap across to other-power. S. 219.

Прыжком является *выход за те границы*, в которых оказались заключенными все эти полюса — Бог в своем бегстве, затем в темнице теологии, переходящей плавно в карцер атеизма; человек в границах сущего и смерти, в окорачивающем убогом сочетании животности с механичностью; *Seyn-бытие* в *Sein-бытии*, в ничто и в сущем одновременно; ничто в ничтожности современного нигилизма... Все они должны быть освобождены, выпущены на свободу, предоставлены чистой игре, чтобы выстроить свои отношения совершенно иным образом — в условиях Ereignis'a и Другого Начала философии.

Основание (Gründung): Dasein

В этом большом разделе, состоящем из пяти частей, речь идет о том, как Другое Начало начинается в сфере конкретного исторического свершения. Здесь можно выделить три главные темы:

- переосмысление Dasein'a как главного момента Другого Начала (части *a* и *b*);
- вопрос о бытии истины (части *c* и *e*);
- рассмотрение времени-пространства (или времени-игры-пространства) — часть *d*).

В первую очередь этот раздел разворачивает картину понимания самим Хайдеггером Dasein'a в свете его интенсивного осмысления Ereignis'a и Другого Начала философии. Это существенно отличается от того, что можно было бы вывести из «*Sein und Zeit*», причем настолько, что разрушает большинство построений, основанных на прочтении, осмыслении и истолковании «*Sein und Zeit*» исследователями, не знакомыми с «*Beiträge*». Хайдеггер мыслит Dasein как откровение, как вспышку, как то, что требуется *основать/учредить* и что само является основанием и обоснованием того, что требуется *основать/учредить*. Иными словами, Dasein — все, что угодно, только не наличная данность, как это могло показаться после знакомства с «*Sein und Zeit*» и как восприняли эту работу многие, например, французские экзистенциалисты. Хайдеггер, знакомый к концу 1930-х годов с этими интерпретациями, убежден, что его неправильно поняли, а точнее, вообще не поняли. Поэтому он поясняет: «“*Sein und Zeit*” — это не “идеал” и не “программа”, но готовящее само себя начало бытия (*Wesung*) самого *Seyn-бытия*; это не то, что мы измысливаем, но то, что нас учреждает, чтобы мы дозрели до воплощения в мышлении (*Denken*) не выдачи нового учения, не призыва к новым “моральным” деяниям, не обеспечения “экзистенции”, но “только” обоснования истины как Времени-Игры-Пространства (*Zeit-Spiel-Raum*), где сущее снова сможет быть, т. е. являться охранением *Seyn-бытия*»¹. Другими словами, «*Sein und Zeit*» надо воспринимать как своего рода философское откровение, подлежащее интерпретации, перед лицом которой сам автор находится на такой же дистанции, как и те, кто это произведение читают. «*Sein und Zeit*» есть фундаментальный акт Другого Начала. Это не критика и не система, это эсхатологический момент самого прыжка, который уже осуществлен этой книгой и поэтому является начатым, начинающимся Другим Началом. «*Sein und Zeit*» обосновывает Другое Начало, начинает его.

¹ Heidegger M. Beiträge zur Philosophie. S. 243.

«Da-sein есть сбытие в событии (Er-eignung im Ereignis) как в бытии (Wesen) Seyn-бытия»¹ — с такого определения (ничего не определяющего, но, напротив, стремящегося с самого начала выйти за пределы любых пределов) начинается Хайдеггер этот раздел (глава 168 Da-sein und Seyn). А уже в следующей главе 169, с постоянно повторяющимся в книге названием «Da-sein», Хайдеггер соотносит Da-sein с богами и божественным, определяя его через отсыл к божеству, давая понять, что Da-sein и все с ним связанное относится в равной степени к философии и теологии, к той многогранной проблеме, где человек, Seyn-бытие и Бог (боги, божественное) неразрывно переплетены. Говорить о чем-то одном без отнесения к другому — бессмысленно. Da-sein, в конце концов, и есть узел пересечения этих силовых линий мира; место, где человек, Seyn-бытие и Бог сопрягаются друг с другом, накладывая друг на друга сектора своих респективных самоидентификаций, приближаясь и удаляясь в войне или игре. В другом месте Хайдеггер поясняет особенность этого узла: «Бог не есть “сухий”, но и не “не сухой”, не тождественен он и Seyn-бытию, но Seyn-бытие существует (west) пространственно-временным образом как то “между” (Zwischen), которое никогда не может быть основано в Боге, но и не в людях, как в том, что наличествует и живет, но лишь в *Da-sein'e*»². Поэтому Da-sein всегда может быть соотнесен с Seyn-бытием, сущим, человеком и богами. При этом соотнесение с богами столь же конститутивно для него, как и с человеком и Seyn-бытием. Без отсылки к Божественному любые разговоры о Da-sein'e можно закрыть. Тот, кому опыт Божественного недоступен даже в самом отдаленном виде, может завершить чтение Хайдеггера (и среднего, и раннего, и позднего), так как это полностью потеряет отныне для него всякий смысл: центральный момент его философии (Da-sein) напрямую соотнесен с Богом. И в главе 169 он это в очередной раз подчеркивает: «Вся жесточайшая сила внутренней гибкости Da-sein'a состоит в том, что он не пересчитывает богов и не рассчитывает на богов и не считается ни с каким Единственным из них». Что это за определение? Утверждает ли оно, что боги есть, но Da-sein не поверяет их количественными математическими операциями, не включает их в свои волевые стратегии и не снимает свое вопрошание в скоропалительном ответе на непоставленный вопрос в застывших системах монотеизма? Или что Da-sein следует мыслить как нечто заведомо а-теистическое? Мы склоняемся к первому истолкованию, но даже если допустить второе, нельзя сбросить со счетов, что отрицанию здесь подвергается только один вид связи Da-sein'a с богами и Богом, основанный на глаголе *zahlen* «считать», и его производных (считаться, рассчитывать). Da-sein а-теистичен в том смысле, что он отвергает саму возможность отношения к Божественному через счет. Он относится к Божественному, но не через счет, не через рассудок, не через рациональные структуры старого Логоса. Эти структуры, на которых покоится классическая западная метафизика, откладываются Da-sein'ом во всех случаях и применительно ко всем областям, в том числе и к теологии. Только Логос, основанный на зигетике, на вслушивании в примордиальное молчание, способен участвовать в Другом Начале и быть его основой. Другой Логос. Именно

¹ Heidegger M. Beiträge zur Philosophie. S. 293.

² Ibid. S. 263.

он строит на базе Da-sein'a другую философию, новую философию, новую метафизику, а параллельно, как другая грань того же самого жеста, — другую теологию, теологию новых богов. Da-sein а-теистичен в отношении к старым богам и старому Богу, удаление первых и смерть второго он, однако, драматически и глубоко переживает. Но из этого трагического а-теизма произрастает напряженное ожидание «новых богов», подготовка места для их эвентуального прихода. И в этом смысле Da-sein не просто теологичен, он структурирован при всей своей опоре на себя самого, как эсхатологическая стрела, брошенная в сторону последней (и первой) фигуры — фигуры Последнего Бога.

Da-sein сам по себе есть нечто абсолютно эсхатологическое, принадлежащее не актуально данному настоящему, но лишь возможному и негарантированному будущему. Da-sein является сущим (здесь и сейчас) только как «основание определенного (а не любого) будущего человеческого бытия»¹. Поэтому Хайдеггер описывает Da-sein как процесс, не как Grund (основание), но как Gründung (процесс основания).

Этот процесс основания (Gründung) является продолжением прыжка (Sprung). Хайдеггер так определяет их связь в главе 181-й: «Прыжок есть самооткрывающее самоброшение в Da-sein. Da-sein основывается в прыжке. То (место), куда этот самооткрывающий себя прыжок совершен, основывается через сам прыжок»². Важно, что в «Beiträge» Da-sein практически отождествляется именно с процессом основания в цепочки маршрута практического перехода от Конца Первого Начала к Другому Началу. После предварительного обзора Хайдеггер утверждает цепь: *Отклик—Подача—Прыжок—Основание*, где основание и есть учреждение, конституирование Da-sein'a как предпосылки Ereignis'a. Мы имеем дело не с экзистенциалистским описанием человека извне, но с рядом последовательных моментов, в которых трансформации подлежит сложный узел из Seyn-бытия, сущего, человека, мышления, богов, Бога и ничто. Они неявно совмещены на всех стадиях — от Первого Начала, где впервые приходят в осмысленное и систематическое соприкосновение, до Конца этого начала в европейском нигилизме, но в преддверии Другого Начала они собираются снова и в совершенной новой конфигурации, конституируя Da-sein как начинающийся Ereignis. Da-sein собственно есть только в будущем, в настоящем он может быть, а в прошлом он был не как он сам, т. е. не собственно, хотя в этой несобственности (неаутентичности) скрыто послание о том, что такое собственное (аутентичное).

В такой динамичной исторической перспективе (онто-исторической, seynsgeschichtliche) и следует понимать человека. Человек определяет свое самоотжество в первую очередь через отношение к Da-sein'у. Человек, таким образом, тоже не есть данность, не имеет самоотжества, а его идентичность включена в процесс. Человек есть процесс, причем открытый, с неизвестным концом и негарантированным смыслом. Хайдеггер задается вопросом: «Кто человек такой?» и отвечает: «Тот, кто используется Seyn-бытием для вынесенной установки существования (Wesung) истины Seyn-бытия». Далее он развивает эту мысль: «Человек

¹ Heidegger M. Beiträge zur Philosophie. S. 300.

² Ibid. S. 303.

есть и является тем более затребованным (используемым), чем более он основан в *Da-sein'e*, т. е. чем в большей степени он сделал сам себя основателем *Da-sein'a*. *Seyn-бытие* же следует понимать как *Er-eignis*. Оба сходятся: основание в *Da-sein'e* и истина *Seyn-бытия* как *Ereignis*¹. Важно, что снова человек определяется через его «использование». Раньше это было использование Божественностью для подготовки прихода Последнего Бога. Теперь он используется *Seyn-бытием*. В обоих случаях — и в философском, и в теологическом — человек мыслится Хайдеггером как процесс, как задание, как возможность будущего. Он обращен к тому, что он может сделать, т. е. к фундаментальности последнего решения. Это решение и есть *Da-sein*. Если человек ничего не решает, то он все равно нечто решает, а именно: он решает не быть Другому Началу, он вырывает основу из-под возможного *Da-sein'a*, он аннигилирует своей ничтожностью самого себя, свое будущее и свое бытие. Тем самым он упраздняет себя как человека. Будучи человеком, он может быть *Da-sein'ом*, может основывать его, становясь его основателем и его основанием. Если он этого не делает, т. е. если он эту возможность закрывает, он открывает другую возможность — не быть. Но тогда смерть и ничто подходят к нему сзади, незаметно и неожиданно, постепенно наполняют его изнутри, превращают в цифровой код, в элемент отчужденной машинерии, наполняют серией никуда не ведущих переживаний, помешают в пространство, где нет ни дня, ни ночи, ни тьмы, ни света, делают его ничтожным и тем самым уничтожают его еще задолго до того, как труп будет брошен в землю. Человек, таким образом, становится самим собой только в процессе начинания Другого Начала, как основатель предпосылки *Ereignis'a*. Не делая этого, человек перестает быть человеком и немедленно гибнет под обломками рухнувшего старого Логоса. Это суровый закон *Untergang'a*.

Хайдеггер всегда соотносил свою философию с народом (*Volk*). Это классическая традиция немецкой философии. Будучи фундаментально одиноким, немецкий мыслитель обязательно мыслит о народе, который является постоянным коррелятом его философствования. Если люди как другие индивидуумы (в обычном случае не затронутые стихией упорядоченного мышления) немецкого философа не интересуют (часто он их презирает или открыто ненавидит, как Ницше), то народ как качественное единство, как *Deutschen* представляется совсем иначе, вызывая глубокий интерес, чувство глубинного родства и понимания. Повседневный и простой быт шварцвальдского крестьянина служил Хайдеггеру источником возвышенных философских обобщений и образов. Немецкая философия всегда элитарна и народна одновременно, как, впрочем, и древнегреческая. В ней лишним является лишь индивидуум, позднее — либерал, носитель наглого профанического «я», не способный ни подняться к высотам трудной, почти божественной философии, ни скромно погрузиться в изысканную по-своему простоту народных дел, обычаев, обрядов и верований. В духе этой традиции, во многом свойственной и русской интеллектуальной элите XIX века, Хайдеггер так решает проблему народа (*Volk*) в логике исторической динамики, направленной к Другому Началу, на той стадии, где речь заходит об «основании (*Gründung*) *Da-sein'a*».

¹ Heidegger M. Beiträge zur Philosophie. S. 318.

«*Бытие (Wesen) народа (Volk) следует понимать только из Dasein'a*», поэтому всегда надо помнить, что народ никогда не может быть ни целью, ни задачей сам по себе, поскольку это было бы простым расширением идеи либерального “эгоизма” и промышленным выражением поддержания и обеспечения “жизни”. Бытие народа есть “голос” (Stimme). Этот голос *не* говорит в так называемом непосредственном дискурсе простого, естественного, необразованного и невоспитанного “человека”. Вышеназванные черты такого “человека” свидетельствуют не о том, что он не образован, но о том, что он неправильно образован и не способен относиться к сущему с истинной и прямой непосредственностью. Голос народа звучит редко и только через немногих избранных<...>¹.

Этот пассаж (глава 196) чрезвычайно важен для понимания того, как Хайдеггер мыслил Другое Начало на практике в отношении человека. Человек есть область возможного основания Da-sein'a как места подготовки Ereignis'a. Он является важнейшей составляющей сложного узла, в котором переплетены боги, Бог, сущее, ничто, Sein-бытие. В человеке можно выделить четыре составляющие:

1) возможность быть основанным как Da-sein и стать его основателем (тогда человек относится к будущим, Zu-Künftigen), такими могут быть «редкие» и «немногие»; философы, мыслители, поэты, герои;

2) возможность быть частью народа, т. е. служить окружностью Da-sein'a через прямое и деликатное отношение к сущему как к природному, т. е. «восходящему», — это крестьянское отношение, хранящее в себе ключи к древним аграрным метафорам — φύσει-λόγῳ (откуда берут свое начало физика и Логос), предопределившим структуру Первого Начала философии у досократиков;

3) возможность настаивать на старом Логосе, консервативно отстаивая прежние фазы его движения к краху перед лицом наступающего нигилизма (эта позиция обречена, так как основана на страхе перед Untergang'ом и тем знанием, которое сопутствует нигилизму);

4) возможность поддаться энергиям нигилизма, оптимистически радоваться миру без дня и ночи, не замечая никаких катастрофических явлений, довольствуясь последними крохами распыленного Логоса в форме совершенствующихся технологий и примитивно-телесной заботы о себе (либерализм, глобализм, общество потребления, прогресс).

Эти четыре угла человечества могут быть организованы по-разному. Если Другое Начало начинается, то первые философы становятся во главе, вторые (народ, этнос) — составляют их естественную среду: и те и другие соучаствуют в процессе основания Da-sein'a, т. е. совершают бросок навстречу Ereignis'у. Философы и народ начинают экзистировать аутентично. Четвертый человеческий угол — бессмысленные носители чистой инерции — упраздняется как позиция, добровольцы включаются в народ, особенно упорные консерваторы исчезают. Третья позиция не представляет собой особенно влиятельной группы и частично интегрируется в новую элиту (элиты Другого Начала), частично также упраздняется.

Если же решения о Другом Начале не принимается, то Da-sein не основывается, а его основатели не являются основателями, и, следовательно, сам Da-sein упраздня-

¹ Heidegger M. Beiträge zur Philosophie. S. 319.

ется вообще. Обратите внимание: упраздняется как сама возможность возможности стать местом Ereignis'a. Вот это настоящая катастрофа, по сравнению с которой катастрофа Untergang'a выглядит ничтожной... В этом случае во главу угла человечества ставится четвертый тип человека, который лишен Da-sein'a и не просто экзистирует неаутентично, но вообще не экзистирует никак. Экзистировать может только то, что способно к Sein-бытию. То, что не способно, то ничтожно до такой степени, что не способно схватить собственную ничтожность. Им что ночь, что день, что да, что нет. Это больше не люди, но Machenschaft, автономное функционирование потребляющей и производящей машинерии. Доминация четвертого угла человечества ведет:

- 1) к маргинализации и упразднению носителей Da-sein'a, т. е. закрытию философам и поэтам как правящей (духовно) касты;
- 2) модернизации народа и превращению его в либеральное гражданское общество, состоящее из эгоцентричных космополитических индивидуумов;
- 3) постепенному перевоспитанию и исчезновению консервативных групп, пытающихся отстоять фрагменты старого Логоса, их возрастающей криминализации и демонизации.

В тех случаях, когда доминирует второй угол, он вынужден обратиться за проектом к представителям одной из трех более отчетливо осознающих стратегии человечества групп. А сохранение лидирующей позиции консервативными элитами, которые могут довольно устойчиво опираться на вторую группу, вытеснить первую на периферию и попытаться сдержать четвертую, будет эфемерным (как показывает социально-политическая история Нового времени) и рано или поздно будет опрокинута Untergang'ом, неизбежно выдвигая на первый план четвертый угол человечества.

К этой схеме можно свести политическую философию Хайдеггера, о которой он предпочитал не распространяться, но которая легко просматривается в его работах, и в частности в «Beiträge».

Основание (Gründung): бытие истины

В части с раздела «Об основании» Хайдеггер заново на нескольких спиралевидных заходах осмысляет свое учение об истине. Эта тема изучена лучше остальных на примере других сочинений Хайдеггера. В контексте данной книги важна прежде всего локализация учения об истине в общей цепи философских шагов (прыжков) в направлении Другого Начала.

Хайдеггер считает, что изначально у досократиков истина (ἀλήθεια) понималась как «открытость», т. е. восходящее движение сущего навстречу тому, кто это сущее готов воспринять (греческий глагол φύσειν — «всходить» (о зернах, ростках), aufgehen — «подниматься»). Φύσις, природа, есть подъем сущего, восход сущего. Истина есть то, что возшло, что открылось, что выдало себя взгляду, серпу, руке, слуху, вкусу, запаху. Но в основе такого обнаружения сущего лежит пока еще не дифференцированное чувство восприятия. Таким образом, истина связана с сущим. И это предопределяет истину во всем контексте Первого Начала.

Однако у досократиков истина есть *открытость* сущего как такового, пока еще единого, целого и одновременно многого, еще не оторвавшегося от онтики, сохранившего тем самым прямую связь с сущим, оставаясь в сущем. Это как раз

нравится Хайдеггеру, так как строительство фундаменталь-онтологии и описание экзистенциалов *Da-sein*'а движутся как раз по этому пути — через прямое освоение онтической среды в прозрачной связи с ней как с сущим, поставленным в открытое. Поэтому ἀλήθεια Первого Начала отчасти применима и к Другому Началу. — *Da-sein* обосновывается несокрытостью.

Далее начинается более сложный процесс. Платон и платоники сужают понятие истины как несокрытости, сводя ее необозримое богатство восхождения к конкретным типам сущего — к свету (φῶς), ярму (ζυγόν), идеям, эйдосам, формам, сущностям (эссенциям). Так, открытость сущего стягивается к набору конкретных единиц сущего, относящихся к высшим рядам иерархической таксономии. Теперь несокрытость означает уже не просто движение сущего навстречу (пока неизвестно кому или чему — позднее это будет определено как Логос, жатва, серп, сознание), но соотношение сущего как явления с сущим как эссенцией сущего — с идеей. Из прямой и полной несокрытости истина превращается в относительную несокрытость, измеряемую отношениями внутри платонических и аристотелевских таксономий. Поэтому истина постепенно перестает быть несокрытостью и становится подлинностью соответствий (т. е. мерой правильности). Постепенно уже в Новое время истина вообще низводится до воли и ценности, вплоть до низшей формы философии — прагматизма и утилитаризма, где она отождествляется с «пользой». Таким образом, осуществляется нисхождение истины, ее *Untergang*.

В Другом Начале истина должна быть возвращена к досократическому пониманию. Поэтому снова надо говорить об ἀλήθεια во всем объеме этого изначального имени. Этого требуют отклик и подача. Досократическое понимание истины устанавливает связь между Другим Началом и Первым Началом, причем не отождествляя их, но, наоборот, соотнося на максимально возможной дистанции. И здесь происходит самое главное — прыжок, ведущий к основанию (*Da-sein*'а). В отношении истины это значит следующее. В Другом Начале Хайдеггер берет истину как ἀλήθεια и досократическую несокрытость, но применяет ее не к сущему, как было в Первом Начале. С этого момента начинается сложная диалектика хайдеггеровского учения об истине. Открытости, несокрытости, помещению на территорию вспышки подлежит не сущее, но само *Seyn*-бытие, которое отделено от сущего режущей канвой ничто (*Nichts*). Обнаружить *Seyn*-бытие напрямую невозможно, оно не может взойти так, как всходят ростки, так как не является сущим: никаким сущим — ни Божественным, ни высшим. *Seyn*-бытие не сущее и не может быть сущим, но сущее есть только в силу причастности к *Seyn*-бытию, которого нет в том смысле, в каком есть сущее. *Seyn*-бытие не может открыться, т. е. его истина (помещение в открытое) невозможна. Но если это так, то не является ли сокрытость, забвение *Seyn*-бытия и, в конце концов, ничто истиной *Seyn*-бытия? Да, является, утверждает Хайдеггер, и чем гуще ничто, тем проще истина *Seyn*-бытия. Таким образом, несокрытость в отношении *Seyn*-бытия есть понимание ее сокрытости как единственно возможной формы открывания. Но для того чтобы сделать такой вывод, надо отнестись к *Seyn*-бытию не с позиций Логоса, а с позиций зигетики, способной схватить содержание выразительного молчания, правильно интерпретировать ничто.

В этом и состоит прыжок и основание (Gründung) Da-sein'a в Другом Начале: несокрытость (истина) применяется к тому, что не может быть несокрыто (к Seyn-бытию), что, напротив, может быть только скрыто, забыто (λήθη), а следовательно, если настаивать на таком обнаружении, то взойдет не сущее, но не-сущее, ничто, как факт дистанции, отделяющей Seyn-бытие от сущего. Поэтому открытость (истина) Seyn-бытия в Другом Начале и похожа на ἀλήθεια Первого Начала (это тоже несокрытость — в отличие от позднейших метаморфоз истины в платонизме и его отголосков вплоть до Нового времени), и не похожа на нее, так как обращена не к сущему, а к Seyn-бытию, которое не есть сущее, но, не будучи сущим и не из сущего, в сравнении с сущим, оно есть ничто (Nichts).

Местом такого рассуждения и должен стать истинно основанный Da-sein.

Основание (Gründung): время-пространство

Далее Хайдеггер разбирает очень важную и трудную тему: отношение Da-sein'a к пространству и времени, т. е. его темпоральность и его спатиальность. Здесь он рассматривает формулу, введенную ранее, *время-пространство* (Zeit-Raum). О различии русского имени «время» и немецкого Zeit в самых глубинных семантических пластах, отраженном в respectivos этимологиях, мы говорили в первой части. С русским «пространством» и немецким Raum тоже не все просто. Немецкое Raum восходит к индоевропейскому корню *reu-, означающему «открывать». Т. е. Raum — «свободное место», «место, предназначенное подо что-то», Zeit — вырубленный из непрерывности момент. Zeit-Raum есть нечто ограниченное и освожденное, т. е. обрезанное (русское образ). Это можно уподобить доске, заготовленной под икону: уже есть нечто, но пока еще нет ничего. Zeit-Raum — это нечто, пока еще не являющееся ничем, но подготовленное под Da-sein. Raum может стать Da (вот, здесь). Zeit может стать Sein (как в «Sein und Zeit»). Но как Da-sein нерасчленим, так нерасчленимо и Zeit-Raum (время-пространство). Время-пространство являет себя в Другом Начале через экзистирование Da-sein'a. Сами по себе они не являются ничем из сущего. В старой метафизике, построенной на Первом Начале, два эти понятия всегда были разведены, мыслились по отдельности и сопоставлялись друг с другом.

Время-пространство нельзя мыслить ни как сочетание двух в одно, ни как добавление времени как четвертого измерения к трем измерениям пространства (как в Эйнштейновой теории относительности), ни как отдельные априорные формы чувственности (по Канту, время находится ближе к субъектности, пространство — к объектности). Время-пространство есть общий корень времени и пространства, которые являются его ветвями. На том уровне, на котором существует время-пространство, еще нет ни времени, ни пространства; они проявляются только тогда, когда выходят за границы времени-пространства.

Хайдеггер предлагает мыслить время-пространство как бездну (Abgrund). Он пишет в главе 242: «Без-дна (Ab-grund) есть изначальное бытие (Wesen) основы (Grund). Основа есть бытие (Wesen) истины. Если мы отсюда помыслим время-пространство как без-дну и обратно определим без-дну, отталкиваясь от времени-пространства, нам откроется обратное отношение и связь времени-пространства с бытием (Wesen) истины. Бездна *есть изначальное единство* пространства и вре-

мени, то объединяющее единство, которое в начале позволяет им разойтись в своем разделении»¹.

Отождествление времени-пространства с бездной на новом уровне касается вопроса открытости как истины, точнее, истины как открытости. Бездна зияет, бездна пуста, бездна есть отсутствие дна. Эти свойства резонируют с пониманием несокрытости, истины в Другом Начале. Несокрытость здесь, как мы видели, относится не к сущему, которое могло бы быть надежной основой (Grund), но к тому, что не является сущим, к Seyn-бытию, выступающему как ничто (из сущего), а следовательно, к бездне (Abgrund). Истина Seyn-бытия, таким образом, должна обнаружить бездну. Это обнаружение сопутствует учреждению Da-sein'a. И в том, что бездна как истина Seyn-бытия и одновременно как основание (Grund) основываемого Da-sein'a, есть время-пространство, содержатся стартовые постулаты новой физики. Хайдеггер говорит, что в Другом Начале, прежде чем мыслить пространство и время как нечто отдельное, необходимо мыслить их как нерасчленимую бездну, как истину Seyn-бытия, реализуемую в Da-sein'e. Разделение времени-пространства на время и пространство есть как раз тот выбор русла, по которому потечет сущее из истока Другого Начала, в котором взойдет выброс Seyn-бытия. Но это русло, зависящее от структуры притяжения и ландшафта, в сам момент Другого Начала еще не существует. Поэтому сущее, окунувшееся в источник вечности, в самый первый момент может отправиться (теоретически в любом направлении), а значит, время и пространство могут разойтись друг с другом в самой неожиданной и причудливой конфигурации, абсолютно непредставимой сегодня, когда время и пространство старой метафизики, растерзанные, распыленные и униженные нигилизмом современности, доживают свои последние дни, задерживаясь на грани полной энтропии, перехода в виртуальность (пространство) и постисторию (время). В предыдущих главах Хайдеггер употреблял выражение пространство-игра-время (Zeit-Spiel-Raum), чтобы подчеркнуть в среднем члене (игра) неопределенность баланса времени и пространства в этой изначальной неразделенности.

В Другом Начале достоверно дана бездна как форма открытости ничто, а через это — истины Seyn-бытия. Эта бездна есть конкретное основание Da-sein'a, т. е. факт Ereignis'a.

Эта связь Ereignis'a и бездны как времени-пространства приводит Хайдеггера к тому, что он называет «местом мгновения» (Augenblick-Stätte). Ereignis происходит мгновенно. То, что длится, есть задержка Ereignis'a, его откладывание, его промедление, его «все еще не» (noch nicht). Ereignis, случаясь, сбывается вне пространства и времени, точнее, в момент и в месте, которые еще неразрывны. Это и есть время-пространство как Da-sein.

Грядущие

Если мы справились в основном с предыдущими моментами, которые в тексте Хайдеггера представляются намного более трудными и неясными, тема «грядущих», «будущих» (Zu-Künftigen) не составит для нас большой проблемы. «Грядущие» суть те, в ком Da-sein обосновывается фактически, т. е. те, кто прошли последователь-

¹ Heidegger M. Beiträge zur Philosophie. S. 279.

но все этапы данной работы, включая огромный массив мысли Хайдеггера, изложенной в других его работах, корректно усвоенных и продуманных, и, следуя за всеми пояснениями, совершили прыжок и основали Da-sein как возможность и готовность к аутентичному Sein-бытию.

Здесь следует вспомнить исторический момент, когда Хайдеггер формулирует утверждения и проекты своей книги «Beiträge zur Philosophie». Это Европа конца 1930-х годов, Германия, предвестие и начало Второй мировой войны. Полная неопределенность относительно того, какая идеологическая система (либерализм, коммунизм или фашизм) одержит верх в смертельной схватке. Идентификация Хайдеггера и его положение на этой карте известно. При этом все три идеологии для Хайдеггера фатально заражены Machenschaft, насыщены остатками старого разлагающегося Логоса, пронизаны нигилизмом, сциентизмом, атеизмом, безысходной субъект/объективной топикой Нового времени, т. е. представляют собой *нижнюю границу* Untergang'a. Германия как Европа и прямая наследница Запада, западной философии тем не менее находится в особом положении в сравнении с коммунистической Россией и англосаксонскими либерально-буржуазными режимами, в первую очередь с США. Для Хайдеггера это две версии нигилизма, который не содержит в себе шанса стать территорией переосмысления истории с позиции бытия (Seynsgeschichte)¹. Но и Германия, и ориентированные на нее европейские страны поражены тем же недугом: они строят свои общества на технике и расчете, индустрии и науке, на человеке толпы и удовлетворении материальных потребностей, они тоже заражены нигилизмом и Machenschaft. Но в Европе 1930-х годов еще не все потеряно. Посреди нигилизма сияют разрозненные очаги духа — в философии, поэзии, искусстве, культуре. Лидеры государств читают Ницше и размышляют над его парадоксами. Массы открывают для себя классическое наследие. Мыслители ставят принципиальные вопросы остро и дерзко. Поэтому Хайдеггер видит впереди европейское пространство как историческую зону возможного Ereignis'a, как поле, которое может стать пространством-временем для основания Da-sein'a. Поэтому «грядущие», которых он называет «редкими» и «немногими», это «грядущие Европы», «новые люди» возможной Европы, европейские «стражи истины Sein-бытия». Хайдеггер не знает судьбы Германии и стран «оси», не знает исхода Второй мировой войны, не знает послевоенной Европы, поделенной между собой СССР и США (двумя гипернигилистическими полюсами), не знает своей собственной судьбы и судьбы своего наследия в 1950—1970-е годы. Поэтому его «грядущие» мыслятся им как, возможно, близкие, готовые к прыжку или уже в прыжке, стоящие на пороге основания Da-sein'a, или уже его основывающие, приближающие всеми силами Ereignis, или уже приблизившие, выходящие за границы мира, где нет «ни дня, ни ночи», или уже вышедшие. Эти «грядущие» на

¹ «Эта Европа, в чудовищном ослеплении, в вечном прыжке, готовясь заколоть саму себя, сегодня находится в гигантских клещах между Россией, с одной стороны, и Америкой — с другой. С метафизической точки зрения, Россия и Америка — это одно и то же; это одна и та же предательская мания раскрепощенной техники, одна и та же беспочвенная организация “нормальных людей”», — пишет Хайдеггер в 1935 году в своей программной работе «Введение в метафизику». Heidegger M. Einführung in die Metaphysik. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1966. S. 28.

расстоянии вытянутой руки от него. К ним он обращается, их предчувствует. Он еще не знает, что решение не будет принято, что промедление окажется гораздо более долгим и мучительным, что Ereignis вновь будет отложен на неопределенное время. Пока же он пишет, говорит, верит и сам, не дожидаясь никого, начинает Другое Начало. «Грядущий» — это он сам.

Все «грядущие», по Хайдеггеру, глубинно понимают и духовно переплавляют в себе стихию европейского нигилизма. Хайдеггер подчеркивает, что «грядущие» не свободны от Untergang'a, наоборот, они погружены в него, они и есть те, кто «падает» в «упадке» Запада, «закатывается» вместе с «закатом Европы», они суть «нисходящие», Untergehenden. Хайдеггер формулирует это так: «Нисхождение (Untergang) в сущностном смысле есть путь к молчаливой подготовке грядущего, мгновения и места, где и когда совершится решение о приходе или продолжении сокрытия богов. Это нисхождение есть самое Первое Начало из всех<...>».

Нисходящие в сущностном смысле суть те, кто предвосхищают грядущее (будущее) и жертвуют собой для него как еще более будущее, грядущее невидимое основание<...>. Эпоха упадка, нисхождения (Unter-gang) познаваема только "принадлежащими". Все остальные должны бояться этого упадка, поэтому лгать о нем и извращать его суть. Ведь *для них* это только слабость и конец»¹.

Здесь мы видим, как разделяется путь «редких» и «избранных», «принадлежащих», с одной стороны, и всех остальных — с другой. И те и те находятся в процессе нисхождения (Untergang), но одни внимают сути этого процесса с тем, чтобы схватить содержащееся в нем парадоксальное послание, а другие увлечены самим упадком как слепой силой, роком, и не в силах выдержать трудной истины катастрофы современного Запада, краха Нового времени, ужаса европейского нигилизма, оформляют распад как прогресс, агитацию, социальную мобилизацию, технический рывок, построение нового общества, развитие и совершенствование новых рынков. Декаданс является общим; отношение к нему, степень и качество его осмысления, его толкование и глубина его проживания прокладывают фундаментальную границу внутри человечества — между «грядущими» и теми, у которых нет будущего и чей непрерывный конец видится им как бесконечный процесс, который никогда не кончится. Хайдеггер говорит об этом: «Конец никогда не видит сам себя, он считает себя совершенствованием и поэтому никогда не готов и не подготовлен к ожиданию наступления *последнего* и к опыту встречи с ним»². Отсюда парадокс: «грядущие» ясно осознают то, что Конец уже наступил, и поэтому-то у них и есть будущее (как Ereignis), а все остальные абсолютно убеждены, что Конец не наступит никогда, и поэтому в будущем им отказано.

Признаком «грядущих» является сдержанность и спокойствие. Событие (Ereignis), к которому они готовятся и которое они готовят, основывая Da-sein, требует глубокой тишины. Хайдеггер говорит: «Главным свойством отзвука является *ужас* перед открывшейся оставленностью Sein-бытием и *робость* перед вызываемым этим отзвуком Ereignis'ом»³. Ужас в совокупности с робостью есть мера глубины философии. Тот, кто не испытывает ужаса от современности, тот вообще

¹ Heidegger M. Beiträge zur Philosophie. S. 397.

² Ibid. S. 416.

³ Ibid. S. 396.

ничего не понимает в той эпохе, в которой живет. Тот, кто подходит к Ereignis'у грубо и дерзко, истерично и навязчиво, тот отложит его на неопределенный срок, так как сорвет тончайшее переплетение силовых линий, необходимое для того, чтобы Последний Бог, проходя по периферии Da-sein'a, сделал бы решающий знак (Wink), удостоверив тем самым действительность Другого Начала, подтверждая, что оно началось.

Последний Бог

«Ereignis и доступ к нему в бездонности времени-пространства есть сеть, где подвешен Последний Бог, чтобы однажды прорвать ее и завершить пребывание в своем одиночестве, проявившись божественно, странно и наиболее чуждо во всем сущем»¹ — так определяет ключевой момент всей книги Хайдеггер. Ereignis и есть Другое Начало, совпадающее с приходом Последнего Бога.

Собственно, все предыдущие рассуждения были лишь прелюдией к этой главной фигуре книги «Beiträge zur Philosophie». Последний Бог — это ядро, смысл и полюс всей философии Хайдеггера среднего периода, периода, когда веса решения дрожали в неопределенности, когда победа и выбор истины казались еще возможными.

Чтобы понять, кто такой Последний Бог, надо еще раз обратиться к пониманию Хайдеггером места богов, Божественности и Бога в общей структуре его фундаменталь-онтологии и его онто-истории (Seinsgeschichte).

Боги не обладают гарантированным бытием. Их бытие принадлежит сфере нерешенности. Проблема бытия и вопрос о бытии в целом являются проблематичными на всех уровнях и для всех существ. Поэтому отсутствие у богов такого бытия, которое позволило бы однозначно сказать, что боги есть, не является препятствием для помещения их в центр философии. Боги не есть сущее — такое, каким являются камни, звери, звезды, травы, реки, горы, леса, поля, мосты и дома. Но само сущее еще вовсе не значит, что оно относится к Seyn-бытию и тем более что оно этим Seyn-бытием обладает (совершенно точно, что не обладает: обладать им невозможно, это оно может обладать чем-то, более того, чем угодно, если только захочет). Человек есть сущее, этим он близок к остальному сущему. Но человек может поставить перед собой вопрос о бытии сущего, и этим он отличается от остального сущего. Человек может тем самым поставить сущее под вопрос, а значит, он может поставить под вопрос и самого себя. Он может задуматься об отличии сущего и бытия (Seiende и Sein) и тем самым сфокусировать свое внимание не чем-то, что не есть сущее, но делает сущее сущим. Так он заходит в область того, что не есть сущее, т. е. в область ничто, не сущего. Более того, он обнаруживает, насколько важна эта область для самого сущего и для человека. Так он приходит к мысли о богах и Боге.

Мысля Seyn-бытие как не сущее (ничто, Nichts), человек учится разбираться в том, чего нет (как сущее), но что делает сущее сущим. В этой области он и встречается впервые с Божественным. Божественное принадлежит к сфере не сущего. Значит, с позиции сущего его нет. Но человек ставит сущее под вопрос, тем самым ставя под вопрос самого себя. Кроме сущего у него есть еще нечто, что относится к

¹ Heidegger M. Beiträge zur Philosophie. S. 263.

сущему (делает его сущим) и к человеку (делая его вопрошающим, обреченным на решение и предшествующую ему нерешенность). Это нечто включает в себя бытие (как *Seyn*-бытие) и Божественное. Так у человека возникают две линии диалога с не сущим (ничто). Первая линия — это «основной вопрос» (*Grundfrage*), в котором человек выясняет отношение всего сущего с *Seyn*-бытием, причем как сущего вне себя (что предлежит человеку, что всходит перед ним, природа) и как того сущего, которым является он сам. Это линия философии.

Вторая линия диалога с ничто разворачивается вдоль оси люди/боги, смертные/бессмертные. Человек есть нечто отличное от всего остального сущего. Это отличие состоит в вопрошании, в необходимости решения, в остром переживании смерти как обратной стороны сущего, полностью закрытой от всего сущего, кроме человека, который не просто смертен и конечен, но осознает себя смертным и конечным. Это делает человека существом страдающим, «патетическим» (*πάθος*). Смерть и жизнь как острый диалог со смертью делают человека человеком, наделяют его необходимостью решения. Сущее не решает. Человек выпадает из сущего, будучи сущим, выпадает в зоны смерти. Это пронзительное осознание смерти и смертности ставит человека на дистанцию от остального сущего. И с этой дистанции он бросает взгляд в смерть, в ничто (*Nichts*), но на сей раз не по линии «сущее/*Seyn*-бытие», а по линии «человек/больше, чем человек». «Больше, чем человек» — это такая же проблематичная фигура, как *Seyn*-бытие в отношении сущего, но только симметричная собственно человеку как вопрошающему, неуверенному, обреченному на решение, остро осознающему свою смертность. Бог — это превращение смертной вопросительности в бессмертную, постулирование не-снимаемой человечности по ту сторону базовой операции, которую *Seyn*-бытие проделывает со всем сущим, в том числе и с человеком (уничтожение), но которую только человек воспринимает как свою личную проблему, т. е. как смерть. Среди всего сущего все подлежит гибели, но смертен только человек, так как всеобщая гибель обращена к нему уникальной стороной — она заставляет его (и только его) *мыслить*. Эта вторая сторона человека воплощается в нерешительности, требующей решения, в проблематизации сущего, ничто и бытия. Но смерть окружает эту проблематичность со всех сторон, вдавливая человека в сущее своим осознанным ужасом и срезая его, как колос, всегда раньше, прежде чем он примет решение и ответит на «основной вопрос», или даже раньше, чем его задаст должным образом. У человека не хватает времени, с одной стороны, а с другой — время, которое есть, тянется слишком медленно, всегда задерживается, всегда «еще не». Тем самым человек лишен Ereignis'a, в котором он мог бы по-настоящему воплотить свою человечность как вопросительность и осуществить решение, для которого он и наделен мышлением. Осознание чудовищности своей позиции внутри сущего и одновременно и даже в силу самого этого факта внутри ничто, в окружении смерти, подталкивает человека к обнаружению богов и Бога. Боги и Бог суть те, кто мыслит, кто принимает решение (а значит, пребывает в нерешительности, в нерешенности), кто находится с *Seyn*-бытием в проблематичных отношениях (все это свойственно и человеку), но при этом боги и Бог бессмертны (не подлежат абсолютной силе ничто, которая гарантированно скашивает все сущее), а значит, у них нет того фатального недостатка времени и нет той задержки, которая мучит

людей, помещая в тиски вечно ускользающего Ereignis'a. Боги не знают истерики. Боги не знают смерти. Боги не знают ничто.

Подобно тому как люди ведут диалог с Sein-бытием через сущее и не сущее (ничто, Nichts), с одной стороны, и с бессмертными и нерешительными богами — с другой, сами боги располагаются на двух осях — на оси *боги/люди* и на оси *боги/Sein-бытие*. Оба полюса, люди и боги, видят Sein-бытие как проблему, пребывающую в нерешительности относительно его и поэтому *решаются* (или не решаются) быть. Но видят они ее по-разному: людям сущее и смерть даны. Богам нет. Зато богам дана вечность как все время вообще, и им неведомы страх и страдание. Поэтому решение о Sein-бытии принимается с двух позиций — человеческой и Божественной. Сущее как таковое не принимает решения. За него уже все решено. Но кем? Богами? Людьюми? *А больше никому*. Чтобы принять решение, необходимо быть прежде в нерешительности. Это не может относиться к Sein-бытию. Значит, относится только к людям или богам, или им совместно.

Однако если бы не было богов и Бога, людям было бы так тяжело принять решение, что они в своей смертности и со своим совершенно не тем, каким нужно, временем никогда не справились бы с этим. Поэтому боги приходят людям на помощь. Не в бытовых делах, но в решении «основного вопроса» — о бытии сущего. Но и в отношении богов человек находится в нерешительности. Он не знает точно и наверняка ничего о них.

Хайдеггер выражает это следующим образом: «Разговор о богах не означает решительного утверждения о наличии многих богов или какого-то одного, но лишь намекает на нерешенность вопроса о бытии богов, многих или одного. Эта нерешительность включает в себя проблематичность, надо ли, а если надо, то как, приписывать богам бытие, чтобы не нарушить их божественность. Нерешительность (нерешенность) относительно того, какой бог будет дан (и как именно, и будет ли дан, и один ли, и бог ли?) в помощь человеку (какому человеку?) в случае его крайней нужды (Not), и есть то, что мы называем «богами». Однако эта нерешительность должна быть не просто представлена как пустая возможность разных решений, но как конкретное решение, понимаемое из той инстанции, откуда берут свое действительное происхождение как решенное, так и нерешенное». И самое главное: «Мысль об этой упреждающей инстанции в решении этой нерешительности не постулирует изначально гарантированного наличия каких-то богов как данность, но рискованно проникает в область проблематичного (Fragwürdige), чтобы получить ответ из нее самой, а отнюдь не от вопрошающего»¹. Иными словами, когда человек выпадает в *крайнюю нужду* (Not), т. е. доходит до грани отчаяния в нерешенности «основного вопроса философии» (только это является настоящей «нуждой», все остальное можно легко пережить), он обращает вопрос к той инстанции, которая единственная могла бы ему помочь, но само наличие которой является проблематичным и находящимся под вопросом. Но никто не может заранее знать отношения этой инстанции, называемой «богами», к бытию и человеку. Единственное, что понятно: эта инстанция не является смертью. Отношение проблематичных «богов» к бытию и человеку (а также к ничто и смер-

¹ Heidegger M. Beiträge zur Philosophie. S. 437.

ти) выясняется в самой этой инстанции, к которой обращен вопрос. А вместе с этим подтверждается или опровергается наличие самой этой инстанции.

Здесь хайдеггеровская теология доходит до очень важного момента: до момента потребности и использования, *инструментализации*. Бытие богов пребывает в зоне *нерешительности*. Они не являются сущими, и приписывание богам статуса сущих, по Хайдеггеру, является катастрофой, подрывающей саму основу Божественности (это, впрочем, и привело к упадку религии и Untergang'u теологии, а в конечном счете к «смерти Бога»; если мыслить Бога как сущее, рано или поздно он обязательно умрет, так как сущее не совпадает с Sein-бытием, а следовательно, всегда находится под властью ничто, гибели). Но они испытывают потребность в Sein-бытии. Т. е. и им свойственна нужда (Not).

«Отказывая “богам” в Sein-бытии (т. е. отказываясь понимать их как сущих), мы хотим сказать, что Sein-бытие не стоит над “богами”, но и боги не стоят “над” бытием. Однако боги нуждаются в Sein-бытии, и этим высказыванием мы осмысливаем существование (Wesen) Sein-бытия. “Боги” нуждаются в Sein-бытии не как в своей собственности, в которой они могли бы разместиться. “Боги” испытывают потребность в Sein-бытии, чтобы через него, не принадлежащее им, принадлежать самим себе. Sein-бытие есть то, что используется богами; оно есть их нужда, и нужда в Sein-бытии выражает форму его существования (Wesung), как того, в чем нуждаются боги, но что они не обусловливают и причиной чего не являются. То, что “боги” испытывают потребность в Sein-бытии, отбрасывает их в бездну (свобода) <...>»¹.

Но, нуждаясь в Sein-бытии, боги нуждаются в тех, кто ставит вопрос о Sein-бытии сущего в центр своего внимания. Таким образом, вопросительные и свободные боги бездны нуждаются в человеке. Не в каждом человеке, поскольку если человек исчерпывается сущим, то он вообще никому не нужен, и тем более не нужен богам. Такой человек вообще не человек. Только задающий «основной вопрос» может быть признан человеком. Боги нуждаются в философе. Хайдеггер утверждает: «Раз Sein-бытие есть нужда Бога, само Sein-бытие находит себя в осмыслении своей истины, а таким осмыслением является философия (Другого Начала), боги нуждаются в онто-историческом (seynsgeschichtliche) мышлении, т. е. в философии. “Боги” нуждаются в философии не так, как если бы они сами философствовали по своей божественной воле, но философия необходимо является в бытии тогда, когда “боги” еще раз приходят к решению и история обретает свое сущностное основание (Wesengrund). Именно богами предопределяется онто-историческое (seynsgeschichtliche) мышление как мышление о Sein-бытии»².

Но, в свою очередь, Sein-бытие также нуждается в человеке, использует его. «Sein-бытие использует человека с тем, чтобы существовать (wesen), и человек принадлежит Sein-бытию, в котором он осуществляет свое самое далекое предназначение — быть как Da-sein»³. Таким образом, все три инстанции — человек—боги—Sein-бытие нуждаются друг в друге и используют друг друга для того, чтобы быть в соответствии с сущностью Sein-бытия, т. е. аутентично. Но человек, по

¹ Heidegger M. Beiträge zur Philosophie. S. 438.

² Ibid. S. 438–439.

³ Ibid. S. 251.

Хайдеггеру, это тот, кто ставит «основной вопрос», т. е. философ. Он же есть «страж *Seyn-бытия*» (*Wahter des Seyns*). «Человек делает свою сущность (сторожить *Seyn-бытие*) своей сущностью только тогда, когда он обосновывает себя в *Da-sein'e*»¹.

В Другом Начале все три инстанции, которые испытывают потребность друг в друге, снова сходятся воедино. Это схождение и есть *Ereignis*.

В *Ereignis'e* бездна Божественной свободы обнаруживает свое решение в лице Последнего Бога. Последний Бог проходит на дистанции от человека Другого Начала и почти незаметно кивает (*Wink*), т. е. делает одобрительный знак. Он не спасает², не выручает, не изменяет. Он *просто приходит*. И этого достаточно. Однако глубина этого жеста настолько бездонна (ведь бог есть бездна свободы), что осознать ее невозможно. «Если мы так плохо понимаем “смерть” в ее самом внешнем выражении, как хотим мы взрастать в редчайшем кивке (*Wink*) Последнего Бога?»³ — задается риторическим вопросом Хайдеггер. Обращение к «смерти» здесь не случайно. Последний Бог как бог стоит по ту сторону смерти. Приходя (точнее, проходя мимо) в момент *Ereignis'a*, он делает явным то, что превосходит ничто, но ничто обнимает собой все сущее. Значит, в Последнем Боге, его кивке (*Wink*) есть то, что намного первичнее всего сущего вместе и даже первичнее ничто. Боги нуждаются в *Seyn-бытии*. Человек, философствующий так, как он решает философствовать в Другом Начале, основывает *Da-sein* как возможность быть, а следовательно, позволяет *Seyn-бытию* экзистировать сущностно (*wesen*) сквозь себя, используя себя. Именно поэтому приходит (проходит мимо) Последний Бог.

В знаке (*Wink*) Последнего Бога «проявляет себя внутренняя конечность *Seyn-бытия*», говорит Хайдеггер, его способность не только скрываться за непроницаемой пеленой ничто (*Nichts*), но и собраться в однократной мгновенной вспышке, не превращаясь при этом в сущее (чего не может быть). Это дар *Seyn-бытия*, обнаружение им своей истины.

Такую философскую эсхатологию можно принять за описание Конца. В определенном смысле так оно и есть. Но Хайдеггер замечает, что «Последний Бог не конец, но Другое Начало неизмеримых возможностей нашей истории»⁴. Сущее не снимается обнаружением того, что есть его тайная и обоюдоострая мощь. Оно преображается обнаружением истины *Seyn-бытия*. Более того, сущее возвращается из изгнания, куда его загнал процесс нисхождения (*Untergang*) старого Логоса, из концептов, расчетов, схем, чертежей, товаров, планов, виртуальных пространств, лабораторий, искривленных телесных чувств.

«Последний Бог — это начало очень длинной истории по своему очень короткому пути. Долгая подготовка требуется для великого мгновения его прохождения мимо. Для подготовки этого малы самые большие народы и государства <...>. Только великие, скрытые от посторонних глаз единицы создадут необходимую для

¹ *Heidegger M. Beiträge zur Philosophie. S. 489.*

² «Здесь не происходит спасения, т. е., по сути, унижения человека, но новое помещение изначальной сущности (*Wesen*) (основание *Da-sein'a*) в само *Seyn-бытие*: признание принадлежности человека к *Seyn-бытию* через Бога», — поясняет Хайдеггер. *Heidegger M. Beiträge zur Philosophie. S. 413.*

³ *Ibid. S. 405.*

⁴ *Ibid. S. 411.*

прохождения Последнего Бога тишину и распространяет между собой молчаливый призыв готовности»¹. Эти единицы и есть философы Другого Начала, «грядущие», принимающие решение основать *Da-sein*. Очень важно проследить, как у Хайдеггера приход Последнего Бога связан с человеком. «Только немногие знают о том, что Бог ждет основания истины *Seyn*-бытия и вместе с этим выпрыгивания человека в *Da-sein*. Вместо этого все считают, что человек ожидает Бога»². Нет, это Бог ждет человека. Чтобы просто пройти мимо. Последний Бог.

Seyn-бытие

В заключительном разделе книги Хайдеггер не сообщает ничего принципиально нового, проходя еще раз по основным темам всей книги. Он снова и снова определяет последовательность шагов к другому Началу, сопоставляет современность и *Da-sein*, с разных сторон подходит к прояснению Божественности в ее отношении к *Seyn*-бытию и человеку. Очевидно при этом, что данный раздел введен почти исключительно из симметрии: он нужен по формальным признакам, чтобы показать, что находится в апогее Другого Начала, что в нем начинается. И это как раз дано в названии последнего раздела: «*Seyn*-бытие». На сей раз оно должно мыслиться в соответствии со всеми предыдущими указаниями, данными в предшествующих разделах. Но мы не встречаем здесь ничего подобного. Хайдеггер никуда не продвинулся в сравнении с другими частями этой книги. Он говорит также и о том же самом, задаваясь теми же вопросами и повторяя те же формулы, лишь указывающие направление, в котором следует двигаться на путях в философии Другого Начала.

А что мы хотели? Мы, видимо, ожидали, что Хайдеггер даст нам полноценную картину будущего, что развернет перед нами неожиданные горизонты свершившегося другого Начала, опишет в узловых деталях утопию пришествия Последнего Бога? С одной стороны, этому посвящена вся книга, а с другой — это невозможно, ненужно и в принципе было бы лишь относительной дискредитацией всего ее посыла. Вспомним еще раз этапы философии Другого Начала, как они даны в «*Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*»:

- I. Предварительный обзор.
- II. Отзвук (*Anklang*).
- III. Подача (*Zuspiel*).
- IV. Прыжок (*Sprung*).
- V. Обоснование (*Gründung*):
 - a) *Dasein* и проект бытия;
 - b) *Dasein* как таковой;
 - c) Бытие (*Wesung*) истины;
 - d) Время-пространство как бездна;
 - e) Бытие (*Wesung*) истины как сокрытие.
- VI. Грядущие (*Zu-Künftige*).
- VII. Последний Бог (*Letzte Gott*).
- VIII. *Seyn*-бытие.

¹ *Heidegger M.* *Beiträge zur Philosophie*. S. 414.

² *Ibid.* S. 417.

Динамика изложения достигает своей кульминации в разделе VII, где речь идет о Последнем Боге. Далее остается только одно — Sein-бытие. Мы находимся сегодня в прыжке: отзвук и подача уяснены через философию Хайдеггера с опорой на всю историю философии Запада вплоть до Ницше уже достаточно подробно и основательно. «Sein und Zeit» есть прыжок к обоснованию Da-sein'a. Мы пребываем в этом прыжке и уже способны распознать то, к чему он направлен. Это и есть Ereignis, мысль о котором для Хайдеггера была главной в решающее десятилетие 1936—1945 годов. Именно потому, что вектор, направленный к Ereignis'у, уже видим отчетливо, раздел об основании Da-sein'a с фундаментальным переосмыслением Da-sein'a сопровождается двумя небольшими разделами «Грядущие» и «Последний Бог». В этих разделах мы имеем философское пророчество о Другом Начале, которое *вот-вот* начнется. Но чтобы написать по-настоящему последний VIII раздел, «вот-вот» должно исчезнуть. О Sein-бытии по-настоящему, а не предварительно можно вести речь только тогда, когда решение будет необратимо принято. «Вот-вот» — то, что отделяет восьмой раздел от всех остальных. На самом деле правильнее было бы поместить в этом разделе белые листы. Его предстояло написать в присутствии знака (Wink) Последнего Бога или просто запечатлеть этот знак — в языке или ином жесте. Быть может, в молчании. Поэтому одной из последних фраз последнего раздела является «Язык основывает(ся) в молчании» (Die Sprache gründet im Schweigen)¹.

Другой Логос Мартина Хайдеггера

Краткий обзор книги Мартина Хайдеггера «Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)» мы предприняли для того, чтобы дать общее представление о том, что такое философия Другого Начала и что такое Ereignis как центральный момент этой философии. Более подробно мы рассмотрели эти темы в двух книгах, посвященных Хайдеггеру². Данная работа продолжает предыдущие исследования и, скорее всего, без знакомства с ними, учитывая трудность хайдеггеровской философии и хайдеггеровского языка, в свою очередь, окажется непростой для понимания. Здесь мы в первую очередь хотели показать топику философии Другого Начала, начертить ее интеллектуальную карту, наметить узловые моменты, которые могут интерпретироваться по-разному и в разных ракурсах (как самим Хайдеггером, так и исследователями его творчества). Мы старались свести к минимуму интерпретацию и передать философский замысел Хайдеггера как можно точнее. Но сама задача проникнуть в топику Хайдеггера, проявить сложнейшую и запутанную карту движения его удивительного ума, на наш взгляд, кажется чрезвычайно важной — как для осмысления его трудов, так и для их переводов на русский, что представляет собой колоссальную проблему, требующую для своего корректного разрешения ни больше ни меньше как создания русской философии³: без этого попытки перевода дадут жалкий эффект нагромождения словесного хлама и броских, но совершенно неверных псевдопоэтических афоризмов (которые не имеют ничего общего с замыслом самого Хайдеггера и структурой его мышления и языка).

¹ Heidegger M. Beiträge zur Philosophie. S. 510.

² Дугин А. Мартин Хайдеггер. Философия Другого Начала; Он же. Мартин Хайдеггер. Возможность русской философии. См. также части 1, 2 настоящей книги.

³ См. часть 2.

Выяснив в общих чертах эту топику, мы можем теперь, несколько отвлекаясь от самого Хайдеггера, попытаться соотнести ее с совершенно иными философскими и религиозными системами. Эта задача потребовала бы отдельного и развернутого труда, поэтому здесь мы ограничимся лишь наброском тех направлений, которые следует разработать более детально в дальнейшем.

Во-первых, непредвзятое (и совершенно не хайдеггеровское!) исследование неоплатонизма позволяет наметить между ним и философией Другого Начала определенные параллели (строго отрицаемые самим Хайдеггером)¹. Но вспомним, что Хайдеггер, очень любивший и глубоко почитавший Ницше, полагал, что тому не удалось преодолеть метафизику и платонизм, несмотря на то что это было философской программой и что Ницше продолжает эту метафизику в своей теории «воли к власти». Это ничуть не умаляет для Хайдеггера значения Ницше. Если мы заметим, что Хайдеггер толкует платонизм исключительно как модель закрытого Логоса, устанавливающего на верхних пластах мира идеи как сущее, и тем самым, собственно, закрывая философию сверху, но при этом полностью (и видимо, сознательно) упускает из виду апофатическую диалектику несуществующего единого, основанную на «Пармениде» и являвшуюся основной осью философии неоплатоников, то мы ничуть не уалим его величия, но в то же время откроем новую возможность сопоставления этих двух философий. Если мыслить единое неоплатоников как строго не сущее (Nichts), а только так его мыслили, причем совершенно эксплицитно, строя на этом свои теории, все — от Плотина до Дамаския, — то мы получим явные и чрезвычайно содержательные параллели. Если Ницше, эксплицитно отрицавший западную метафизику, у Хайдеггера оказывается метафизиком, то почему бы Хайдеггеру, энергично отвергавшему платонизм и неоплатонизм, не оказаться неоплатоником? Конечно, для этого надо тщательно описать историю открытого платонизма как строго апофатической версии, что только еще предстоит сделать. Задача, на наш взгляд, фасцинирующая и чрезвычайно актуальная, коль скоро кризис старого Логоса с эпохи Ницше и Хайдеггера не только не преодолен, но стал по-настоящему катастрофическим и нестерпимым: последние остатки разума стремительно покидают человечество, которое вот-вот полностью заменят машины. Поэтому спасение человечества — вобретении иного Логоса.

Во-вторых, мы можем поискать соответствий с предельно оригинальной философией Хайдеггера в других неевропейских традициях и религиях, тем более что у самого Хайдеггера были среди этих обществ последователи и ученики, и в целом незападные философско-религиозные учения имеют малоизученные или трудные для понимания европейцев стороны, которые не покрываются критикой старого Логоса, а, следовательно, могут быть соотнесены с философией Другого Начала.

Здесь следует обратить внимание на личность Анри Корбена, французского философа и исламоведа. Корбен чрезвычайно показателен тем, что был одним из первых французов, глубоко заинтересовавшихся Хайдеггером, он перевел на французский впервые фрагменты из «*Sein und Zeit*», лично многократно встречался с Хайдеггером. При этом он всегда отдавал должное влиянию на него Хайдеггера, которое в прямом

¹ Heidegger and Plato. Toward Dialogue / Ed. by Catalin Partenie and Tom Rockmore. Evanston Illinois: Northwestern University Press, 2005.

и косвенном виде безошибочно угадывается в большинстве трудов А. Корбена, посвященных исламской, и особенно иранской, философии. Вместе с тем А. Корбен был, по его собственному признанию, прирожденным платоником, глубоко изучал неоплатонизм и в исламской и иранской интеллектуальной культуре исследовал преимущественно именно неоплатонические школы, темы и сюжеты. В целом же философский демарш А. Корбена и ряд его принципиальных установок очень близки к философскому направлению традиционалистов (Р. Генон, Ю. Эвола и т. д.), что намечает еще одно направление для сопоставлений. И наконец, А. Корбен играл важнейшую роль в семинарах «Эранос», объединявших целый ряд выдающихся мыслителей Запада и Востока вокруг фигуры швейцарского психоаналитика К.Г. Юнга¹.

А. Корбен, таким образом, является ключевой фигурой, позволяющей провести определенные параллели между Хайдеггером, с одной стороны, и неоплатонизмом (о чем уже шла речь выше), исламской мистической философией, суфизмом, шиизмом и школой Ишрак, традиционализмом и юнгианством (в широком понимании — включая философов религии, историков, этнологов и социологов) — с другой. В частности, А. Корбен привлек внимание к такому персидскому автору, как Мулла Садр Ширази (1571–1636), который, развивая суфийскую философию Ибн Араби и иранскую школу Ишрак Сохраварди, пришел к критике эссенций и утверждению экзистенциалистского подхода, предвосхищающего Хайдеггера. Упадок Запада, на котором настаивал Хайдеггер, полностью созвучен, в свою очередь, традиционалистам, что сближает Хайдеггера и с этим направлением. Кроме того, среди иранских философов XX века один из наиболее значимых, Ахмад Фардид (1909–1994), был одновременно мистиком-шиитом, хайдеггерианцем и традиционалистом. Ахмад Фардид ввел философию Хайдеггера в иранские интеллектуальные круги, положив начало иранскому хайдеггерианству. Показательно, в частности, что он эксплицитно соотносил фигуру Последнего Бога и «скрытого имама» шиитов. Вполне в духе Корбена соотносит философию Хайдеггера с арабской философией, и особенно с исмаилизмом, современный ливанский философ Надер аль-Бизри.

Кроме этого, заслуживают особого внимания параллели между Хайдеггером и дзэн-буддийской философией, о чем мы неоднократно упоминали и что подтверждается не только типологической близостью некоторых типичных приемов хайдеггеровского философствования к аналогичным жестам дзэн-буддизма, но и многочисленными историческими личными контактами Хайдеггера с представителями Киотской школы (Танабэ Хадзимэ, Кэйдзо Ниситани и т. д.).

Отдельную тему представляет собой сопоставление философии Хайдеггера с философией адвайта-веданты², в которой соотношение проявленного и непроявленного, человека и Бога рассматривается в ключе, в чем-то напоминающем хайдеггеровский парадоксальный подход.

Попытка провести параллели между Хайдеггером и восточной мыслью проделана в целом ряде работ, конференций и сборников, в частности в изданиях

¹ Heidegger and Psychology / Ed. by Keith Hoeller. Seattle; Washington // Review of Existential Psychology & Psychiatry, 1988.

² *Halbfass W.* On Being and What There Is. N.Y.: SUNY Press, 1992; *Mehta J.L.* Heidegger and Vedanta // International Philosophical Quarterly 18 (2). 1978. P. 121–149.

Грэхэма Паркса, где помимо дзэн-буддизма и адвайта-веданты анализируется и даосская традиция¹.

В-третьих, отдельное и совершенно неисследованное направление представляет собой соотнесение философии Хайдеггера с русской интеллектуальной историей. Речь идет о самой возможности русской философии, чему мы посвятили отдельную книгу². Особенность такого демарша состоит в том, что в отличие от предыдущих случаев, когда философия Хайдеггера сопоставляется с иными версиями философии, включая азиатские, где тем не менее мы имеем дело с четко оформленным Логосом, хотя и существенно отличающимся от западноевропейского, при переходе к России и русской культуре мы имеем дело лишь с *возможностью Логоса*, с архаической стихией, откуда Логос только начинал пробиваться (русская религиозная философия), но куда он снова рухнул под воздействием трагической истории XX века. Мы не можем пока оценить, насколько продуктивной оказалась наша попытка использовать хайдеггеровскую интеллектуальную топику для доказательства возможности русской философии и, соответственно, для наброска ее возможного становления, отталкиваясь от русского дазайна. Но в любом случае сама интенция построить с опорой на Хайдеггера философию там, где ее никогда в собственном смысле не было, а то, что было, было имитацией, недоразумением или провалом, заслуживает определенного внимания как для случая России, так и для других народов, у которых либо нет философии, либо она является в высшей степени проблематичной.

Глобальный кризис западного Логоса, его падение, его нисхождение в царствующую бессмыслицу ставят сегодня все общества в сходное положение перед лицом философии. Запад до определенного момента настаивал на том, что его Логос универсален (это мнение разделял и сам Хайдеггер). Но какими бы обоснованными или необоснованными ни были эти претензии, сегодня этот Логос стал жертвой своего собственного порождения — «воли к власти» (культурный и политический империализм, колониализм всех уровней); прагматизма (автономной рациональности); безысходного субъект/объективного дуализма, приведшего к краху и субъекта и объекта; и самое главное, нигилизма, ставшего последним словом дуальной эксклюзивной логики (да/нет), лежащей в центре западной культуры. Западный Логос опустился (*Untergang*), закатился, рухнул. Фиксация именно этого глубинного онто-исторического (*seynsgeschichtliche*) факта и привела Хайдеггера к философии Другого Начала. Для Запада вопрос формулируется так: либо Другое Начало, либо исчезновение в бесконечном конце, тем более омерзительном и ничтожном от того, что он почти никем не осознается.

Восточные общества и религиозные культуры перед лицом «заката Запада» все чаще обращаются к своим собственным философским традициям, которые, однако, сильно потрачены временем, подточены вестернизацией и модернизацией, подавлены колонизацией и глобализацией. Незападные философии сегодня, как минимум, не в форме. Это также ставит их перед проблематикой Другого Начала, хотя в совершенно иных контекстах, нежели на Западе. Восток

¹ Heidegger and Asian Thought / Ed. by Graham Parkes. Honolulu: University of Hawaii Press, 1987.

² Дугин А. Мартин Хайдеггер. Возможность русской философии.

имеет шанс сохраниться, даже когда рухнет Запад, правда, если Запад не утащит его за собой в бездну ничто. Тем не менее чтобы утвердить свою идентичность в новых условиях, Востоку нужна философия, традиция, нужен непростой и не само собой разумеющийся рывок к собственному Логосу — исламскому, шиитскому, буддийскому, индуистскому, даосскому и т. д.

Есть и промежуточные варианты, относящиеся к обществам археомодерна. К ним относятся Россия, Япония после 1945 года, страны Латинской Америки, коммунистический Китай. Здесь имитация западной рациональности наложилась на полузабытые стертые или вообще непроявленные еще контуры собственной философии; самобытный Логос либо был жестко подавлен, либо еще вообще не родился. Горы духовного и культурного хлама, завезенные с Запада в виде «универсальной рациональности», заблокировали саму возможность самобытного начала (*ἀρχή*) проявить себя в форме Логоса, в результате чего сложилась устойчиво патологическая картина перманентного двоемыслия, двоеверия, двусмысленности и институционализированной лжи¹. И здесь, чтобы выйти из патовой ситуации, снова необходимо Другое Начало (в некоторых случаях и конкретно в России — просто Начало, так как, по сути, еще ничего не начиналось толком).

И наконец, сегодня можно встретить вполне архаические общества, которые просто не создали отчетливой философии на основании своих дазайнов, относясь к сущему с чистотой и прозрачностью древних, до-досократических, до-философских греков. Вместо того чтобы рассматривать их как «низшие, недоразвитые культуры», как «примитивов», или стремиться их как можно скорее включить в контекст совершенно патологичного, больного глобального общества, выстраиваемого по выкройкам западной катастрофы, следует отдать им должное как философскому полю, стоящему под паром, отдыхающему от Логоса, копящему жизненные энергии, чтобы однажды, быть может, родить что-то удивительное и непредсказуемое, свое собственное, никогда не бывшее Начало, свою философию.

Во всех случаях и во всех культурных средах значение Хайдеггера и его идей будет неуклонно возрастать. Понятно, что глобальные массы потребителей это едва ли затронет: рождение Логоса — дело «немногих» и «редких». Но народы как своего рода почву *Da-sein'a*, как носителей архаического Начала это затронет точно. Не напрямую, но через философскую элиту, час которой приближается все отчетливее и яснее, несмотря на обманчивое ощущение того, что этот конец никогда не кончится. Он кончится, как только придут «грядущие», как только «редкие» и «немногие» примут решение о Последнем Боге.

«Мы стоим в этой борьбе за Последнего Бога, и это значит, за основание истины Бытия как момента тишины его прохождения. За самого Бога мы не можем бороться. Но мы входим в зону могущества Бытия как сбывающегося, а значит, в бесконечный простор острейшего вихря Великого Поворота»².

¹ См.: Дугин А. Археомодерн. М.: Евразийское движение, 2010; *Он же*. Социология русского общества. М.: Академический проект, 2011; *Он же*. Мартин Хайдеггер. Возможность русской философии.

² Heidegger M. Beiträge zur Philosophie. S. 413.

Глава 8. Мартин Хайдеггер: Великая Германия и судьба Европы

Германия — территория Конца

Германия стала территорией, где катастрофа европейской цивилизации, крах ее Логоса были осмыслены острее всего и пережиты болезненнее всего. Именно как подлинные и глубинные европейцы, получившие наследие средиземноморского Логоса от Эллады и Рима (в том числе и от византийских ромеев) и воплотившие свою индоевропейскую идентичность в организацию политического пространства Европы в Средневековье, немцы приняли на себя миссию сказать о судьбе этого Логоса *последние слова*, нанести последние штрихи на монументальное панно длившихся многие столетия «сумерек богов», *Götterdämmerung*.

Мартин Хайдеггер осознал время и место своего нахождения в мире как *финальную точку цикла*, который он назвал «онто-историческим», «*Seynsgeschichtliches*». С его точки зрения, история Европы сводится к истории европейской философии, т. е. к истории Логоса, а история Логоса отражает, в свою очередь, судьбу *бытия*, *Geschichte des Seyns*. То, что философия, как мы ее знаем, появилась на Западе, по Хайдеггеру, предопределило символически ее траекторию: история философии есть история заката (за-пада, падения) бытия, его сокрытия, его удаления, его исчезновения — *Seinverlassenheit*. *Судьба человечества состоит в постепенном оставлении его бытием*. И в западной философии этот процесс дан наглядно и емко, составляя ее суть.

Хайдеггер видит это следующим образом. Философы-досократики первыми помыслили бытие как *нечто отличное* от сущего. Сущее, развернутое вокруг них, как онтическое, было поставлено ими под вопрос¹, ответом на который стало представление о том, что является *началом* для сущего — природой (в смысле досократиков), Логосом, единым и бытием. С этого начинается философия как судьба Запада. Это Первое Начало философии². Бытие ставится в центр внимания европейской мысли и культуры. Но вскоре происходит то, что Хайдеггер называет Концом в рамках Первого Начала. Под этим он имеет в виду платонизм.

Платонизм Хайдеггер трактует весьма специфически — только и исключительно как «*закрытый платонизм*»³. Все, связанное с апофатическим пониманием единого (ἕν) в диалоге «Парменид», со сверхсущностным толкованием Блага (ἀγαθόν) в «Государстве» и с развитием открытой апофатической топики в после-

¹ Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer, 1972.

² Дугин А. Г. Мартин Хайдеггер. Философия Другого Начала.

³ Дугин А. Г. Мартин Хайдеггер. Последний Бог. М.: Академический проект, 2014.

дующем неоплатонизме, он аккуратно выносит за скобки и не рассматривает вообще¹.

Об этом очень точно сказал современный специалист по неоплатонизму Вернер Байервальтес: «Хайдеггер никогда не смог бы так интерпретировать и развить тему исторического пути греческой мысли, как он это сделал, если бы он учел в должной мере основные тезисы неоплатонической мысли»².

Для Хайдеггера Платон есть создатель учения об идеях как о *втором этаже сущего*³, т. е. принципиальный дуалист, который перенес вопрос о бытии сущего на умозрительную абстракцию, идею, поставив тем самым онтологическое вопрошание в строгие рамки референциальной теории истины. Согласно Хайдеггеру, Аристотель первым восстал на такое сужение философии и попытался прорваться к феноменологическому пониманию сущего, открытого к истоку, но оказался, так или иначе, в сетях рационалистического (платонического и онтологического) Логоса и не смог выйти за его пределы. Так сложились основания западноевропейской метафизики, делегировавшей проблему бытия сущего платоновской онтологии и аристотелевскому логосцентризму, а значит, уже поместив ее за горизонт *живого знания*. Хотя отношение Хайдеггера к Аристотелю было гораздо более нюансированным, в своей ранней работе «Основополагающие понятия философии Аристотеля»⁴ и в других книгах и курсах, посвященных Аристотелю, он фактически трактует его как феноменолога Первого Начала⁵.

С этого момента философии Платона и Аристотеля Хайдеггер предлагает отсчитывать *закат европейского Логоса*. Его судьба отныне заключалась во все большем удалении бытия. На место исчезающего, скрывающегося бытия становилась воля. Эта воля проецировала рассудочность на окружающее сущее, подчиняя его и создавая одновременно *дубль* сущего. Создание этого дубля есть «технэ», *téchne* или *Gestell*, конкретное воплощение *воли* к власти. То, насколько воля центральна уже в антропологии греческих трагиков, Хайдеггер показывает в своей программной работе «Введение в метафизику»⁶. Эта тема интерпретируется в «Антигоне» Софокла хорами, когда вещи мира проклинают человека именно за его радикальный и противоприродный волюнтаризм.

Христианство, по Хайдеггеру, придало процессу волевого отчуждения бытия от человека, намеченному у первых эллинских философов, еще более резкий характер. Теперь сам Бог выступал как Творец, т. е. как «демиург», «техник» и носитель воли к власти, подменяя тем самым онтологическую проблематику выяснением ранга той или иной вещи в креационистской модели творения. Платоновские

¹ См.: *Narbonne J.-M. Hénologie, ontologie et Ereignis (Plotin-Proclus-Heidegger)*. P. : Les Belles Lettres, 2001.

² *Beierwaltes W. Heideggers Rückgang zu den Griechen/Beyerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte Jahrgang. 1995. Heft 1. München, 1995. S. 26.*

³ *Дугин А. Г. Мартин Хайдеггер. Философия Другого Начала.*

⁴ *Heidegger M. Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie. Gesamtausgabe B. 18. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002.*

⁵ См.: *Дугин А. Г. Удивление Аристотелем.*

⁶ *Heidegger M. Einführung in die Metaphysik (Sommersemester 1935). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.*

идеи превратились в креационный градус, в степень от *Fiat!*¹ Параллельно этому бытие сделало еще один решительный шаг прочь от европейского человека и его философии.

В Новое время фундаментальный момент подмены бытия волей к власти стал все яснее осмысляться и достиг своей кульминации у Ницше. Предшествующими этапами выступают Шопенгауэр, Гегель, Шеллинг, Кант, Беме, Лейбниц и так вплоть до схоластов. Вся западноевропейская метафизика строится на скрытой в ее основах абсолютизации воли.

«Смерть Бога» обнаружила бездну европейского нигилизма, над которой в броске к последнему пределу (Сверхчеловеку) застыл человек в высшем напряжении своей воли. Так, по Хайдеггеру, завершился цикл европейской философии — от Начала до Конца.

Сам Хайдеггер видел себя стоящим в моменте этого Конца, и *место*, которое он занимал исторически, географически и этнически стало для него точкой особой философской эсхатологии — *эсхатологии бытия*². Этим местом, расположенным в самом эпицентре европейского нигилизма, как негативного завершения «судьбы бытия», для Хайдеггера была Германия XX века. И именно находясь в *Германии XX века*, он поставил вопрос о том, что же сохраняется в том случае, если вся западноевропейская онтология и метафизика подвергаются уничтожающему воздействию *ничто* («ничто, которое ничтожит», *Nichts nichtet*)?

Ответом на этот вопрос, своего рода философским озарением, стал *Da-sein*, *вот-бытие*. При этом *da* («вот») *Dasein*'а было вполне конкретным «вот», «здесь» Германии XX века, где судьба Запада и его Логоса открылась величайшему европейскому мыслителю в полной мере.

Dasein, по Хайдеггеру, — это то, что остается в том случае, если мы вынесем за скобки все, что формирует наше представление о нас самих, о мире, о времени и пространстве, об обществе и других живых существах, т. е. всю онтологию и метафизику, которые мы черпаем из культуры как основания всего. В этом Хайдеггер продолжает феноменологическое направление в философии, начатое Ф. Брента-но и его последователями, в первую очередь Э. Гуссерлем, который был учителем Хайдеггера во Фрайбургском университете. Феноменологи сосредоточили свое внимание на тех аспектах мышления, которые предшествуют высокодифференцированным логическим операциям и которые составляют фон мышления, обычно ускользающий от философов, сразу переходящих к структурам логической рациональности. На этом уровне, утверждают феноменологи, действуют принципы *интенциональности*, т. е. происходит бессознательное конструирование действительности, которая лишь позже, на уровне рассудочной деятельности, постигается человеком как субъект и объект, а также как отношения между ними.

¹ Показательно, что латинский перевод «Книги Бытия» дает именно *Fiat!* — императив от глагола *facere* «делать», тогда как в церковнославянском сохраняется более близкий к Септуагинте императив от глагола «быть» — *Да будет!* Таким образом, латынь Вульгаты дополнительно подчеркивает креационизм, тогда как греческий текст может быть интерпретирован и онтологически.

² *Дугин А. Г. Мартин Хайдеггер. Эсхатология бытия* // Дугин А. Г. Мартин Хайдеггер. Последний Бог.

Феноменологи показывают, что прежде, чем мы осмысляем мир на уровне логического сознания, мы его бессознательно и интенционально *конструируем*. Недоучет этого конструирующего процесса и составляет, по Гуссерлю, недостаточность и, соответственно, неполную научную достоверность современной западноевропейской философии, а также построенных на ее основаниях точных и гуманитарных наук.

Двигаясь в этом же направлении и последовательно вынося за скобки все то, что могло бы быть распознано как культурная и «логическая» надстройка над глубинными и коренными пластами человеческого бытия, Хайдеггер и пришел к Da-sein'у, к *пространственно локализованному мыслящему присутствию*¹. Dasein есть явление, феномен, но вместе с тем такое явление, которое каким-то образом внутренне сопряжено с бытием. Dasein есть буквально da («вот») и Sein («бытие»), т. е. не нечто сущее, а особое наклонение бытия как того, *что делает сущее сущим*². Бытие определенным способом являет себя в явлении. И Хайдеггер поставил главной задачей своей философии понять, *каким* именно способом бытие себя являет, что такое являть и явление, и самое главное, что такое бытие?

Но сформулировав эту главную задачу философии, Хайдеггер тут же обнаружил, что для ее решения необходимо выбраться из-под накопленных влияний философской традиции. А для этого, в свою очередь, необходимо подвергнуть ее переосмыслению, «феноменологической деструкции»³. Dasein, который должен быть поставлен в центре внимания новой философии, не является абстракцией, он расположен в конкретном месте и времени. И чтобы понять его сущность и его структуру, надо освободить его от того знания, которое на основании философской инерции определяет характер этого времени и этого пространства. Чтобы осмыслить Dasein, будучи немцем, живущим в XX веке, необходимо прежде понять, кто такие немцы и какова их роль в истории философии, а также что такое XX век и каково его место в истории веков. Этот поиск корней *мыслящего присутствия* как такового, отталкиваясь от мыслящего присутствия в Германии XX века, и привело Хайдеггера к построению Geschichte des Seyns⁴, «онто-истории», т. е. к тому, что первый переводчик Хайдеггера на французский язык, выдающийся французский философ Анри Корбен называл «историалом». «Историал» — это структурная надстройка над Da-sein'ом, имеющая в рамках своего цикла начальные и конечные точки, а также алгоритм трансформации в промежутке между ними.

Хайдеггер определил «историал» западноевропейской цивилизации от досократиков до Ницше и наметил тем самым его структуру. Он описал эту структуру как постепенный отход Sein'a от Dasein'a, через нарастающее искажение мысли мыслящего присутствия от корня присутствия (о бытии) и постепенную подмену

¹ Heidegger M. Sein und Zeit.

² Показательно, что на французский язык переводить термин Dasein рекомендуется следующим образом: не être-là, как «вот-бытие», «бытие-в-этом-месте», как это делают чаще всего, но être le là: «бытие-местом», «бытие-вот-этим-местом».

³ Heidegger M. Sein und Zeit.

⁴ Heidegger M. Geschichte des Seyns (1938/1940). Gesamtausgabe B. 69. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1998.

сущего волей (волей к власти над сущим). Поэтому два ключевых момента «историала» западной истории представляют собой:

- *просвечивание* Sein'a в Dasein'e (досократики, Первое Начало философии);
- и, напротив, *потерю* Sein'a Dasein'ом, *окультизацию, сокрытие* Sein'a (современный европейский нигилизм, воля к власти, конец философии — как предел этого процесса).

Но, по Хайдеггеру, оба момента западного «историала» суть два полюса *одного и того же* Dasein'a, который остается главной фигурой и на протяжении всего промежуточного периода между Началом и Концом, где, однако, он слишком нагружен (перегружен) метафизикой для того, чтобы это можно было бы обнаружить. Хайдеггер полагает, что Dasein, корневое, мыслящее присутствие чистом состоянии, можно схватить лишь в Начале и в Конце «историала». Если теперь локализовать оба da («вот») Dasein'a географически и этнически (в рамках географии Хайдеггера), расположить их на карте цивилизационных Логосов, мы получим Грецию Гераклита, Анаксимандра и Парменида, с одной стороны, и Германию Гегеля, Ницше и самого Хайдеггера — с другой. Поэтому для обоснования Dasein'a Хайдеггеру необходимо не больше не меньше как постичь *фундаментальный смысл всего западноевропейского Логоса от Начала до Конца* и придать ему обобщающий образ, Gestalt. Конечно, Хайдеггер делает это не в одиночку, соотнося свою работу с другими европейскими (в первую очередь немецкими) мыслителями, так же как и он экзистенциально ангажированными в уяснение судьбы Запада. Но вместе с тем концентрация, глубина и могущество мысли Хайдеггера таковы, что он в той или иной степени суммирует все эти усилия, придавая им грандиозное эсхатологическое измерение.

Именно поэтому Хайдеггер может быть признан самым великим мыслителем Запада вообще. А что касается современных мыслителей, то, учитывая историческую окультизацию бытия и трагическое положение западноевропейского Dasein'a в наше время, то он практически без всяких сомнений может быть назван *единственным*.

Мысль и язык: от греческого к немецкому

Большинство исследователей так или иначе обращают внимание на то, что Хайдеггер создал особый философский язык для того, чтобы изложить свою философию Другого Начала или, как минимум, приблизиться к этому. Язык для Хайдеггера играет фундаментальную роль, так как он понимает его в греческом смысле как Логос, т. е. изъятую и изъясняющую мысль, *мысль, ставшую явной*. Мышление вне языка невозможно и было бы простым подражанием. Онтологический статус языка, признаваемый Хайдеггером, следует понимать вполне конкретно в духе онто-истории. Так, философия Первого Начала была греческой не только по духу, но и по языку. При этом Хайдеггер подчеркивает, что в статус философского языка он был возведен в процессе очень тонкого размышления самих эллинических философов над семантикой слов и выражений. Это повышенное и качественное внимание мыслителей к словам вырывало их из бытового контекста и помещало на новый уровень, где они приобретали не просто дополнительные, но подчас совершенно новые значения и оттенки. Так, слова становились терми-

нами и настолько удалялись от бытового контекста, что простым грекам, не философам, становились иногда совершенно непонятными. Например, слово οὐσία, сущность, по-немецки *Wesen*, во времена Аристотеля в обычной речи имело расхожее значение имущества, обладания, богатства, скарба, иногда скота. В том смысле, в каком его употреблял в своих текстах Аристотель, оно было совершенно непонятно и непривычно обычному греку. Другие слова — *ἄλκιρον*, *ἐντελέχεια* и т. д. — были вообще искусственно созданы как элементы метаязыка. Однако их семантика определялась не только резонансами и связями с другими философскими терминами, но и с тем живым языковым контекстом, откуда они были изначально извлечены. Тем самым на язык философии влиял и живой язык греческого бытия в самом прямом и эмпирическом смысле. В область философии входило все греческое, подготавливая своим непосредственным онтическим содержанием более высокие и отрефлектированные «онтологические этажи». Так как Хайдеггер — феноменолог, то для него влияние этого эллинского «жизненного мира» на конструирование языка и синтаксиса греческой философии имело огромное значение. Древнегреческие философы были носителями древнегреческого *Dasein*¹, структуры которого влияли на глубинные значения и семантические поля слов. Поэтому корректное постижение философии Первого Начала требует глубокого филологического анализа слов и фраз, а также привлечения широкого массива этимологических знаний. Без этого от нас ускользнет важнейшее измерение — *языковая глубина мысли*, живые связи Логоса со структурами сознания. Чтобы полностью осмыслить дианоэтические и логические конструкции, необходимо понять язык базового сознания, словесно-семантические формы ноззиса.

Отсюда Хайдеггер делает важный вывод: философия Первого Начала была греческой не только акцидентально, но сущностно, в ней отразились базовые *греческие смыслы*, развившиеся в греческие теоретические построения. И эта связь греческого — в языковом, культурном, пространственном и экзистенциальном смыслах — и философского должна быть максимально прояснена, если мы хотим понять саму глубинную структуру европейского Логоса.

Позднейшее развитие европейской философии в латинском контексте и в христианской схоластике так или иначе оперирует с базовыми греческими понятиями, подчас сохраняя начальные смыслы, подчас изменяя их, подчас надстраивая над ними нечто совершенно новое. Сменив язык, мы меняем ассоциации, созвучия, этимологии, контексты и жизненный мир. Поэтому изучение истории философии невозможно без глубокого и тщательного погружения в греческую традицию, филологию, историю и культуру. За каждым европейским философским термином или концептом обязательно стоит греческий образец. А если такой образец отсутствует — как, например, в латинских понятиях *objectum*, *res* и т. д., это говорит о многом, и как минимум о неприменимости их к переводам греческих философских текстов или к передаче соответствующих смыслов.

В уже упоминавшейся работе «Основополагающие понятия философии Аристотеля»¹ Хайдеггер дает неожиданную трактовку многих широко известных терминов Аристотеля, привлекая для этого как логические, так и метафизические,

¹ *Heidegger M. Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie. Gesamtausgabe B. 18.*

физические и риторические его работы, что помогает восстановить изначальные объемные семантические поля каждого рассматриваемого понятия и структуры их связей между собой.

Если язык — в его экзистенциальном и феноменологическом измерении — философии Первого Начала был греческим, то язык философии Конца и новый язык философии Другого Начала может быть только немецким, считает Хайдеггер. Именно такой философский немецкий язык, метаязык, Хайдеггер и ставил своей задачей построить. Он явно намекает на это, поясняя, например, вводимым им самим термин *Gestell* и предлагая воспринимать его и заложенный в нем смысл не через перевод, развертывание значений или дефиницию, но как объемный и самостоятельный термин, наподобие платоновской *idéa* или аристотелевской *ἐντελέχεια*, не по бытовому значению, а по структуре проявления. Термин *Gestell* взят из органического обыденного немецкого языка, но наделен особым философским смыслом, выводимым из всего контекста философии Хайдеггера. Этот метаязык философии Другого Начала должен быть основан, по Хайдеггеру, на немецкой этимологии, на отдельных образцах немецкой философской терминологии (отсюда часто употребляемые Хайдеггером немецкие термины — *Entscheidenheit* — от *Erscheidenheit* Майстера Экхарта, *Gelassenheit* и *Kehre* от Сузо, *Grund* и *Abgrund* от Беме, *Sein* и *Daseyn* от Гегеля, *Wille zur Macht* и *ewige Wiederkunft* от Ницше и т. д.), а также на большом числе неологизмов на основе немецкой лексики из самых разных языковых сред, включая бытовые, которые Хайдеггер создал самостоятельно. Немецкий язык становится в условиях философии Конца (разработанной преимущественно немцами — Фихте, Шеллингом, Гегелем, Ницше) и особенно в преддверии философии Другого Начала, разрабатываемой самим Хайдеггером, *главным и фундаментальным языком философии*, постижение, изучение и проживание которого столь же необходимо, как и постижение, изучение и проживание греческого языка для понимания философии Первого Начала.

ТИТАНЫ И ВОЛЯ К ВЛАСТИ

Итак, Хайдеггер интерпретирует судьбу западноевропейского Логоса как *постепенное замещение бытия волей*. Самого Ницше Хайдеггер трактует как наиболее честного и глубокого мыслителя Запада именно потому, что тот ясно и бесстрашно вскрывает этот момент, возводя волю к власти в высший философский принцип и воспринимая его как главный закон жизни и бытия. Но здесь начинается расхождение в том, как Ницше мыслил себя сам и как понимает его Хайдеггер. Ницше был уверен, что он ниспровергает западную метафизику, обрушивает трансценденталистский (закрытый) платонизм (отождествляемый им с принципом Аполлона) и открывает горизонты новой философии — философии жизни, Сверхчеловека и Диониса. Т. е. он осознает себя первым аккордом нового цикла. Но Хайдеггер, восхищаясь Ницше и считая его лучшим философом Запада, тем не менее видит в нем не преодоление западной метафизики, а ее кульминацию, не новый аккорд фундаментально-онтологий, но чистую формулу того, что составляло суть западного «историала», т. е. «волю к власти». По Хайдеггеру, *Ницше не обнаруживает скрывшееся бытие, а делает его сокрытие абсолютным*. Следовательно, Ницше не преодолевает европейский нигилизм, но лишь предельно обостряет его.

Отсюда разночтения в трактовке Сверхчеловека. По Ницше, Сверхчеловек как кульминация воли к власти есть преодоление имплицитных ограничений западной цивилизации, шаг по ту сторону человека и его референциальной теории истины (которую он возводит к Платону). По Хайдеггеру, Сверхчеловек именно потому, что он есть высшее выражение воли к власти, есть *полная антитеза бытию*, триумф *Machenschaft*, механичности, отчуждения и, соответственно, не дионисийского начала, а самого глубинного и корневого *титанизма*. Хайдеггер чутко прислушивается к идеям Эрнста Юнгера о гештальте Рабочего как высшего образа современной европейской цивилизации, но эту фигуру он, как и Юнгер, прочно отождествляет с титаном. *Сверхчеловек Ницше для Хайдеггера именно титан*. Следовательно, Ницше не выходит за «историал» Запада, но знаменует его исторический финал.

Здесь мы подходим к очень тонкому моменту. Плотин говорил, что истина о материи есть знание о том, что она ложь. Ложь о материи, которую внушает она сама и ее жрецы (философы-материалисты, евнухи Великой Матери), в том, что она «истина». Или иначе: бытие материи в ее небытии; она «есть» именно как то, чего нет. Но в качестве того, что по-настоящему есть (без кавычек), ее нет. То, что современный мир есть мир титанов и воли к власти — это *истина*. И в этом смысле те мыслители, кто признают это и переживают такое положение дел как кульминацию трагедии, соприкасаются с истиной и бытием — как раз потому, что *свидетельствуют* о лжи и нигилизме того, что вокруг, т. е. финального момента западноевропейского «историала». Отсюда отношение Хайдеггера к Ницше и Юнгеру. Он любит их не за то, что один провозглашает волю к власти и приход Сверхчеловека, а другой воспекает гештальт титана Рабочего, а за то, что они *говорят правду* о том, что есть, за то, что они называют вещи своими именами. Но, свидетельствуя о тяжелой истине (Хайдеггер называл это «трудным знанием нигилизма», *schwere Wissen des Nihilismus*¹), они (как считает Хайдеггер) колеблются в том, чтобы занять в ее отношении строгую и однозначную позицию. «Трудность», заложенная в этом знании, его тяжесть, его бремя, его ужас слишком *велики*. Отсюда двусмысленность и Ницше и Юнгера, драматизм их личной и философской судьбы.

Для нас же важно следующее: Хайдеггер распознает в Ницше *дух титана*. Не Диониса, но именно титана. Отсюда

- и *биологический эволюционизм* Ницше (верный признак «черной философии» Кибелы),
- и сама *воля к власти* (Хайдеггер описывает волю к власти как кульминацию привативности, недостаточности и, следовательно, невыполнимости и обреченности намерения — тот, кто имеет власть, не стремится к ней, а тот, кто не имеет, тот никогда ее не достигнет, — ведь сам Ницше верно заметил, что «восстание есть добродетель раба»),
- и *Сверхчеловек*, которого можно интерпретировать как фигуру, где отчуждение западной метафизики достигает апогея,

¹ *Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003.

- и механическое *Вечное Возвращение* одного и того же,
- и триумф всемогущей *техники*, финальное торжество *Gestell*.

И тем не менее признание Хайдеггером того, что Ницше не сумел выйти за пределы западного «историала», не лишает его статуса «последнего философа». Напротив, он этот выход своей радикальной честностью *подготовил*. Сам Хайдеггер считает совершенно верным диагноз, поставленный Ницше платонизму, и разделяет его призыв к дионисийской философии, противопоставляемой философии аполлонической. Именно фигура Диониса fasciniрует Хайдеггера у Гельдерлина, и черты Диониса мы можем распознать в тех моментах хайдеггеровского творчества, которые сопряжены с темой Другого Начала философии и особенно в фигуре «Последнего Бога» (*der letzte Gott*)¹. Можно предположить, что Хайдеггер принял приглашение Ницше к погружению в философию бога Диониса, но обнаружил, что сам Ницше на каком-то этапе соскользнул с этого тончайшего пути на сторону титанов². Хайдеггер продолжает это направление *в сторону Диониса* (Последний Бог) и связывает с ним Другое Начало философии, переключение режима экзистирования *Dasein*'а и обнаружение Четверицы (*Geviert*)³. Четверица Хайдеггера представляет собой взорвавшийся в событии (*Er-Eignis*) *Dasein*, конституирующий своим взрывом (обращенностью к *Sein*-бытию) четыре онтологические полюса окрест себя самого — богов и людей по одной оси, Небо и Землю — по другой. Оси пересекаются в своем центре, откуда и протекают (как из сердца Диониса). Иначе: Четверица (боги, люди, Земля, Небо — иногда вместо Неба Хайдеггер ставит Мир, *Welt*) своим напряжением, своей внутренней борьбой (урано-гео-антропо-теомахией) проявляет *Dasein*⁴.

Есть все основания считать философию Хайдеггера попыткой возрождения Логоса Диониса в точке полночи, в самом центре правления Логоса Кибелы. Это и есть «трудное знание нигилизма» — умение отделить в центре космической полночи саму Ночь, ее субстанцию, от того, *что* присутствует в ней, но ею *не является*. Это и есть западноевропейский *Dasein*, прошедший полный драматический цикл сокрытия бытия. Но, по Хайдеггеру, надо понимать эту трагедию не как несчастье, случившееся по тем или иным причинам со структурой ноологии, а как трагическое *испытание* через нисхождение вглубь Полночи, в точку максимальной лишенности, в «скудные времена»⁵ (*duftige Zeit*) с тем, чтобы — «рискуя одним дыханием больше» — утвердить эмпирически вечность экзистирования бытия во времени, причем вечность одноразовую, мгновенную, не тянущуюся, а сверкающую молнией, разрезающей ночь, данную в конкретности и фактичности *Dasein*'а. Причем это — фактичность *Dasein*'а конкретного, западного, оказавшегося в самой черной точке лишенности бытия не через пассивное стечение обстоятельств, а по собственной

¹ Дугин А.Г. Последний Бог // Дугин А.Г. В поисках темного Логоса. М.: Академический проект, 2013. С. 445–482.

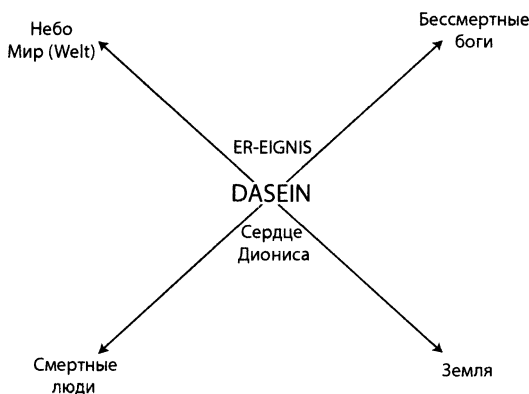
² Выше мы показали, что интерпретируем фигуру Сверхчеловека Ницше не столь однозначно, признавая в нем две стороны — как титаническую, так и дионисийскую. Это же касается, как мы видели, и Вечного Возвращения.

³ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Философия Другого Начала.

⁴ Там же.

⁵ Хайдеггер М. К чему поэты? // Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Философия Другого Начала.

героической воле — как исполнение дионисийского таинства, совершающегося в глубокой ночи (по Новалису или Дойблеру). Осознав, что наступила полночь, люди, как дети богов, зажигают *свой собственный свет* — свет Диониса, Последнего Бога¹. Дионис приходит не извне, не из трансцендентных высот, давно скрывшегося за горизонтом светлого неба эйдосов. Дионис приходит *изнутри* как событие, Ereignis, отвечающее на головокружительный бросок Dasein'a, мгновенно, в самых трудных онтологических условиях, внезапно осознавшего свою судьбу и свою задачу и схватившего нищету и обделенность бытием, как указание на то, что бытие надо искать в совершенно ином направлении, становясь хранителем его истины, а не стараясь его обнаружить с опорой на проекции отчуждающей титанической воли. Боги легки и деликатны. Они не вернутся к грубым титаническим натурам. Их возвращение — удел самых тонких и самых внимательных, способных вслушиваться в ничтожность современности, как часовой на посту вслушивается в мельчайшие шорохи ночи — только так можно услышать. Только так можно дожидаться. Только так можно различить далекий и неслышимый зов Диониса.



Четверица (Geviert) в Другом Начале

Метафизика скуки

В огромной и насыщенной философской работе Хайдеггера есть отдельные этапы, которые остаются менее изученными, нежели остальные. В некоторых случаях он позволял себе в ходе своих лекционных курсов увлечься отдельной философской темой, не стремясь строго привязать ее к остальным моментам своей теории, направленной на построение фундаменталь-онтологии. Конечно, все аспекты его мысли тесно связаны между собой, но в некоторых случаях отклонения от магистральной линии тем интереснее, чем они свободнее развиваются по внутренней логике того, за чем Хайдеггер следует почти произвольно, по прихоти само собой складывающегося философского нарратива. Ярким примером

¹ Гераклит, фрагмент F 26: «Человек в ночи себе свет зажигает собою». Ἄνθρωπος ἐν εὐφροσύνῃ φῶς ἀπτεται ἑαυτοῦ. *Гераклит Эфесский*. Все наследие. М.: Ad Marginem, 2012. С. 161.

такого свободного течения мысли Хайдеггера является курс его лекций, прочитанный во Фрайбурге в течение 1929–1930 годов и объединенный под названием «Основные концепции метафизики. Мир — Конечность — Одиночество» («Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit»¹). Это период перехода от «Sein und Zeit»² к тому, что принято называть «онто-исторической проблематикой», «seynsgeschichtliche Denken», кульминацией чего станет «Beiträge zur Philosophie»³. Но вопреки названию этот труд не содержит ни систематического изложения «основных концепций метафизики», более того, из него остается неясным, какие именно концепции метафизики Хайдеггер считает основными, ни подробного объяснения, что такое «мир, конечность и одиночество» — об одиночестве вообще почти не идет речи. Тем не менее этот курс лекций удивителен по своей глубине и по красоте и ясности хайдеггеровской мысли, которая развивается свободно и легко, подчиняясь не схватываемой сразу тайной логике.

Начинает Хайдеггер с того, что задается вопросом о *сущности* того времени, в котором живет. С одной стороны, кажется, что он продолжает проблематику времени, поставленную в «Sein und Zeit». Он начинает так: выяснять природу современности следует с того, в каком *настроении* (Stimmung) находятся те, кто ее определяют. Это связано с особой экзистенциальной манерой Хайдеггера трактовать аффекты. Так, он считает, что «состояния»/«настроения» «мыслящего присутствия», Dasein'a являются не чем-то второстепенным и безразличным, но фундаментальной экзистенциальной установкой. В «Sein und Zeit» он подчеркивает, что Stimmung, настрой, состояние, настроение — это один из экзистенциалов Dasein'a, и что Dasein никогда не находится в отношении своего присутствия в мире в *нейтральном* состоянии, он всегда так или иначе «настроен». Здесь можно вспомнить, что Платон и Аристотель считали главным состоянием, с которого *начинается* философия, «удивление» (θαυμάσιον). Хайдеггер же ставит перед собой задачу понять, каким является чувство (состояние), которым философия *заканчивается*. В другом месте в работе о Шеллинге⁴ Хайдеггер обращает внимание на следующее рассуждение Шеллинга. Считается, что люди, приписывая богам настроения, чувства, состояния, переносят на них свои собственные слабости. Но откуда мы знаем, что состояния и настроения являются собственно *человеческими* свойствами — может быть, как раз наоборот, это свойства Божества (которое в Священном Писании и мифах описывается как радующееся, гневное, печальщееся, влюбленное и т. д.) перенесены на людей, созданных по Его образу и подобию. В любом случае, Хайдеггер полагает, что Dasein всегда так или иначе настроен, обладает настроением, пребывает в состоянии. Это определяется формулой: «Dasein ist gestimmt». Так, Хайдеггер ставит перед собой вопрос: *как настроен Dasein нашего времени?* В каком *состоянии* он пребывает?

¹ Heidegger M. Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit. GA 29/30. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.

² Heidegger M. Sein und Zeit.

³ Heidegger M. Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis). GA 65. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.

⁴ Heidegger M. Schelling, Vom Wesen der menschlichen Freiheit. GA 42. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988.

Хайдеггер начинает с того, что Dasein может экзистировать пронзительно и остро, и тогда он четко и ясно осознает, что он «вот», «есть», присутствует здесь и именно здесь, и *здесь-присутствие* и собственно само свое *присутствие* мыслится отчетливо и резко. Альтернативой этого может быть, напротив, смутное осознание того, что присутствие расположено где-то «здесь», «вот», da, а значит, оно может восприниматься как присутствие где-то еще или как «присутствие не здесь», nicht Da-sein, «бытие прочь», Wegsein, т. е. от-сутствие.

Хайдеггер в поисках определения настроения времени приводит работы и теории четырех авторов — Людвига Клагеса, Макса Шелера, Леопольда Циглера и Освальда Шпенглера¹ — и обобщает их основную установку: рационализм западной философии Нового времени (дух, Geist) исчерпал свою притягательность, и как альтернатива ему предлагается обратиться к стихии жизни, души, спонтанности и конкретности становления. Клагес выразил эту оппозицию в названии своего программного философского труда «Дух как противник души»². Хайдеггер сводит базовые концепты этих немецких авторов к Ницше и его противопоставлению аполлонического и дионисийского начал и внезапно обрывает рассмотрение.

Далее он погружается в тщательное и растянутое почти на весь учебный семестр описание *феномена скуки* (Langeweile³). Хайдеггер выделяет три фундаментальные формы скуки, очерчивая каждую чрезвычайно подробно и обстоятельно с использованием множества характерных для него деэпричастных неологизмов, возводящих действие в субстантивный концепт.

Вначале он предлагает представить себе человека, оказавшегося перед необходимостью ждать поезда несколько часов в небольшом городке на железнодорожной станции. После серии исполненных бессмысленностью действий — «железнодорожного-расписания-изучения-по-мало-интересному-городу-взад-вперед-гуляния» и «не-особенно-вдохновляющую-книгу-пролистывания-открытия-и-снова-закрытия» — герой этого ментального опыта сдается и признает, что ему *просто скучно*. «Что значит скучно?» — спрашивает Хайдеггер в первый раз. Скучным является *пустое время* — время, только тянущееся, ничем не заполненное, время само по себе. Скука есть постоянное ожидание, откладывание, растянутое «все еще не», noch nicht. Скука — *это время в его чистом виде*. Это — опыт длительности.

Скука номер два иного сорта. Хайдеггер через несколько неспешных лекций, которые сочетают удачно переданное чувство смертной тоски с глубочайшим интеллектуальным напряжением, доходит и до ее описания. На сей раз речь идет о посещении героем ментального эксперимента после рабочего дня вместе со своей супругой оживленной дружеской вечеринки. В отличие от *пустого* времени на заброшенной железнодорожной станции, здесь время *наполнено* событиями — прекрасный

¹ Трое из них — Клагес, Циглер и Шпенглер, — как и сам Хайдеггер, были консервативными революционерами, а Шелер — ницшеанцем, антропологом и феноменологом, с которым Хайдеггер поддерживал тесные дружеские и академические контакты.

² Klages L. Der Geist als Widersacher der Seele. Bd. 2. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1981.

³ Важно отметить, что термин Langeweile использовался как мистико-философский концепт в эсхатологической теории Т. Мюнцера, продолжавшего в радикальной революционной форме традицию рейнских мистиков.

ужин, содержательные беседы, симпатичная компания, «приятной-музыки-прослушивание», «пальцами-в-такт-по-столу-постукивание», «пепел-с-сигары-в-пепельницу-аккуратно-стряхивание». После окончания вечеринки герой делится с женой тем, что «все на этот раз было на редкость мило, удачно и оживленно». И лишь дома, снимая галстук перед зеркалом в спальне, субъект осознает, что на него накатывает чувство безвозвратно и совершенно впустую и бессмысленно потраченного времени. Это не рассудочное заключение, но пронзительный опыт времени, которое пропало, опыт *куда-то пропавшего времени*. Это более серьезный опыт скуки, который пробивается даже сквозь полностью заполненное время. Время рухнуло в бездну.

Третья форма скуки уже не знает героя. В ней *просто скучно*. Es ist einem langeweilig. Так скучно, что уже нет ни того, кому скучно, ни почему скучно. Нет ни пустого времени, ни пропавшего времени. Это — чистая концентрация повседневности, где субъект, «я» полностью стирается и остается только «некто», das Man, безличное и до конца растворенное в необозримом поле безысходной скуки нечто. Das Man — это гештальт обыденности (Alltäglichkeit). Он неуловим, но вместе с тем тоталитарен. Он — все и никто одновременно.

Если студенты вынесли этот курс до конца, длившийся как минимум полгода, они дождались главного вывода, который, впрочем, Хайдеггер делает не акцентированно и поспешно, возможно, даже не делает, но он вытекает сам собой для тех, кому посчастливилось зафиксировать точно, с чего началась эта удивительная философская экспозиция. *Фундаментальным состоянием Dasein'a в наше время является бесконечная и невыразимая, безличная и всепроникающая скука*. Скуку вызывает то, что условно называется «Аполлоном». От скуки немецкие авторы, ищущие смысл эпохи, обращаются к «Дионису». Но скука столь фундаментальна, что она разворачивается как пустое и пропавшее в бездне время, растворяющее субъектность. Таким образом, Хайдеггер утверждает нечто фундаментальное: *Dasein скучает*. Провожая студентов с последней лекции, он дает им на прощание подсказку: «Я рассказывал вам все это столь подробно не для того, чтобы вы пришли домой с конспектами, в которых будет содержаться три определения феномена скуки. Я учил вас двигаться в Dasein'e».

Так, с невероятным по-немецки педантичным изяществом Хайдеггер в течение целого учебного года излагал обстоятельно следующую мысль: *Логос западноевропейской философии начался с удивления, а закончился скукой*. Время, которое удивляет, восхищает, сталкивает Dasein с чудом, это время Начала. Время, которое проваливается и утаскивает за собой субъекта, отдаляет его от него самого, заставляет его быть отсутствующим для своего собственного присутствия, для своего «вот», «здесь», да, это *время Конца*.

Поставив такой диагноз западноевропейской цивилизации как *цивилизации скуки*, Хайдеггер переходит к остальным темам. Но для нас важно следующее: время, которое описал Хайдеггер, *скучающее время*, время, которое является одновременно пустым, провалившимся и бессубъектным, — это точный образ особой темпоральности, *темпоральности титанов*. В таком длящемся, и *только длящемся*, в одном направлении, раскатывающем собой все, что находится в поле его досягаемости, времени нет ничего ни аполлонического, ни дионисийского. И те, кто полагают, что жизнь у них отнята духом, Логосом, Аполлоном, глубоко ошибаются. Скучаю-

шее время, время смертной и бессмысленной тоски, время такого Dasein'a, который уже не находится «вот», «вот здесь», da, а представляет собой «Wegsein», т. е. более не «мыслящее присутствие», а «бессмысленное отсутствие», это — *время Великой Матери*, время черного Логоса. Сам Хайдеггер, естественно, не мыслит в таких понятиях, но его феноменологический анализ духа времени, эпохи, фундаментально-го настроения от этого становится только более достоверным и убедительным.

Метафизика скуки — это инсайт в мир титанов, проникновение в глубину их экзистирования. *Stimmung титанов — скука*. Или иначе, по словам Фридриха Юнгера: «обычное состояние демонов — сон». Показательно, что среди греческих богов только Кронос, предводитель титанов, изображался спящим.

Смещение Логосов

Мы уже говорили о непростой проблеме отношения Хайдеггера к платонизму и, соответственно, к Логосу Аполлона. Может сложиться впечатление, что Хайдеггер разделяет критику Ницше платонизма и противопоставляет ему грядущую дионисийскую философию Другого Начала. Однако при этом он относит самого Ницше к старой философии, считает его носителем метафизики, и одновременно выразителем негилистического духа титанов. Таким образом, можно предположить, что Хайдеггер отождествляет два радикально противоположных Логоса — светлый Логос Аполлона (который он упорно считает закрытым и отказывает ему в апофатической и гиперapoфатической диалектичности) и черный Логос Кибелы¹. Причем аргументом такого отождествления служит как раз средний период западноевропейского «историала», который приходится на средневековую схоластику, с чего Хайдеггер начинал свое изучение философии (Дунс Скот). В схоластике Хайдеггер видит фазу застывания платонизма в форме креационизма и замену эйдетической дублирующей топике платоновской ноологии теологической оценкой положения вещи в иерархии тварей. При этом он видит в этом только закономерный момент деградации платонизма и солидарен с Ницше в том, что «христианство было платонизмом для масс».

Мы не сможем корректно интерпретировать этот момент, если не обратим более пристального внимания на христианскую теологию и цивилизационные аспекты ее оформления. Более подробно мы обратимся к этой теме при выяснении структуры Логоса семитской цивилизации², а кое-какие замечания содержатся в других наших работах (в первую очередь в тех, где тематически рассматривается соотношение креационизма и манифестационизма)³. С точки зрения Ноомахии здесь важно лишь следующее.

Ветхозаветный Бог-Творец является фигурой из культурного круга, располагавшегося на периферии средиземноморской цивилизации. По мере распространения христианства гностики сопоставили эту фигуру с эллинским (аполлоническим) ноэтическим пространством и идентифицировали ее как платоновского демиурга. Ранее

¹ Дугин А.Г. В поисках темного Логоса. М.: Академический проект, 2014.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Т. 3. Цивилизации границ. М.: Академический проект, 2014.

³ Дугин А.Г. Метафизика Благой Вести // Дугин А.Г. Абсолютная Родина. М.: Арктогея-Центр, 2000; *Он же*. Философия традиционализма. М.: Арктогея-Центр, 2002; *Он же*. Постфилософия. М.: Евразийское движение, 2009; *Он же*. Христианство и платонизм // Дугин А.Г. В поисках темного Логоса. С. 191–205.

примирительную версию платонического толкования иудейской традиции предложил Филон Александрийский, который был настолько погружен именно в эллинскую культуру, что не знал даже иврита. В такой ситуации он развил целиком эллинскую (платоническую и аполлоническую) герменевтику иудаизма, где проблематичные стороны, например, помещение Платоном идей *над* демиургом как образцов для его творения — были мягко обойдены¹. Семитское начало оказалось растворено в греческом и аполлоническом. Гностики же столкнулись с иудаизмом более плотно и детально и заметили *ноологический конфликт* между фигурой иудейского демиурга (ревнивого, волевого, сопряженного с творением материальных, телесных форм) и эйдетической плеромой классического платоновско-аполлонического Олимпа. Так возникла идея «злого демиурга», отражающего травматическую форму философии дионисийского, сотериологически-эсхатологического, мистериального типа.

Определенное противоречие между христианским пониманием Бога (аполлоническим и дионисийским по своей структуре, т. е. в целом средиземноморским и эллинским) и ветхозаветным, чисто семитическим толкованием заметно уже у апостола Павла, богословские идеи которого в разных направлениях развивались гностиками (сопоставление, а в чем-то и противопоставление «благодати» и «закона») и православными (гармонизация этих начал и сведение их к единству в Никейском Символе веры). Преобладающей оказалась точка зрения православных, и с эпохи Вселенских соборов зона двух цивилизационных Логосов — эллинского (доминанция светлого Логоса Аполлона) и семитского (явные черты черного Логоса Кибелы и ее квазимужского титанического дубля, демиурга) прочно совпала. Так как в центре христианской религии стояла личность Христа Спасителя (структурно созвучная основным признакам Логоса Диониса), то она в такой ситуации могла толковаться и в аполлоническом ключе (линия Оригена, отцов-каппадокийцев и в целом тринитарное богословие), и в духе Великой Матери (эвионитская ересь, иудейские течения в христианстве, арианство и несторианство). При этом церковная ортодоксия жестко отбросила крайности в интерпретации христианства — как платонические (аполлонические), так и семитско-материалистические, материалистские (Христос как пророк, человек). Но в теологии двусмысленность сохранилась в полной мере. В лице высшего Бога мы имели дело то ли с творцом телесного мира с ярко выраженным семитическим профилем (Логос Кибелы), т. е. с титаном (Прометеем, творцом людей из глины), то ли с апофатическим Единым, конституирующим нозетическую Вселенную света и световых ангельских чинов (как у Дионисия Ареопажита и в целом в восточном богословии). При этом в рамках христианского мира западноевропейская католическая схоластика тяготела к иудео-христианскому толкованию (кульминацией чего стал протестантизм, вернувшийся во многом к ветхозаветным семитическим формам понимания творца демиурга), а восточнохристианская православная традиция — к эллинско-платоническим версиям. При этом в зоне ортодоксии и та и другая отвергали как ересь любые крайние и метафизически определенные формулировки, твердо держась изначального никейского синтеза.

¹ Соотношение между фигурой Бога и идеями является важной темой среднего платонизма в целом, в частности, у Нумения. См.: Диллон Дж. Средние платоники 80 г. до н. э. — 220 г. н. э. СПб., 2002.

Для Хайдеггера, следующего в своей философской генеалогии западноевропейской традиции и выносившего (как и подавляющее большинство западных интеллектуалов) Византию за пределы своего внимания (типичный западноевропейский этноцентризм), культурно была близкой та версия христианского богословия, где редуцированный платонизм (на сей раз действительно *закрытого* типа, так как отождествлял Бога с бытием и отвергал апофатику в лице отвергнутых католической ортодоксией платоников Скота Эриугены или Майстера Экхарта) совпал с сублимированным семитизмом Творца-демиурга. Во взгляде с позиций акцентированно дионисийского Логоса при определенных условиях могла возникнуть оптическая иллюзия *«совпадения» светлого Логоса с черным*. Поэтому атака философии дионисийской жизни на отчуждающиеся и дряхлеющие структуры официального европейского богословия принимали форму как восстания против Аполлона и платонизма (справа — Ницше и Клагес, а слева — материалисты, прогрессисты, либералы, атеисты, марксисты и т. д.), так и против «бога»-титана, Кроноса, т. е. против Кибелы (здесь только справа — консервативные революционеры и традиционалисты Шпенглер, Эвола и т. д.). Хайдеггер оказался наследником этой двойной позиции, поспособствовав фиксации двусмысленного «совпадения»: он имплицитно толковал титанизм как синоним закрытого платонизма и, соответственно, смешивал два полярных Логоса. Хайдеггер всячески стремился вынести за пределы своего внимания все неэллинские аспекты, и даже во время единственной туристической поездки по Греции и ее островам иногда не сходил с корабля для посещения тех исторических мест, где была велика вероятность столкнуться с формами «восточного» (как он определял его, т. е. неэллинского) духа. Задачей Хайдеггера было восстановление имманентной логики судьбы западноевропейской философии, и поэтому он стремился в *ее внутренних структурах* найти причины и объяснения всех этапов ее развертывания. Если в конце европейской истории Хайдеггер видел подъем титанического начала, он стремился отыскать его ростки в начале европейской цивилизации, и полагал, что обнаружил их в платонизме. Такой вывод можно было сделать на основании средневековой схоластики, апостериорно экстраполируя ее структуры на ранний дохристианский или нехристианский платонизм (так поступил и Ницше с его «христианством как платонизмом для масс»). Но в таком случае аполлоническая картина средиземноморской цивилизации существенно *искажалась*, так как ее ранним стадиям приписывались матриархальные элементы черного Логоса, которые в платонизме, напротив, были минимальны, а точнее, вообще отсутствовали. Для Хайдеггера все это было несущественно, поскольку ему было важно показать процесс исчезновения бытия как судьбу Запада и обосновать обнищавший Dasein как платформу для дионисийского спасения в философии Другого Начала. Для чистоты картины ему необходимо было пойти на некоторые аппроксимации. Но с точки зрения полноценной картины трех Логосов, т. е. в оптике Ноомахии, это было ноологической ошибкой, погрешностью исторически и географически — цивилизационно! — предопределенного угла зрения¹.

¹ К такому же выводу пришли, двигаясь по совершенно автономному историко-философскому маршруту, В. Байервальтес и Ж.-М. Нарбон. См.: *Beierwaltes W. Heideggers Rückgang zu den Griechen; Narbonne J.-M. Hénologie, ontologie et Ereignis (Plotin-Proclus-Heidegger)*.

Глава 9. Хайдеггер и неоплатонизм: Ereignis. Рождение нового Логоса¹

Хайдеггер и Корбен

В этой части книги мы затронем тему связей философии Мартина Хайдеггера с платонизмом. Те, кто знаком с его наследием, знают, что вслед за Ницше Хайдеггер является одним из главных критиков платонизма, подвергших платоническую топику самой фундаментальной за всю историю философии атаке. Наша цель, однако, состоит в том, чтобы показать неоднозначность отношения Хайдеггера к Платону, предложив несколько иное прочтение Хайдеггера в целом, как, впрочем, и новое прочтение так называемого хайдеггеровского антиплатонизма. Наши размышления представляют собой не более чем философскую гипотезу. Прочтений Хайдеггера существует безграничное множество, и это всегда открытая возможность, поэтому спорить о том, насколько правильно наше понимание Хайдеггера, по-видимому, не стоит. Здесь предлагается лишь один из возможных вариантов интерпретаций.

Известно, что Хайдеггер критикует платонизм за удвоение философской топики, за систему двух сущих — феноменального и идеального. Референциальная теория истины, при которой сущее как *идея* сопоставляется с сущим как *феноменом*, составляет основу классической метафизики, эссенциального отношения к бытию, лежащего, согласно Хайдеггеру, в фундаменте западного эксклюзивистского Логоса и Gestell, отчуждения, которые в итоге приводят к царству *téxhē*, к «entfesselte Technik» Шпенглера и, в конце концов, к торжеству европейского нигилизма. Хайдеггеровское обращение к экзистенции, которую необходимо рассмотреть прежде эссенции, и его предложение построить фундаменталь-онтологию, по сути дела, являются развернутой критикой платонизма, понятого в дуалистической оптике концепции референциальной истины.

В интеллектуальной истории XX века есть одно явление, которое помогает нам рассмотреть проблему отношения Хайдеггера к Платону под другим углом зрения. Я имею в виду французского философа Анри Корбена, который отличался уникальными для нашего исследования свойствами: во-первых, он был учеником и другом Хайдеггера, во-вторых, он перевел первые пассажи из «Sein und Zeit» на французский язык и, в-третьих, попал под фундаментальное влияние немецкого философа. Действительно, вся философия Анри Корбена построена по

¹ Текст составлен по материалам выступления на вечере, посвященном Мартину Хайдеггеру, в Москве в галерее Арт-плей в 2012 году.

глубинным маршрутам, намеченным Мартином Хайдеггером: мы встречаем следы изначального, хайдеггерианского, Корбена на всех этапах его блистательной исламоведческой карьеры, ибо Корбен является крупнейшим, вслед за Луи Мас-синьоном, исследователем исламской традиции, популяризатором Сухраварди, Муллы Садра и автором гениального четырехтомника об иранском исламе¹ и других работ по философии Ишрак, шиизму и суфийской теории. На всех этапах религиозных и философских исследований Корбена хайдеггерианство присутствует как неизменная методологическая и даже метафизическая константа, вплоть до того, что Корбен называет свой метод изучения религии *феноменологическим* — по названию той школы, ярчайшим представителем которой является Хайдеггер (как прямой ученик Гуссерля).

С другой стороны, Корбен постоянно говорит о себе как о *платонике*. Именно ему принадлежит замечательная фраза, что «платоником надо родиться — платоником нельзя стать». Он также являлся учеником Эмиля Брейе, крупнейшего специалиста XX века по Плотину, и сам неизменно квалифицировал себя как приверженца платонизма. Если обратиться к основной теме исследований Анри Корбена, то мы увидим, что и в исламе Корбена интересуют преимущественно *неоплатонические* сюжеты: персидский неоплатонизм в форме философии Ишрак (Сухраварди), суфийский неоплатонизм (Ибн Араби), шиитский неоплатонизм (Хайдар Амоли или Мулла Садра), исмаилитский неоплатонизм (Седжестани), неоплатонизм алхимиков (Джабир ибн Хайян) и в целом неоплатоническая традиция во всех ее исламских проявлениях (включая аль-Фараби и Авиценну, «аристотелизм» которых сводился преимущественно к текстам Платона, ошибочно приписываемым Аристотелю).

К этому следует добавить еще один спектр интересов и, соответственно, влияний — русская софиология и православный исихазм. Корбен был лично знаком с Николаем Бердяевым и отцом Сергием Булгаковым, от которых заимствовал свой не угасший на протяжении всей жизни интерес к софиологии и фигуре Святой Софии, стоявшей в центре русской религиозной философии. Отец Сергей Булгаков, преподававший в Париже, вслед за своим учителем и другом отцом Павлом Флоренским сопрягал софиологию и традиции афонского православного исихазма. Вместе с тем Корбен огромный интерес проявлял к румынской исихастской традиции, представленной в первую очередь православным священником отцом Думитру Станилоэ, крупнейшим исследователем византийского богословия и афонской мистики, переводчиком «Добротолюбия» на румынский язык, членом кружка «Неопалимая Купина» (Rugul Aprins на румынском), основанного румынским исихастом Санду Тудором, где идеи православного исихазма сочетались с активным интересом к традиционализму Р. Гёнона. Сохранились неизданные рукописи переводов Корбеном текстов Булгакова с русского (!) и Станилоэ с румынского².

Если освободить Корбена от привязки к религиозному контексту ислама и обратить внимание на костяк его мысли, то мы обнаружим, что он является *круп-*

¹ Corbin H. En islam iranien: aspects spirituels et philosophiques. V. I–IV. P.: Gallimard, 1971–1973.

² URL: <http://www.amiscorbin.com/index.php/documents/archives-henry-corbin> (дата обращения: 10.02.2014).

нейшим европейским философом XX века, значение которого постоянно растет в глазах ведущих интеллектуалов Запада. Его творчество оказало решающее влияние на таких французских философов и социологов, как Кристиан Жамбе, Ги Лярдро, Филипп Немо, Жильбер Дюран, Мишель Казнав и т. д., итальянских философов — Массимо Каччари, Глауко Джулиано, Рафаэля Эбги и т. д., английскую поэтессу Кэтлин Райн, психолога Джеймса Хильмана, американского философа Уильяма Читтика, религиоведа Тома Читхэма и т. д. Анри Корбен намного более самобытный, самодостаточный, широкий, глубокий и фундаментальный автор, чем считают те, кто зачисляет его в разряд технических исламоведов и иранистов.

Открытия А. Корбена как философа, который сформулировал собственные философские интуиции на языке эзотерической исламской шиитской традиции, позволяют нам разглядеть в нем фигуру мыслителя, *одновременно* являющегося и хайдеггерианцем и платоником. Это немного вводит нас в смущение. Как может быть некто одновременно хайдеггерианцем (а Хайдеггер — это критик Платона) и платоником? Может быть, Корбен чего-то не понял? Едва ли он мог просто упустить из виду фундаментальную силовую линию мысли философа, которая оказала на него столь существенное, определяющее влияние. Скорее всего, это мы ничего не поняли. В случае А. Корбена речь не может идти о простом «незнании». Невозможно себе представить одного из выдающихся мыслителей XX века, признанного авторитета в академической среде и одновременно постоянного участника кружка «Эранос» К.Г. Юнга, написавшего фундаментальные труды по исламской традиции, бывшего учителем замечательного социолога Жильбера Дюрана, основателя социологии воображения, при этом лично знавшего самого Хайдеггера и являвшегося первым переводчиком отдельных глав из «*Sein und Zeit*» на французский язык, который при этом упустил бы из виду антиплатонизм Хайдеггера. По свидетельству людей, знавших Корбена, хайдеггеровский труд «*Sein und Zeit*» на его рабочем столе был весь испещрен на полях соответствующими исламскими и греческими терминами, заимствованными именно из неоплатонической философии. Значит, Анри Корбен совмещал хайдеггерианство и неоплатонизм совершенно осознанно и явно при этом имел в виду нечто очень особенное. Что именно, мы и попытаемся понять.

Эксклюзивность Логоса и сакральное

Если фиксировать внимание на встрече хайдеггерианства и неоплатонизма в мышлении Корбена, возникает неизбежный вопрос: как такое возможно? Как мимо хайдеггерианца может пройти критика закрытой топики в философии Платона, которую осуществляет Хайдеггер, и как преодолевает и сочетает в себе Анри Корбен обе интеллектуальные традиции. Дело осложняется тем, что сам А. Корбен этот вопрос напрямую не проясняет, строя свои рассуждения одновременно как на хайдеггерианских инспирациях, так и на неоплатонизме. Для того чтобы понять это явление, необходимо провести краткий экскурс в то, как вообще Хайдеггер понимал *Geschichte des Seyns*, т. е. «историю бытия» или философскую онтологическую историю Запада.

Как известно, Хайдеггер строго разделяет сферы философии и поэзии. Хайдеггер описывает ситуацию приблизительно так: «Это два пика, которые далеко и

высоко отстоят от долины простых людей, но это два *разных* пика. Когда поэт поднимается на поэтическую вершину своего призвания, а философ достигает горизонта, высшего предела своего философствования, они отчетливо видят друг друга стоящими на разных вершинах горной гряды. Те же, кто находятся внизу, не являясь ни поэтом, ни философом, тонут в туманной дымке». Хайдеггер говорит, что поэт и философ восходят на разные вершины гор, и принципиально важно, чтобы поэт стал философом, а философ — поэтом; для этого необходимо пройти через долину, т. е. предварительно вернуться обратно, каждому из них снизойдя со своих вершин. Их близость — это близость высот, пиков. От одной высоты до другой, утверждает Хайдеггер, пройти напрямую невозможно. Различение области философии и поэзии (Хайдеггер, сам будучи философом, всегда живо и проницательно интересовался поэзией) потребовало от Хайдеггера совершения одной очень тонкой, важной, но отнюдь не бесспорной философской операции. Для этого ему нужно было приравнять западный Логос в целом к тому Логосу, который на Западе стал постепенно доминирующим, преобладающим, наиболее известным, ярким, впечатляющим, но *не единственным*. Хайдеггер же построил свое учение так, *как если бы* он был единственным Логосом.

Европейский Логос, платонический Логос, аполлонический Логос (по Ницше) представлял собой форму абсолютной эксклюзии и, будучи исключительным, учреждал аристотелевскую логику тождества и трех основных ее законов, в том числе закона исключенного третьего, закона отрицания. Все три закона аристотелевской логики являются скелетом западного эксклюзивистского Логоса. Они сводятся к следующим тезисам:

- вещь равна самой себе ($A = A$);
- существует отрицание ($\text{не-}A$);
- третьего не дано (либо A , либо $\text{не-}A$).

Такой подход в конечном итоге дает эссенциализм в философии как базовый способ мышления западноевропейской метафизики вплоть до ее последних убогих потомков в лице позитивизма и аналитической философии. Именно эта модель мышления в рамках эссенции, в рамках тождества $A = A$, согласно Хайдеггеру, является *единственной* судьбой западноевропейского Логоса, ответственной и за высшие его достижения, и за вырождение в современном технократическом нигилизме.

Для Хайдеггера вся *история человечества есть история философии*. Другими словами, все то в истории человечества, что не относится к истории философии, для него не имеет никакого значения. У Хайдеггера наблюдается своего рода «философский расизм»: человеком он считал только и исключительно человека мыслящего, а человеком мыслящим — только философа; ведь философ — это тот, кто реализует человеческое видовое достоинство в полной мере. Если мы относимся к виду *homo sapiens*, то мы должны наше свойство быть «*sapiens*», нашу «*sapientia*» (мудрость, софийность, философскость) предъявить, продемонстрировать и обосновать. Если же мы не можем этого сделать, то мы «свободны» — в этом случае мы вольноотпущенники нашего человеческого вида и больше не интересуем Мартина Хайдеггера. Человек и философ — это синонимы: соответственно, человек, не способный к философствованию, не является человеком.

Поэтому для Хайдеггера история западноевропейского человечества есть история западноевропейской философии, а сама история западноевропейской философии есть история эксклюзивистского Логоса, который Хайдеггер наблюдает у досократиков, усматривает в платонизме с его теорией референциальной истины, с представлением о дуализме миров идей и феноменов. Далее эта метафизическая эксклюзивность Логоса переходит в креационистские версии христианства, в средневековую схоластику, предопределяя структуру философии Нового времени (субъект-объектную топику Декарта), а в итоге рассеивается окончательно, обрушиваясь, подвергаясь имплозии, в западноевропейском нигилизме. Всю историю философии Хайдеггер внимательно разбирает по этапам и заключает, что начало и конец западноевропейского Логоса (начало — в досократиках и конец — в Ницше с его волей к власти и в самом Хайдеггере) есть сплошное повествование о судьбе эксклюзивной модели мышления, которая тождественна, по сути, судьбе западноевропейской цивилизации, начавшейся с аполлонического взлета, гераклитовского Логоса, платонической топики, Мирового Ума (νοῦς), затем зафиксировавшейся и огрубевшей в западноевропейской схолистике, далее имманентизировавшейся в рационализме Нового времени и, наконец, обнаружившей свою последнюю нигилистическую сущность. Именно ее Хайдеггер (с удовольствием и даже с плохо скрываемым наслаждением) отыскивает в истоках — в первом появлении в философском дискурсе фигуры Логоса. В европейском нигилизме цивилизация заканчивается. Хайдеггер констатирует: эксклюзивная метафизика началась — эксклюзивная метафизика закончилась.

Здесь мы подходим к самому важному моменту разбираемой нами проблемы: все то, что в области духа не является эксклюзивной метафизикой Логоса, Хайдеггер относит к *поэзии*. Поэзию он чрезвычайно ценит, как и миф. Он считает, что философия рождается из мифа, и происходит это именно путем преодоления, освобождения философского Логоса от поэтического акта, представлявшего собой акт мифотворческий и сакральный. Философский акт выходит из поэтического, освобождаясь, преодолевая и конституируя себя в своей эксклюзивности. Если внимательно приглядеться к истории западноевропейской философии, мы увидим, что Хайдеггер в целом описал картину совершенно адекватно. Однако его модель истории философии со всеми второстепенными имплицитными и эксплицитными выводами необходима для того, чтобы обосновать главную мысль Хайдеггера: в конце историко-философского цикла Запада *европейский Логос гибнет в бездне нигилизма*, выпуская на поверхность стихию ничто, что, в свою очередь, становится залогом и предпосылкой обоснования (через «сложное знание нигилизма», *schwere Wissen des Nihilismus*, о котором Хайдеггер говорит на среднем и позднем этапах своей философской деятельности) нового, Другого Начала философии. Без такой редукции *всего* Логоса к Логосу, который гибнет в Модерне в стихии ничто, мы не поймем ни западноевропейскую философию, ни Хайдеггера. Но, поступая таким образом, вынося за скобки все то, что не вписывается в эту картину, Хайдеггер несколько упрощает ее, при том что такое упрощение совершенно оправданно и обоснованно. Но чтобы его философия обрела стройность, ему необходимо вынести за скобки один принципиально важный факт: в западноевропейской философии существовало *еще одно, также восходившее к Платону течение*, не

сводимое к жесткой аффирмации эксклюзивного Логоса в духе референциальной теории истины. Хайдеггер отрицает это течение, отказывая ему в статусе философии и отводя ему область поэзии, вторую вершину человеческого восхождения.

На самом деле, эта параллельная философия, может быть, существовавшая не столь явно, не столь магистрально, но именно в сфере мышления, в сфере *философии*, а не только в сфере *поэзии*, изначально присуща западноевропейской традиции и составляет ее неотъемлемую часть. Суть этого течения состоит в утверждении не эксклюзивного, но инклюзивного Логоса, не сводимого к узкому формату аристотелевской логики и легко преодолевающего ее. Эта традиция апофатического Единого (ἓν) эксплицитно намечена уже в платоновском диалоге «Парменид» (там, где речь идет о несуществовании Единого, о его превосходстве над всем тем, что можно назвать сущим) и далее широко развита в неоплатонизме, герметизме, гностицизме, мистике — вплоть до романтиков, Шеллинга и Гегеля, т. е. до классической немецкой философии. Все это Хайдеггер выносит за скобки¹. Он имеет все основания поступать именно таким образом, так как благодаря этому жесту его глубочайшая и чрезвычайно трудная для постижения мысль может стать более внятной и выпуклой.

Здесь мы приходим к операции, которую осуществляет Анри Корбен, объединяя в своей философии Хайдеггера и неоплатонизм. Оказывается, существует один платонизм, о котором говорит Хайдеггер, и *другой* платонизм, к которому апеллирует Корбен. Этот «другой платонизм» также является неотъемлемой частью западноевропейской философской традиции, но именно эта часть западноевропейской традиции попадает в «слепой сектор» Хайдеггера, который не видит ее, более того, не хочет видеть. Для того чтобы пояснить, о чем идет речь, можно ввести понятия «*закрытый платонизм*» и «*открытый платонизм*»².

Открытый платонизм и его гипотезы

«Закрытый платонизм» — это тот платонизм, который критикует Мартин Хайдеггер и который получает свое развитие в аристотелевской логике и онтологии, оперирующих понятиями *идентичности*, *тождества* и *эссенции*. $A=A$, значит, $A \neq \text{не-}A$. Это и есть принцип «закрытого платонизма». Если действуют основные законы логики, то идея и феномен, лежащие в основе референциальной теории истины, представляют собой две эссенции: эссенцию образца и эссенцию копии (мир парадигм и мир икон, по Платону, если брать модель «Тимея»), между которыми находится демиург, созерцающий идеи и творящий по их образцу чувственные формы. Эти эссенции, хотя и отличаются по своему статусу, обе являются видами сущего; идея есть нечто сущее и вещь есть нечто сущее. Между этими двумя эссенциями, идеальной и феноменальной, существует прямая и обратная (прямая соответствует истине, обратная — лжи) симметрия. Подобный тимеевский

¹ На эту сторону философии Хайдеггера справедливо указывает канадский философ, специалист по неоплатонизму Жан-Марк Нарбонн в своем чрезвычайно важном для нашей темы труде: *Narbonne J.-M. Hénologie, ontologie et Ereignis (Plotin—Proclus—Heidegger)*. P.: Les Belles Lettres, 2001; а также: *Idem. La métaphysique de Plotin, suivi de Hénosis et Ereignis: Remarques sur une interprétation heideggerienne de l'Un plotinien*. P.: Vrin, 2001.

² Дугин А. Г. В поисках темного Логоса. М.: Академический проект, 2013.

платонизм представляет собой закрытую систему, которая на следующем этапе трансформируется в теологический креационизм христианской схоластики, где есть Бог-творец, творящий мир (Он же есть первая эссенция), и есть творения — вторая эссенция. Между Творцом и тварями для христиан-креационистов вообще нет общей меры: непрерывная онтологическая связь между ними полностью оборвана, Бог по отношению к миру выступает как горшечник по отношению к горшку. Что общего у горшка и горшечника, кроме того, что горшок создан горшечником? Все остальное у них совершенно различно. Нечто подобное, хотя и не совсем так строго, как в жестком креационизме, мы видим в «закрытом платонизме». Здесь связь еще не прервана, и между двумя категориями сущего различие градуально, а не привативно (как в креационизме); однако принцип эксклюзивности уже утверждён и обоснован, и следующий шаг в сторону христианской теологии уже предопределен самой структурой платоновско-аристотелевского Логоса.

Однако существует также «открытый платонизм», основывающийся на важнейшем тексте Платона — диалоге «Парменид». Именно этот диалог является главной решеткой интерпретации (*grille de la lecture*) для корректного понимания философии неоплатонизма. Неоплатоники, начиная с Плотина и всех последующих представителей неоплатонической школы (пиком чего явились системы Прокла и Дамаския), оперируют именно с этим специфическим платонизмом — «платонизмом открытого типа», построенным на первых двух гипотезах диалога «Парменид». Этот «открытый платонизм» нас и интересует.

«Закрытый платонизм» Хайдеггер имеет все основания интерпретировать так, как он это делает, и в этом случае вся хайдеггеровская модель описания судьбы западноевропейского Логоса, западноевропейской онтологии и метафизики становится вполне корректной. Но... «открытый платонизм» принципиально меняет все пропорции. Название диалога «Парменид» несколько иронично, так как сам Парменид в своей поэме *утверждал* как раз то, что *отрицается* в «Пармениде» Платона.

Следует напомнить в основных чертах содержание этого диалога, поскольку именно оно ложится в основание «открытого платонизма».

Диалог «Парменид» утверждает несколько гипотез: пять — по мнению Л.Ю. Лукомского¹, и четыре — согласно А.Ф. Лосеву² (я склоняюсь к мнению Лукомского, что их было пять, в том виде, как они были выделены у Прокла и Дамаския). Нас интересуют первые пять гипотез, поскольку они содержат сведения о соотношении Единого и многого, а также закладывают основу неоплатонической онтологии и гносеологии. Эти пять гипотез воспринимались неоплатониками онтологически, т. е. в смысле описания слоев бытия, и структурировались таким образом:

- 1) ἓν;
- 2) ἐν πολλὰ;

¹ Лукомский Л.Ю. Комментарий Дамаския и традиция неоплатонической экзегезы диалога Платона «Парменид» // Дамаский. Комментарии к «Пармениду» Платона. СПб.: Мир, 2008.

² Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. 7. М.: Искусство, 1988.

3) ἐν καὶ πολλά;

4) πολλά καὶ ἐν;

5) πολλά.

Ἐν по-гречески — Единое, πολλά — многое. Эти гипотезы описывают различные соотношения Единого и многого, но одновременно, согласно неоплатоническому толкованию, представляют собой уровни развертывания (процессии) бытия и, соответственно, этапы манифестации, проявления Единого.

В диалоге Платон производит фундаментальное *разделение между Единым и бытием*. Напомним, что у самого Парменида тождество Единого и бытия лежало в основе всей его онтологической конструкции, согласно которой *бытие есть, а небытия нет, и бытие и есть Единое*¹. В диалоге Платона отвергается именно этот основополагающий тезис Парменида и вместо него выдвигается принцип *альтернативной онтологии*: *Единого нет, а то Единое, которое есть, Единым не является*. Единственным по-настоящему Единым является только такое Единое, которого нет, т. е. ничто, небытие. Следовательно, то Единое, которое есть, является не Единым, а многим. Но из этого следует, что первичное метафизически Единое, которого нет, тем не менее есть, а вторичное Единое-многое, которое есть, в каком-то смысле его нет. Т. е. небытие есть, а бытия нет.

У Платона во второй гипотезе утверждается ἐν πολλά, т. е. Единое-многое, причем между Единым и многим нет никакого союза или знака. Согласно диалогу «Парменид», если Единое есть, то оно есть многое, а если Единое едино, то его нет. Таким образом, вводится представление о том, что первое (бытие) есть второе по отношению к тому первому, которого нет. Это основа всей апофатической (метафизической и теологической) традиции, где небытие, непознаваемое, ничто (тут мы уже подходим к хайдеггеровской проблематике) является первичным по отношению к бытию, к проявленности, к какому бы то ни было определению «есть».

Итак, *первая гипотеза* «Парменида» звучит так: «Единого нет, и если Единое есть, то оно не есть Единое». Мы вводим апофатический принцип, который утверждает, что высшего начала нет. Если угодно, то это «Бога нет». Но то, что Его нет, не значит, что мы Его отрицаем; наоборот, вся структура мысли Платона утверждает, что Единое — это важно, изначально, первично. Но оно есть каким-то иным образом, нежели «есть» бытие, оно *сверх-есть* (отсюда устойчивый неоплатонический термин ὑπερουσία — *сверх-сущее*). Другими словами, это небытие, которое «есть». Когда мы подходим к надежному бытию, к бытию, которое «есть», т. е. ко второй гипотезе, обнаруживается парадокс. Как только говорится: «Вот Единое, которое есть», мы попадаем во многое. На основании этих двух гипотез строится открытая (сверху) метафизика, открытая онтология, открытые философия и теология.

Итак, с одной стороны, есть Единое (т. е. небытие, ничто), которого нет. Оно первично, но ни на что из сущего, включая само бытие, не похоже. Это первичная, примордиальная тьма. Как только это Единое становится явным, проявляется,

¹ Парменид // Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М.: Наука, 1989.

оно мгновенно перестает быть Единым. Появляясь в сфере бытия, приписывая себе свойство «есть», оно ни мгновения не остается единым. Оно сразу же становится многим.

В этом случае строится метафизическая картина, в корне отличная от «закрытого платонизма» и референциальной теории истины. Это наглядно видно, если мы осознаем, что эссенции как таковой *в обеих* гипотезах платоновского «Парменида» *нет*. Произнося термин «эссенция», мы предполагаем принцип идентичности, принцип тавтологии, $A = A$. Постулирование того, что если Единое есть, то оно есть многое, — немедленно отрицает закон тождества, так как утверждается, что $A \neq A$. Следовательно, о наличии строгой сущности, эссенции, ουσία, мы не можем говорить ни в первом, ни во втором случае.

Парадоксы Единого/парадоксы многого

В первых двух гипотезах мы получаем сразу все принципиальные инстанции метафизики, причем во всем их фундаментальном семантическом богатстве. Это:

1) апофатическое сверхонтологическое Единое, *ἐν*, чистое Единое, и как таковое, как Единое, радикально сопряженное с апофатикой (небытием, сверх-бытием);

2) катафатическое, проявленное, онтологическое Единое, которое есть одновременно многое, *ἐν πολλὰ*, на сей раз это не-единое Единое или Единое как сущее, или чистое бытие, или даже сущее множество (раз оно не-Единое, т. е. не Единое как чисто Единое).

У нас есть *ἐν* и *ἐν πολλὰ*, где введены два *ἐν*, которые можно обозначить как *ἐν*¹ и *ἐν*², и (пока) одно *πολλὰ*. В целом же метафизически утверждено *ἐν* и *πολλὰ*, оба термина (в прямом смысле, terminus — граница, предел) исчерпывающей метафизики. Все, *πάντα*, располагается между этими двумя границами — между апофатическим *Единым* (*ἐν*) и *многим* (*πολλὰ*).

Если добавить к этим двум первым гипотезам пятую (которая звучит как — многое, *πολλὰ*), картина получается совершенной и законченной, так как это отдельно стоящее *многое*, *πολλὰ* пятой гипотезы (в отличие от *многого*, *πολλὰ*, второй гипотезы, где оно дается в структуре синтетического тезиса *ἐν πολλὰ*), представляет собой чистое многое, *πολλὰ*. Но чистое многое, *πολλὰ*, не может быть. Быть может только такое многое, *πολλὰ*, которое органически связано с Единым, *ἐν*, симметрично тому, как чистое Единое, *ἐν*, также не может быть, оно входит в бытие, лишь органически сопрягаясь со многим, становясь многим (как в *ἐν πολλὰ*). Поэтому многое, *πολλὰ*, пятой гипотезы, где оно стоит отдельно от Единого, *ἐν*, также следует мыслить апофатически — *чисто многое*, *πολλὰ*, не существует, лежит за пределом сущего, как и чисто Единое, *ἐν*. Разница лишь в том, что небытие сверху несет в себе возможность бытия, а небытие снизу ничего в себе не несет, это стерильное ничто, чистая материя.

1) *ἐν*;

2) *ἐν πολλὰ*;

3(5) *πολλὰ*.

Итак, полная метафизическая картина состоит из:

1) (первая гипотеза) апофатического чисто Единого, *ἐν*, соответствующего высшему началу;

2) (вторая гипотеза) первопринципа «бытие», который есть одновременно Единое и многое, *ἔν πολλὰ*;

3) (пятая гипотеза) чисто многого, *πολλὰ*, которое тоже апофатично, тоже имеет бытие, но в чистом виде представляет собой материю без формы, свойств и качеств, неинтеллигибельную материю.

Таким образом, мы получаем систему «открытого платонизма», включающего в себя вообще все возможные версии метафизических ансамблей.

Что такое многое, *πολλὰ*, с эмпирической точки зрения? Мы как индивидуумы суть многое хотя бы потому, что, несмотря на все наше одиночество, мы здесь не одни. Нас, людей, много, и вещей вокруг нас много. Опыт многого дан нам напрямую. Но, при всей его очевидности и наглядности, откуда мы знаем, что многое — это многое? Любое утверждение (в нашем случае «многое — это многое») имплицитно содержит в себе отрицание: «многое — значит не-Единое». Если у нас есть опыт многого, то должен быть и опыт Единого. Но вот это как раз и проблематично. Опыт Единого в строго платоническом смысле первой гипотезы невозможен. (Не об этом ли говорил Гераклит в 50-м фрагменте: «Слушая не меня, а Логос, все едино» — οὐκ ἑμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκοῦσαντας ὁμολογεῖν σοφὸν ἔστιν ἐν πάντα εἰδέναι.) Следовательно, невозможно понять и многое в чистом виде, так как Единое в чистом виде не является объектом нашего опыта (такой опыт доступен *иному*, нежели мы, по Гераклиту — только Логосу). И тем не менее мы эмпирически переживаем множественность, и это факт. Значит, у нас должно быть какое-то представление, пусть по касательной, и о Едином. Более того, опыт множественного как нечисто множественного (чистое множество невоспринимлемо) неразрывно связан с опытом нечисто Единого. Иными словами, как множество мы воспринимаем отнюдь не собственно множество, а Единое-многое, *ἔν πολλὰ*. То, что мы принимаем за непосредственное восприятие только многого, есть опосредованное восприятие Единого-многого. Иными словами, это есть не опыт многого (и не опыт Единого), но опыт Ума, νοῦς, который и отождествлялся неоплатониками со второй гипотезой, где речь идет о *ἔν πολλὰ*. Бытие дано нам как Единое многое, как Ум. Оно не дано нам ни как многое (материя), ни как Единое (Первоначало).

Иными словами, мы пребываем во второй гипотезе, это и есть наша Родина, наш феноменологический топос. Но, пребывая здесь, мы оказываемся в особом пространстве, где между многим и Единым еще не установлено никаких строго сконфигурированных отношений. Здесь многое, отличное от Единого, как многое, одновременно не отлично от него; здесь любое индивидуальное, дифференцированное, атомарное есть оно само и не оно само, но эйдетически возведено к Единому, как к не-себе, но к своему виду. Особь здесь есть вид, а вид есть род. Т. е. особь есть род и не есть род одновременно. Единое здесь внутри многого, во многом, сквозь многое. Здесь Единое и многое еще не разделены окончательно, т. е. мы имеем дело одновременно с различием и неразличием, с тем, что Кузанский называет *coincidentia oppositorum*, а Корбен предлагает именовать *complectio oppositorum*, т. е. «складывание противоположностей», петлевое, складчатое соотношение противоположных полюсов — так два края ткани, собранной в складку, встречаются друг с другом как нечто различное, хотя они принадлежат к одной и той же ткани и даже к одной и той же ее поверхности, стороне.

Представление о многом в срезе Мирового Ума, где Единое — многое, а многое — Единое, по сути дела, сталкивает нас с тем, что многое теряет свою множественность всякий раз, когда она утверждается как чистая множественность, и приобретает, когда эта множественность, наоборот, пытается утвердить себя как чистое Единство. Как только мы говорим, что имеем дело с отличным, обособленным, индивидуальным, многим, мы сразу снимаем эту множественность тем, что определяем это отличное, индивидуальное, обособленное, многое через общее, видовое, родовое. Индивидуум мыслится как инобитие вида, эйдоса. И стоит нам сосредоточиться на особи, она исчезает на наших глазах, так как все ее свойства, вся ее собственность быстро перетекает к полюсу видовых и типологических соответствий, превращаясь в комбинаторику, легко сводимую к внеиндивидуальным эйдетическим фигурам. Индивидуум как эмпирическая данность немедленно растворяется в сознании в архетипе или в совокупности типологических проекций. Индивидуум растворяется в виде всякий раз, когда мы начинаем о нем думать или говорить: потому что мы думаем и говорим при посредстве эйдетических собирающих цельностей (слов, понятий, идей), а не посредством автореферентных и с позитивистской точки зрения более достоверных констатаций. Это и отличает человеческое мышление от механических датчиков. Мышление есть растворение обособленного в обобщающем, индивидуума в виде (роде). Но как только мы обращаем внимание на эйдос и говорим: «Вот он, единый эйдос», именно диалектичность *ἐν πολλῶ* выбрасывает нас из этого утверждения, снова в особь — ведь ничто не равно самому себе.

Как только мы признаем, что «это равно этому», мы сразу попадаем в совершенно другую и на сей раз — *закрытую* топику. В рамках «открытого платонизма» А принципиально не равно А. Стоит нам сказать, что мы имеем дело с видом, как вид убежит от нас, распадаясь на индивидуумов. Но как только мы переносим внимание на индивидуумы и замечаем: «Смотрите, как много разных котов», тут же наше внимание перебрасывается к Великому Коту, к богине египетского города Бубастис¹, которая открывается нам как вид, объединяющий всех котов воедино и снимающий их дифференцированное многообразие. Но стоит нам сконцентрироваться на видении котоголовой богини Бастет, как она исчезает — и перед нами вновь целое море разъяренных голодных котов.

Открытая топка Мирового Ума основана на принципе нетождества — творческого, творящего, постоянно тяготеющего к тождеству и снова убегающего от него.

Снова вспомним Гераклита: «Слушая не меня, а Логос, все едино». *Как* все, *πάντα*, становится единым, *ἐν*? Как многому *быть* Единым? Многое есть Единое не таким образом, что оно в какой-то момент перестает быть многим и становится не многим, а Единым, ведь многого как *только* многого нет, как нет и Единого как *только* Единого. Они друг в друге, но *как* это происходит, знает только Логос, потому что Логос и есть то *как*, с помощью которого все есть Единое.

¹ Бубастис (или Пер-Баст, Per-Bast) — город богини Баст (Бастет), центр египетского культа кошки.

Многое существует всегда в Едином, вместе с ним и одновременно вне его. Таким образом, вторая гипотеза, *ἐν πολλὰ*, представляет собой основу законченной и развитой антиэссенциалистской метафизики, онтологии и гносеологии, модель диалектического Логоса и топику «открытой философии».

Онтологическая и гносеологическая топка неоплатонизма

Неоплатоники построили на этом принципе абсолютно все свои доктрины. Они рассмотрели и «Тимея», и «Государство», и учение Платона об идеях — вообще все принципиальные тексты Платона, основываясь на «открытой философии» «Парменида». Текст диалога «Парменид» для неоплатоников был главным, и именно он лег в основу их систематизации платоновского учения. Неоплатонизм — это не просто платонизм. Платонизм очень широк. Неоплатонизм — это особое специфическое прочтение платонизма, где нечто берется за главное, принципиальное, а все остальное под это подстраивается. В данном случае у неоплатоников главным, тем, под что все подстраивалось, был диалог «Парменид» и топика «открытой философии». Во главе угла, во главе космоса с включенной в него множественностью тел, с Мировой Душой, с могуществом творящей демиургии, со всем тем, что описывает Платон в других своих диалогах, стоял диалог «Парменид». Вначале было Неизреченное и Неизрекаемое (*ἀρρητος*), небытие (сверхбытие), ничто (из сущего, не сущее). Потом появился Ум. И этот Ум, который появился потом, был всегда. Потому что «потом» здесь есть логически, как первая и вторая гипотезы, а не хронологически, временным образом; времени еще нет (и в последнем счете его вообще нет — это конвенция).

Итак, ничто и бытие. Бытие, которое Единое и одновременно многое, как во второй гипотезе, называется Умом, Мировым Умом, *νοῦς*. В принципе, все остальные уровни мира полностью включены в эту инстанцию и в ее внутреннюю диалектику; все, что пребывает в Мировом Уме, включено в него, содержится в нем. Все, что есть, должно иметь смысл: если смысла нет, то нет и того, что его не имеет. Поэтому, кстати, согласно неоплатоникам, нет материи — в ней просто нет никакого смысла. Но смысла всегда меньше, чем тех вещей, которые имеют смысл. Следовательно, мир смысла более емкий и одновременно менее развернутый, нежели мир вещей. Самый емкий и наименее развернутый — Ум; он настолько компактен, что его не видно, он не занимает никакого места. Он — нигде, но, будучи сам меньше точки, он содержит в себе все. Это даже не парадокс, так как в неоплатонизме все парадокс, и на этом фоне такое утверждение совершенно уместно.

Как бы глубоко мы ни уходили от Ума (*ἐν πολλὰ*) в направлении многого, *πολλὰ* в чистом виде чистой материи, мы все равно остаемся *внутри* него, в нем, а не вне. Так как вне него ничего нет и ничего быть не может. Там, где кончается смысл, гаснет свет наличия, начинается поле ничто. При этом чем ближе мы ко многому, тем дальше мы от Единого, *ἐν*, поскольку внутри Ума, Единое и многое (*ἐν и πολλὰ*) между собой связаны тончайшей онтологической диалектической связью, не имеющей никакого описания, никакого знака. В Уме есть именно такая формула — *ἐν πολλὰ*, которая никак не уточняется ни философски, ни грамматически. *Ἐν πολλὰ* есть ни сумма, ни умножение, ни отождествление; они не связаны между собой ни союзом «и», ни глаголом быть — «есть». Что же между ними? Ни-

что. Они связаны и разделены ничем, т. е. они ничем не связаны и ничем не разделены. То Единое, которое есть многое, и есть Ум. Другого Единого нет.

Как только мы отходим от этого единства Ума во множественность, мы мгновенно диалектически схватываемся Единым, возвращаемся к нему и растворяемся в нем. Иначе мы исчезли бы. Как бы ни рвались мы к множественности, нам не достичь ее, так как множественности нет. Нет ни Единого, ни множественного в чистом виде. Небытие Единого — это апофатический *ἔν* сверху, а небытие материи — это апофатическая *πολλά*, многое внизу, материя, которая неинтелигибельна. Неинтелигибельная материя и неинтелигибельное Единое обрамляют диалектическое бытие, которое всегда Единое многое и которое растянуто между двумя безднами. Это две бездны Псалтири (41-й Псалом): *Abyssus abyssum invocat in voce cataractarum tuarum* — «Бездна бездну призывает Гласом водопадов твоих». Бездна апофатического Единого, *ἔν*, и бездна множественного, *πολλά*. Между ними растянуты водопады, «Глас водопадов», *Vox cataractarum*, которые и есть, по сути, *ἔν πολλά*, вертикальная река вечности, вечно тождественная и вечно меняющаяся, вечно единая и вечно различная, вечно текущая одновременно в двух направлениях — энантиодромически. Причем как только мы попытаемся эссенциалистски закрепить любое принципиальное свойство этого промежуточного (*inzwischen*) топоса, *ἔν πολλά*, находящегося между двумя безднами, двумя неопределенностями, двумя ничто (сверху и снизу), мы всегда с необходимостью попадаем мимо. Как только мы фиксируем это, $A = A$, оказывается тут же, что не-это и что *A* уже не равно *A*. Поэтому Гераклит в 60-м фрагменте говорит, что «путь вверх и вниз — одно и то же» (*ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ αὐτή*), а в 59-м — что «у чесала путь кривой и прямой — один и тот же» (*γυαφεῖρ ὁδὸς εὐθεῖα καὶ σκολιή μία ἐστὶ καὶ ἡ αὐτή*). То, что кажется верхом и прямоотой, оказывается низом и кривизной, стоит нам взять верх и прямооту как только верх и только прямооту; стремление исключить противоположное из определения данного рушит семантику данного, переводя ее в противоположное.

Пытаясь остановить мгновение (сказав: «Остановись, мгновенье, ты прекрасно!»), мы сразу же его уничтожаем, потому что и вечность, и время, и это, и то, и тогда, и теперь — все объединено единым ускользающим от нас потоком онтологической диалектической игры. Здесь нет никакой возможности построить постоянную топику. Это вертикальная эксплозия мира, который растянут между двумя безднами и никогда не может зафиксировать эти бездны как предел и дно. Если мы говорим о натянутой струне, мы видим две точки ее фиксации. Она фиксируется сверху, на колках, и снизу, значит, должен быть верх и низ. Теперь представим себе струну, у которой нет точек фиксации: она натянута между одним небытием и другим и сама должна конструировать своими догадками или своим отчаянием, своей верой два условных несуществующих ускользающих полюса: небытие сверху и небытие снизу.

Но это поле Ума является таковым не из-за того, что мы имеем дело со временем, в котором все меняется. Напротив, мы имеем дело со временем, в котором все меняется, потому что такова структура Ума. Не диахрония конституирует парадоксы диалектического сознания, но само сознание энантиодромично и по своей внутренней природе конституирует время, предопределяя сами струк-

туры диахронических процессов. Мир таков не из-за времени, время таково из-за мира.

Итак, мы зафиксировали «открытую топику» платонизма. В этой топике бытие (=Мировой Ум, $\nu\omicron\upsilon\varsigma$) как $\dot{\epsilon}\nu$ $\mu\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$ не есть $\text{Sein als Seiendheit}$, как самотождественная обобщающая эссенция, $\text{o}\upsilon\sigma\iota\alpha$, сущность, в том смысле, который вкладывает в этот термин Хайдеггер. Дело в том, что, в отличие от сущности Аристотеля, $\dot{\epsilon}\nu$ $\mu\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$ не есть нечто самотождественное — ведь как только мы пытаемся локализовать и зафиксировать нечто, оно немедленно превращается в нечто иное, поскольку онтологические и гносеологические пределы — $\dot{\epsilon}\nu$ и $\mu\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$ из $\dot{\epsilon}\nu$ $\mu\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$ — отсутствуют, их нет; они попадают в сферу апофатики, скрываются за горизонтом «ничто». Следовательно, разбегаются по неопределенным бездонным пределам и любые сущности, немедленно превращаясь в свою противоположность, как только мы пытаемся их схватить как нечто неизменное и строго самотождественное.

Стоит нам подойти с эссенциализмом к Единому, утверждая строго «Единое есть Единое», $\dot{\epsilon}\nu = \dot{\epsilon}\nu$, как тут же Единое либо перестанет быть и иметь к бытию какое бы то ни было отношение, исчезнув в апофатической бездне сверху. Но таким образом Единое вообще пропадет как таковое — и как чистое Единое, и как смешанное, так как для того, чтобы быть смешанным (как в Мировом Уме, $\nu\omicron\upsilon\varsigma$), оно должно быть и тождественным и нетождественным самому себе одновременно ($\dot{\epsilon}\nu = \dot{\epsilon}\nu$ и $\dot{\epsilon}\nu \neq \dot{\epsilon}\nu$). Но если не будет Единого (а его не будет, если взять его строго тождественным самому себе), то не будет и многого, так как многое определяется своим отношением к Единому (как не-Единое), а если Единое как только Единое не существует, то множественность как референциальное свойство теряет всякий смысл, а следовательно, и сопричастие бытию. Оно может быть, но не будет больше множественным, но тогда то, что есть, не множественное. Таким образом, эссенциалистское понимание Единого ведет строго к онтологическому нигилизму, забвению о бытии и обделенности бытием ($\text{Seinsverlassenheit}$). Строгий эссенциализм несовместим с жизнью. Именно это и доказывает сам Хайдеггер.

Можно начать и с многого как чистого множества. Попробуем абсолютизировать индивидуальное, атомистское и посчитаем его единственно сущим, как это делают номиналисты и позитивисты (в духе раннего Л. Витгенштейна). Чистое множество основано на двух предпосылках: что мы имеем *предел* делимости (атом, который сам не является более делимым) и что этот предел есть сущее, *есть* в онтологическом смысле. Эта идея восхищала материалистов от Демокрита, Эпикура, Лукреция Кара вплоть до Галилея, Гассенди, Спинозы и Маркса. Но построенная на данной атомистской аксиоме научная картина мира Нового времени показывает, что погоня за неделимым (атомом) является *бесконечным* процессом — у того, что ранее было принято за атом (неделимое), обнаружили субатомарные составляющие части (так он превратился из неделимого в делимое), и этот процесс поиска все более малых и элементарных частиц раздробил вещи настолько, что они почти полностью рассеялись на границе с вакуумом (как современные суперструны или петли фундаментальной физики). Поэтому постепенно проясняется, что у делимости (множественности, дробления) нет предела, т. е. множественность

всегда содержит в себе другую еще более множественную множественность. Другими словами, множественность есть процесс, и вместе с тем этот процесс упирается не в нечто, а в ничто, т. е. там, где полагается материя, полагается не бытие, а небытие. Начиная с того, что чистая множественность есть, мы приходим к тому, что есть только стремление к ней, а самой ее нет.

Таким образом, оба эссенциалистских тезиса — как монотеистический, так и материалистический — концептуально рушатся. Но если пределов нет, а вместо них бездны, то и само промежуточное пространство никогда не есть только оно само. Оно есть — безусловно, фактически и эмпирически, оно достоверно феноменально, но... есть ли оно только строго оно само или нечто еще? Т. е. тождественно ли *ἔν πολλα* и *ἔν πολλα*? А вот на этот вопрос мы можем дать намного более уверенный ответ: да, тождественно, поскольку именно неопределенность отношений *ἔν* и *πολλα* в *ἔν πολλα* позволяет схватить Мировой Ум как открытую идентичность, не опасаясь того, что мы придем к противоречию. В случае *ἔν πολλα* мы имеем дело с инклюзивностью, которая самотождество толкует как *открытое тождество*, поскольку здесь нет никакой опасности остановить движение бытия.

Получение закрытой топики из открытой: союз «и» (*καί*)

Итак, мы отмели трансцендентность Единого и трансцендентность многого (материи) и получили открытое тождество того, что находится между *ἔν* и *πολλα*, как *ἔν πολλα* — натянутую струну, оба конца которой уходят за феноменологический горизонт, открытую струну...

На что это похоже? Это похоже на экзистенцию, на поле присутствия, лишенное эссенциального ядра, на живой мыслящий и пульсирующий мир, который никогда ни при каких условиях и ни в каком ракурсе не тождественен самому себе, будучи абсолютно открытым во всех направлениях. Эссенцией, сущностью (*Wesen*, но не *Seiendheit*) промежуточного мира является его экзистенция.

Если бы мир продержался в таком экзистенциальном состоянии, если бы неоплатоническая топка сохранялась от начала до конца, если бы подобный строй философствования строго выдерживался, мы жили бы в принципиально иной реальности, где, однако, недоставало бы одной очень специальной инстанции, к которой мы настолько привыкли, что ее часто не замечаем, — не было бы эксклюзивного Логоса, конституирующего на каждом уровне, в каждом онтологическом, гносеологическом, философском или поэтическом срезе принцип закрытой идентичности. Вместо этого эксклюзивного Логоса был бы какой-то иной, диалектический, темный Логос¹. Мир был бы чередой осмысленных превращений, тонких метаморфоз, все менялось бы, открываясь всякий раз с разной стороны, и ничто не было бы тождественно самому себе.

Здесь возникает вопрос: каким же образом из топики «открытого платонизма» возникает топка «платонизма закрытого»?

Согласно моей реконструкции историко-философского процесса, это происходит на уровне третьей и четвертой гипотез «Парменида», когда между *ἔν* и *πολλα*,

¹ Дугин А.Г. В поисках темного Логоса. М.: Академический проект, 2013.

Единым и многим, которые так красиво были ранжированы в $\epsilon\nu$ πολλὰ (во второй гипотезе), появляется союз «и» (греческое καί). Разница небольшая, никакого нового существительного в формулу не привнесли, лишь добавили, казалось бы, незначительное «и».

Зачем этот соединительный союз вообще был нужен? Чтобы соединить разъединенное. А для того чтобы соединить, нужно вначале разъединить. И вот это *разъединение*, на которое указывает соединительный союз καί («и»), и является принципиальным. Для того чтобы поставить $\epsilon\nu$ и πολλὰ по обе стороны соединительного союза «и» (καί), необходимо сделать следующую философскую операцию: утвердить $\epsilon\nu = \epsilon\nu$ и πολλὰ = πολλὰ, т. е. надо получить такое $\epsilon\nu$ и такое πολλὰ, которые не были бы тонко, диалектически и энантиодромически переплетены друг с другом. Необходимо *рассечь* Мировой Ум на две несовпадающие составляющие. Лишь после этого мы сможем получить тот эссенциализм, который впоследствии и обоснует логику Аристотеля; логику как таковую, с которой мы привыкли иметь дело.

Где локализуется данная проблема союза «и», если мы соотнесем гипотезы «Парменида» с онтологическими уровнями, как это привычно делает неоплатоническая философия? Она обнаруживается в инстанции появления космоса или проявления Мировой Души, где Единое и многое оказываются впервые по разные стороны баррикад, границы, которая разделяет одно и другое. Вот здесь и расположена та инстанция, которая у неоплатоников и гностиков называется «*демиургическим сечением*» (τομή δημιουργική).

Напомню всю последовательность пяти гипотез «Парменида» в двух колонках, где слева дается общий вид, а справа уточняется, что одинаковые термины на разных метафизических, онтологических и космологических уровнях имеют разную семантику.

1) $\epsilon\nu$	1) $\epsilon\nu^1$
2) $\epsilon\nu$ πολλὰ	2) $\epsilon\nu^2$ πολλὰ ¹
3) $\epsilon\nu$ καί πολλὰ	3) $\epsilon\nu^3$ καί πολλὰ ²
4) πολλὰ καί $\epsilon\nu$	4) πολλὰ ³ καί $\epsilon\nu^4$
5) πολλὰ	5) πολλὰ ⁴

Когда мы переходим от второй гипотезы к третьей, где появляется καί, мы имеем дело с совершенно новым $\epsilon\nu^3$ (не с апофатическим $\epsilon\nu^1$ первой гипотезы и не с удивительным, диалектическим и парадоксальным $\epsilon\nu^2$ второй гипотезы). Здесь $\epsilon\nu$ впервые строго равно самому себе. Но что такое $\epsilon\nu$, равное самому себе? Это $\epsilon\nu$ фиктивное, $\epsilon\nu$, которого не может быть. Оно не может быть ни на уровне первой гипотезы, $\epsilon\nu^1$, потому что там оно тождественно ничто; не может быть на уровне второй гипотезы, $\epsilon\nu^2$, потому что любое $\epsilon\nu$, которое «есть», автоматически есть πολλὰ, т. е. сразу $\epsilon\nu$ πολλὰ. А тут мы получаем нечто иное, третье $\epsilon\nu$ — $\epsilon\nu^3$. Нечто аналогичное происходит и с πολλὰ: πολλὰ¹ таково, что оно есть вместе и сразу с $\epsilon\nu$ (с $\epsilon\nu^2$), а здесь отсоединенное и снова соединенное (союз «и» — καί) πολλὰ — это уже совсем другое многое — πολλὰ². Здесь Единое ($\epsilon\nu^3$) и многое (πολλὰ²) становятся эссенциями, утверждая себя как две тавтологии — одна высшая, а другая низшая, что отражено в последовательности перечислений в третьей гипотезе.

Только теперь мы получаем возможность обосновать закрытую философскую топикку, так как для этого есть все метафизические предпосылки. Но в рамках неоплатонизма это возможно только в том случае, если мы *отбросим* первую и вторую гипотезы и начнем наше рассуждение сразу с третьей, где уже по умолчанию $\bar{\epsilon}\nu = \bar{\epsilon}\nu$ и $\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha} = \pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$. Отсюда уже рукой подать до «закрытого платонизма», референциальной теории истины, до дуализма двух сущих (идей и феноменов) и до Богатворца, который не только Един, но и Единственен, и до обреченных своей множественностью меонтологических (созданных из ничто, *ex nihilo*) тварей в креационистской модели. Взгляд от Бога на мир в креационистской модели — это $\bar{\epsilon}\nu$ *καὶ* $\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$, а взгляд мира на Бога — это $\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$ *καὶ* $\bar{\epsilon}\nu$, т. е. мы обосновали обе принципиальные онтологические ситуации классической схоластической теологии в иерархической и закрытой Вселенной.

Между второй и третьей гипотезами и неоплатоники, и гностики располагали демиурга, демиургическое сечение. Но и те и другие толковали эту инстанцию по-разному. Для неоплатоников (от Плотина до Дамаския) демиург не составлял никакой проблемы, будучи прозрачным и открытым в обе стороны: в мире феноменов (космос) он созидал копии идей, созерцая вечные световые образцы, тем самым передавая содержание Мирового Ума вниз по иерархии, а вместе с тем позволяя и помогая всплывкам пробудившегося космического сознания (людям), созерцая сотворенную и устроенную им Вселенную, возноситься к Уму, возвращаясь на свою Родину. Вся система была открыта сверху донизу. Как сам Ум, $\nu\omicron\theta\varsigma$, $\bar{\epsilon}\nu$ $\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$ пронизывался невидимыми лучами небытия Единого $\bar{\epsilon}\nu$, так и лучи Ума, $\bar{\epsilon}\nu$ $\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$, пронизывали мир, пространство Мировой Души, свободно проходя сквозь прозрачного демиурга.

В третьей гипотезе Мировой Ум ($\bar{\epsilon}\nu$ $\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$) конституирует Мировую Душу ($\bar{\epsilon}\nu$ *καὶ* $\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$), выступая своей наиболее внешней и нижней стороной как демиургическое сечение. В самом Уме, по Проклу, есть два полюса — высший, созерцаемый ($\nu\omicron\theta\tau\acute{o}\varsigma$), и низший, созерцающий ($\nu\omicron\epsilon\rho\acute{o}\varsigma$). Низший полюс и есть демиург. Он смотрит на высший полюс и творит то, что находится еще ниже его самого — мир, космос, Душу. Демиург (низший полюс Ума, $\nu\omicron\epsilon\rho\acute{o}\varsigma$) и вводит союз «и» между $\bar{\epsilon}\nu$ $\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$, создавая новые онтологические и гносеологические условия, но это «и» прозрачно и обратимо; оно вводит движение, но не застывает в жесткой логике тождества — разве что в недостижимом пределе чистого множества, $\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$, материи, которое апофатично. Поэтому Мировая Душа мыслилась неоплатониками как область жизни, движения. Однако если кинетика в Уме была дана в аспекте вечности, то в Душе она становится циклической, членится на эпохи, разворачивается во времени, создаваемом движением (циркуляция планет представляет собой образ вечности в космосе; время есть образ вечности, по Платону¹). Все в мире подвижно, потому что живо. Но логика жизни есть логика изменений и метаморфоз, и поэтому она не может совпадать с фиксированной системой логических категорий Аристотеля. Это прекрасно показывает Плотин в I–V трактатах Шестой

¹ Демиург «замыслил сотворить некое движущееся подобие вечности; устроил небо, он вместе с ним творит для вечности, пребывающей в едином, вечный же образ, движущийся от числа к числу, который мы назвали временем». *Платон. Тимей* // Платон. Парменид. Кратил и другие диалоги. СПб.: Наука, 2014. С. 432.

Эннеады¹, давая развернутую критику Аристотеля. Поэтому для неоплатоников весь космос является открытым и прозрачным, равно как и конституирующая его инстанция — демиург, продолжающий разворачивать на новом этапе внутреннюю ноэтическую диалектику *ἐν* и *πολλά*, построенную энантиодромически (*πρόδος/ἐπιστροφή*).

Но совершенно иначе отнеслись к демиургическому сечению, отделяющему Умный космос от космоса Души, гностики — в частности Василид и Валентин, а также представители многочисленных других течений в гностицизме. Они распознали в этой инстанции фундаментальную и драматическую метафизическую проблему. Эта проблема возникала из того, что демиурга гностики расшифровывали как того, кто закрывает мир Ума для мира Души (феноменального космоса), кто отделяет их и кто, соответственно, несет полную ответственность за эксклюзивную логику и соответствующую ей онтологию имманентного. Демиург становится закрытым; он более не пропускает лучи Ума в мир Души, но, напротив, гасит их (или вообще не ведает о них), а внизу в творение проецирует лишь свое невежество, высокомерие и ложное представление о структуре бытия. Демиург мыслится здесь закрытым, и эта закрытость составляет для гностиков главную черту сотворенного им космоса. Закрытый творец закрытого мира.

Здесь мы подходим вплотную к хайдеггеровской критике платонизма (как «закрытого платонизма») и, шире, к его критике метафизики, логики и онтологии, которые Хайдеггер считает воплощением именно принципа «закрытости». Это сближает его с гностиками и их толкованием демиурга. Мы лучше поймем теперь, почему Ганс Йонас, один из лучших современных специалистов по гностицизму², был учеником Хайдеггера.

Если мы оторвем третью гипотезу «Парменида» от первых двух и начнем наше рассмотрение с утверждения того, что существует Единое и многое (*ἐν καὶ πολλά*), которое можно рассмотреть, начиная с Единого (собственно, третья гипотеза) или со стороны многого (*πολλά καὶ ἐν* — четвертая гипотеза), то мы как раз и получим предпосылку для закрытой топики и, соответственно, для возникновения эксклюзивного Логоса, демиургического Логоса, который утверждает: Бог — одно, а мир — строго другое; бытие — одно, а существование (экзистирование) — строго другое; идея — одно, а феномен — строго другое. Тот неснимаемый дуализм, который критикует Хайдеггер, начинается с третьей гипотезы «Парменида» и требует гностического толкования царства демиурга. Неоплатоники считали это царство лишь продолжением ноэтической Вселенной и не относились к демиургическому сечению всерьез, полагая, что демиург благ и всегда пропускает лучи диалектического парадокса вниз, организуя Мировую Душу по принципу логики нетождества: да, Мировая Душа не равна Уму (как Ум не равен Единому), но она и не есть строго нечто другое, нежели Ум, как и сам Ум, будучи Единым-многим, отличается от апофатического Единого, но и не отличается от него, ведь оно, хотя и Единое-многое, все же есть Единое. Все это для неоплатоников повторяется и на уровне феноменального космоса: Душа не есть Ум, но она Умна, так как она со-

¹ Плотин. Шестая Эннеада I—V. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005.

² Jonas H. The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity. Boston: Beacon Press, 1958. На рус. яз.: Йонас Г. Гностицизм. СПб.: Лань, 1998.

причастна Уму, она несет его в себе, она любит его, и, в конце концов, она есть он, так как она одновременно не есть он и не не есть он.

Все в мире Души есть раздельное, атомарное, индивидуальное и одновременно нераздельное с архетипом и видовое (эйдетическое). Демиург благ, поэтому он помещает эйдос в индивидуума (в том числе и в телесного), но никогда не выступает тюремщиком, запирающим путь назад; напротив, переводя идею в феномен, демиург творит прекрасный, сотканный из сплошных символов мир, который есть восходящая лестница, помогающая всем помещенным вниз, на периферию, на границу с материей вернуться к истоку. Он сгущает и растворяет, переводит эйдетическое (видовое) в атомарное (обособленное) и снова возводит к видовому. Такой демиург благ и умен, и так же благо и исполнено ума его творение.

А вот для христианских гностиков Василида, Валентина и т. д. вся картина видится совершенно другой: демиург становится непроницаемым. Между Вселенной второй гипотезы и Вселенной третьей (и четвертой) гипотезы ставится *непроходимая* стена. Таким образом конституируется мир эссенциального эксклюзивистского Логоса, с которым и борется Мартин Хайдеггер. Злой демиург гностиков творит злой и глупый мир, в котором каждая вещь автореферентна, есть только она сама и означает только саму себя. Вся механическая Вселенная управляется набором отчужденных закономерностей и отражает злую природу ее творца, который есть преграда по преимуществу (этимология ивритского слова «сатана» — преграда). Закрытая метафизика — это сатанинская метафизика, метафизика преграды, которая сам космос учреждает как развернутую преграду, т. е. как нечто исключительно материальное и телесное. Гностики считали, что материя и Душа созданы демиургом непосредственно, и большинство людей имеет только эти две природы — душевную и телесную. Но самих себя гностики считали носителями третьей природы (духовной, отсюда их самоназвание — пневматики, от греческого *πνεῦμα*), заложенной в них Софией, парадоксальной инстанцией, принадлежащей миру Ума (духа), но оказавшейся в «заточении» в низшей Вселенной, в изгнании и падении. Таким образом, третья (и четвертая) гипотеза «Парменида» (*ἔν καὶ πᾶσι* и *πᾶσι καὶ ἔν*) именно у гностиков приобретает зловеющий и обособленный смысл.

Именно так мы приходим к «закрытому платонизму», критикуемому Хайдеггером. Для Хайдеггера платонизм есть развернутая метафизическая топология *ἔν καὶ πᾶσι* (с зачеркнутым апофатическим *ἔν* и парадоксальной диалектикой *ἔν πᾶσι*).

Хайдеггер, утверждающий аутентичные формы экзистирования бытия как бытия-к-смерти, вскрывающий тождество бытия и ничто (*Das Seyn ist das Nichts*), не говорит нам ровным счетом ничего нового, кроме того, что пронзительно и предельно наглядно содержится в неоплатонически осмысленных первой и второй гипотезах «Парменида». Эссенциального бытия, против которого выступает Хайдеггер, в таком полноценном «открытом платонизме» нет и в помине. Бытие здесь есть экзистенция. А построенная на такой открытости философия чрезвычайно близка фундаменталь-онтологии, которую ставит своей задачей построить Хайдеггер: ведь небытие (ничто), т. е. апофатическое Единое (*ἔν*), действует здесь изнутри экзистирующего сущего, а не извне (как в закрытом платонизме и нигилизме Нового времени). Соответственно, фиксированного пространства для

позднейшего учреждения оппозиции между субъектом и объектом, между Логосом и фюсисом, которое Хайдеггер находит уже на первых этапах философии у досократиков, просто нет. Хайдеггеровская критика платонизма — это критика третьей гипотезы, где появляется *kaí*.

Таким образом, если бы мы применили описание экзистенциалов *Dasein* («*Sein und Zeit*») к инстанциям, описываемым первой и второй гипотезами «Парменида», то получили бы картину, во многом сходную. Между Хайдеггером и «открытым платонизмом» неоплатоников (строящих свои учения на полном, а не избирательном осмыслении «Парменида» со всеми его гипотезами), таким образом, противоречие исчезает¹.

Для Хайдеггера аутентичным существованием *Dasein*'а является бытие-к-смерти; смерть есть ничто, но можно вполне сказать, что в неоплатонической терминологии «смерть есть апофатическое Единое (*ἔν*)». И бытие в таком случае становится конечным и случающимся, событийным (*Sein ereignet*), а не гарантированно и континуально заданным, потому что в области второй гипотезы (*ἔν πολλὰ*) принципиально нет и не может быть никакой онтологической гарантии — здесь невозможно зафиксировать что бы то ни было навечно, ведь все там обледено в бездну, окружено небытием, укутано верхней тьмой. Бытие Мирового Ума — это бытие *перед* бездной (*zum-Abgrund-Sein*), перед ее лицом. Поэтому бытие (а это у неоплатоников и есть Ум) является *не бытием* как бытием, но, строго говоря, лишь *существованием*, экзистированием. Бытие не уверено в своем основании (*Grund*), его основания просто нет. Его *Grund* — это *Abgrund* (бездна), поэтому это не эссенция (эссенция есть надежный *Grund*), а экзистенция, которая всегда *между*, всегда прикладывается — но на сей раз к *чему?* То, к *чему* прикладывается экзистенция второй гипотезы (*ἔν πολλὰ*), само по себе апофатично (*ἔν*), т. е. его нет. Соответственно, у нас есть экзистенция без экзистирующего, есть абсолюция (*absolution*) как процесс без абсолюта (*absolutum*) как результата².

Dasein в неоплатонической топике

Здесь мы подошли к самому тонкому моменту хайдеггеровской модели толкования платонизма. То, что Хайдеггер говорит о платонизме, к неоплатонической топике, к первым двум гипотезам «Парменида» совершенно неприменимо. И наоборот, то, что хочет сказать сам Хайдеггер о превосходстве экзистенции над эссенцией, это ровно то же самое, что мы видим у Платона в «Пармениде»³. Отметив это,

¹ Именно это и показывает, со своей стороны, Жан Марк-Нарбонн, подробно развивая параллели между «апофатической хенологией» Плотина и философией Хайдеггера. См.: *Narbonne Jean-Marc. Hénologie, ontologie et Ereignis* (Plotin—Proclus—Heidegger).

² Эта диалектика Абсолютного стоит в центре внимания философской мысли А. Корбена.

³ Показательно, что в 83-м томе Полного собрания сочинений Хайдеггера под кураторством Фридриха-Вильгельма фон Херрманна публикуются тезисы и подготовительные заметки к лекциям Хайдеггера, посвященным непосредственно «Пармениду» Платона. При внимательном их исследовании видно, что Хайдеггер старательно обходит все эти темы, избегая останавливать внимание на возможности позднейших неоплатонических толкований (которые не могли не быть ему известными) и вообще оставляя без комментариев как раз те моменты платоновской мысли, которые более всего созвучны его собствен-

перейдем к остальным гипотезам (а точнее, к третьей и четвертой — *ἐν καὶ πολλὰ* и *πολλὰ καὶ ἐν*), где между *ἐν* и *πολλὰ* проявляется *καὶ* и где мы имеем дело с Мировой Душой (*ἐν καὶ πολλὰ*) и Мировым Телом (*πολλὰ καὶ ἐν*). Здесь и следует размещать основную проблематику Хайдеггера; именно в этой зоне действует эксклюзивистский Логос и преобладает «закрытая топка». Это так и есть, если вынести за скобки первые две гипотезы и считать Мировую Душу (как гностики) жестко отделенной от Мирового Ума, подмененного «злым демиургом» — Креатором.

Хайдеггер считает, что преодоление кризиса эксклюзивистского Логоса возможно через основание или обоснование *Dasein*'а, «вот-бытия». Если раннего Хайдеггера еще можно понять в том смысле, что *Dasein* — это данность, то, что дано нам, то средний Хайдеггер начиная с 1934–1935 годов уже говорит о *Dasein*'е совершенно иначе¹ — отныне как о задании. *Dasein* — это то, что еще только необходимо обосновать. Если мы думаем, что у нас *есть* *Dasein*, вот-бытие, мы ошибаемся. У простых, поделенных на фрагменты и подчиненных диктатуре эксклюзивистского Логоса индивидуумов нет и не может быть *Dasein*. *Dasein* — это нечто, что еще требуется отвоевать, найти, создать, конституировать. *Dasein* не данность, а задание. *Dasein*, понятый таким образом, становится подготовкой *места* (*da*), создания особого *da*, где только возможно и необходимо преодолеть эссенциализм третьей и четвертой гипотез. Иными словами, задача обоснования *Dasein*'а есть его основание в контексте «открытой топки» через деструкцию топки закрытой.

Чтобы продолжить гармонизацию хайдеггерианства с «открытым платонизмом», можно предложить описать *Dasein*, найти ему соответствия, исходя из неоплатонических терминов.

Третья и четвертая гипотезы «Парменида» толковались неоплатониками онтологически — как Мировая Душа (третья гипотеза) и мир тел (четвертая гипотеза). Три гипотезы совокупно — вторая, третья и четвертая описывали одновременно три космоса (Ума, Души и Тела) и три составляющих человеческого существа, или космического человека: дух (*νοῦς*, *ἐν πολλὰ*), душа (*ψυχή*, *ἐν καὶ πολλὰ*) и тело (*σῶμα*, *πολλὰ καὶ ἐν*).

Однако против такого жесткого деления человека на три части выступает Хайдеггер². Он говорит: «А с чего вы взяли, что человек состоит из души, духа и

ным. См.: *Heidegger M. Seminare: Platon–Aristoteles–Augustinus. Gesamtausgabe. Bd. 83. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2012. S. 25–37.*

¹ Возможно, на него повлияли трактовки *Dasein*'а французскими «экзистенциалистами» (в первую очередь Сартром), которые продемонстрировали как раз ту возможность неверного толкования *Dasein*'а, которая представляла собой радикальное извращение всей хайдеггеровской философии. Сартр понял *Dasein* как концепт, перечеркнув тем самым сам глубинный нерв хайдеггеровской антиконцептуальной мысли. Вероятно, поэтому Хайдеггер, поставивший во главу угла экзистенцию, отказывался от названия его философии экзистенциалистской: успехи Сартра в популяризации ложного толкования его идей сделали это наименование чрезмерно двусмысленным. Это французское извращение экзистенциализма Хайдеггер отчетливо заметил в начале 1930-х годов. Мы видим это уже в его курсе лекций «Основные понятия метафизики». *Heidegger M. Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.*

² *Heidegger M. Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache. Gesamtausgabe. V. 37. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998; Idem. Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit.*

тела?» Это членение является определенной шкалой разрывающего эксклюзивного Логоса, который утверждает: вот душа, которая равна душе, вот тело, которое равно телу, а вот дух, который равен духу, а значит, каждое из этих явлений строго не равно другому. В этом смысл аристотелевского подхода к эссенциалистскому анализу человека, основанный на «закрытом платонизме». Стоит только понимать Ум как самотождество, а не как диалектическую игру двух апофатик (*ἐν* и *πολλά*), как эта топка, действительно, становится закрытой.

Хайдеггер ставит под вопрос дух, душу и тело, указывая на то, что это деление искусственно. *Dasein* и *Menschsein* (человеческое бытие) *первично* относительно дифференциаций такого толка. Изначально человеческий факт, или *Dasein* как таковой, существует *до* подобного рода разделения, где нет ни знания, ни различения между душой, телом и духом¹. *Dasein* не един (так как, будучи одиноким, он не один, он всегда с..., откуда важнейший экзистенциал *Mit-Sein*), но и не множественен, а значит, нерасчленим на составляющие (множества).

Снова вспоминаем Гераклита: οὐκ ἔμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκοῦσαντας ὁμολογεῖν σοφὸν ἔστιν ἐν πάντα εἰδέναι. *Dasein* *оказывается ни ἐν, ни πάντα*. Мы видим Единое, только если отказываемся от своего наличия, перестаем его слушать (οὐκ ἔμοῦ); но для этого человек должен полностью упраздниться, уступая место Логосу; но Логос есть лишь крайняя периферия Ума, а Ум пьян Единым, Единое же апофатично. Утверждая Единство, мы приходим к снятию «всего», *πάντα*. Попробовав поступить иначе и признав лишь наше сознание (εὐφ) достоверным и множество вокруг нас (и в себе), мы не сможем этого выдержать, взорвавшись от хаоса и одиночества. Без Логоса мы не способны продержаться и мгновения. Поэтому, начав с *πάντα* и *πολλά*, мы быстро соскользнем к Логосу и Единому (либо радикально расчеловечимся).

Изгнание союза «и»

С моей точки зрения, Хайдеггер предлагает радикальное переосмысление третьей и четвертой гипотез. Он рекомендует прочитать их *по-другому*. Все сводится к философским операциям вокруг союза «и» (καί).

Кстати, размышляя над этим вопросом, интересно было бы подумать над тем, как можно сформулировать его, например, на турецком языке, в котором отсутствует союз «и». Сама идея союза «и» для турецкого языка нехарактерна. Я как раз на этом и споткнулся. Как можно было бы объяснить туркам необходимость философского экзорцизма союза «и», ведь у Хайдеггера речь идет именно о том, что *надо изгнать «и»*. Это не так просто; к этому и призывает нас философская программа «*Sein und Zeit*».

Формула, с помощью которой я предлагаю осуществить эпистемологическую революцию, выглядит следующим образом:

$$\left. \begin{array}{l} \text{ἐν καὶ πολλά} \\ \text{πολλά καὶ ἐν} \end{array} \right\} \text{πολλά ἐν}$$

¹ Для того чтобы ясно увидеть это изначальное состояние *Dasein*'а, необходимо избавиться от классической западной метафизики, ликвидацией которой Хайдеггер посвятил столь много блестящих, удивительно проникновенных страниц своих текстов. Эта метафизика предопределяет не только идеалистические системы, но и материализм, сциентизм и т. д.

Мы зачеркиваем $\dot{\epsilon}\nu$ $\kappa\alpha\iota$ $\rho\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$ и $\rho\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$ $\kappa\alpha\iota$ $\dot{\epsilon}\nu$ и утверждаем совершенно иной концепт — $\rho\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$ $\dot{\epsilon}\nu$, который отсутствует среди гипотез неоплатоников. Формула $\rho\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$ $\dot{\epsilon}\nu$ представляет собой инверсию первой гипотезы $\dot{\epsilon}\nu$ $\rho\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$, которая соответствует Мировому Уму, $\nu\omicron\upsilon\varsigma$. Т. е. мы имеем Ум, но только увиденный с другой стороны.

$\rho\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$ $\dot{\epsilon}\nu$ — не $\dot{\epsilon}\nu$ $\kappa\alpha\iota$ $\rho\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$, не $\rho\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$ $\kappa\alpha\iota$ $\dot{\epsilon}\nu$ и не $\rho\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$. Если мы заменим Мировую Душу и Мировое Тело этой формулой $\rho\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$ $\dot{\epsilon}\nu$ (утверждающей алогичный тезис особь—вид, индивидуум—эйдос) и разместим экзистирование на грани $\rho\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$ и $\dot{\epsilon}\nu$, в этом «между», в этом зоре между одним и другим, которое есть проходящее сквозь сердце экзистирование границы, деление на душу, дух и тело рухнет. Это будет означать ни больше ни меньше как *ликвидацию демиурга* как явления, схлопывание (отчужденной) демиургемы и возвращение ее к аутентичному экзистированию внутри, а не вне Начала. Это есть великая победа, поворот вертикальных рек, тех водопадов, которые начинают *падать вверх*, когда мы отменяем законы онтологической гравитации, взрывая эссенциалистские стены концентрационной Вселенной демиурга, основанной на принципе идентичности и тождества. Как только мы отменяем две гипотезы, в которых участвуют союз «и» ($\kappa\alpha\iota$) — $\dot{\epsilon}\nu$ $\kappa\alpha\iota$ $\rho\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$ и $\rho\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$ $\kappa\alpha\iota$ $\dot{\epsilon}\nu$, и преобразуем формулу Мирового Ума из $\dot{\epsilon}\nu$ $\rho\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$ в $\rho\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$ $\dot{\epsilon}\nu$, которую можно назвать формулой Dasein'a или формула философа (мы, конечно, не Мировой Ум, но мы и не «не Мировой Ум»; мир, конечно, не Бог, но и не «не Бог»), то мы оказываемся в совершенно уникальной зоне, где возможен парадоксальный (на первый взгляд) хайдеггеровский платонизм. Вот теперь-то мы и можем раскрыть загадку Анри Корбена, сочетавшего философию Хайдеггера и неоплатоническую метафизику, которую он разбирает преимущественно на примере разнообразных исламских доктрин — от исмаилитов (Седжестани), представителей аль-фаласифа (ал-Фараби, Авиценна), Ибн Араби, Сухраварди до Муллы Садр, Хайдара Амоли, современных представителей школы Ишрак, шайхитов и суфиев¹.

Мы постепенно подходим к понятию Ereignis.

Ereignis (дословно — «событие»²), по Хайдеггеру, — это момент, когда режим экзистирования Dasein'a переводится из неаутентичного в аутентичный. Ereignis — это не то, что приходит к нам извне, но то, что является изнутри. Это трансформация нашей собственной природы, не частных приложений, не акциденций, а именно глубинное преобразование, метаморфозы нашей сущности.

Иранский теолог и философ Мулла Садр, которого досконально изучил А. Корбен, за несколько столетий до Хайдеггера осознал необходимость построения экзистенциальной теологии, заменил эссенцию экзистенцией и ввел понятие *трансформации в саму субстанцию*³. Другие иранские философы-платоники, Авиценна и Сохраварди, все же мыслили в категориях эссенции и полагали транс-

¹ Corbin H. En Islam iranien: aspects spirituels et philosophiques. Vol. 4. P.: Gallimard, 1972; *Idem*. L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn'Arabi. P.: Flammarion, 1977; *Idem*. Philosophie iranienne et philosophie compare. P.: Buchet; Chastel, 1979.

² Хайдеггер трактует Ereignis как *Er-Eignis*, т. е. как «особствление», как «перевод не-собственного в собственное».

³ Corbin H. En Islam iranien: aspects spirituels et philosophiques. Vol. IV. P. 54—122.

формации лишь акциденциями субстанций; субстанции неизменны, а все изменения аффектируют лишь их вторичные проявления. Мулла Садра радикально переворачивает эту картину: с его точки зрения, единственное истинное изменение — это трансформация самой субстанции. Но это изменение, эта трансформация — вертикальна; она представляет собой *онтологический процесс*. Мулла Садра видел этот онтологический процесс как собирающее интегрирующее движение многого, рассеянного в различных стихиях, существах, камнях, растениях, животных через человека (занимающего центральную позицию в онтологии) к Небу и Богу, и выше. Мулла Садра считает, что человек состоит из всех других нечеловеческих существ, которые в нем достигают решающей позиции. Они все собрались через колоссальные усилия в человеческую сущность, преодолев ограничения своих собственных субстанций. Мириады существ, поднятые вихрем движения к Небу, собрались с силами и, преодолевая самих себя, трансформируя свою природу из фрагментов, проявились в образе высшей телесной сущности — в человеке. Так ими была взята критически важная высота, с которой можно осуществить второй, решающий этап восхождения — полет на Небо. Это надо понимать не как разновидность теории эволюции, в материально-диахроническом смысле, но как синхронно-структурный процесс: эти живые существа присутствуют в человеке здесь и сейчас, составляя низшие материальные и психические уровни его присутствия. Все твари ползут от невыносимого множества к ускользающему от них единству, так как им больно быть только атомами, индивидуумами, фрагментами, отдельными частицами; чистое множество, *πολλά*, количество, материя травмирует их, и они бегут от нее. Множественность они воспринимают как муку, от которой пытаются избавиться. И вот наконец-то все они вместе (тучи, реки, горы, камни, деревья, животные и т. д.) взмывают в жизненном порыве вплоть до человека и в нем достигают своего пика, как попавшая в цель стрела, пушенная из глубины минеральных бездн. Преодолевая самих себя, эти существа не просто меняют свои внешние качества, но трансформируют свою суть, составлявшую их идентичность. А что, по мнению Муллы Садра, должен сделать человек? Он должен немедленно двинуться дальше, вверх, в Небо, *in Excelsis*, как пушенная из глубин стрела, за мощью которой стоит вся энергия этих существ, стремящихся к духу, к мысли, философии; человек обязан взлететь в Небо, желательно, в самую высокую и последнюю его точку, где Небо касается того, что над ним. Человек и есть этот полет, это движение. Он не сущность — он онтологический процесс; человек — это восхождение на Небо, восхищение. Он, как и предшествующие ему онтологически твари и стихии, есть стремление к ускользающему единству, и в поиске его он призван иглой пронизать мир по вертикали снизу вверх. Каждая точка, каждый фрагмент этого мира хочет собраться в человека, чтобы он собрался дальше, чтобы он собрался в Бога, в дух, чтобы он конституировал вертикальную ось и аутентично экзистировал.

Согласно Хайдеггеру, это представление о финальной трансформации субстанции и есть *Ereignis*. *Ereignis* — это когда *Dasein* существует подлинно, аутентично (*eigene*).

Хайдеггер трактует *Ereignis* необычно, потому что с этимологической точки зрения это слово происходит от старонемецкого «*Er-augen*», образованного от

Auge — «глаз». Но Хайдеггер предлагает понимать его как Ereignis, от слова *eigene* — «подлинный, аутентичный, собственный, неотчужденный», и противопоставляет *uneigene* (несобственному, неаутентичному). Для того чтобы понять, как происходит возвращение несобственного в аутентичное, надо понять, что такое несобственное. Для этого надо вспомнить фрагменты «Sein und Zeit»¹, где *неаутентичное существование* описано как рассеянное в вечном возвращении одного и того же; в нем человек постоянно повторяет то, что сам не понимает, заменяя памятью понимание. Экзистирруя неаутентично, Dasein создает иллюзию онтологической идентичности множества (πολλά) и постоянно рассыпает свое единство, рассеиваясь в этой множественности. Неаутентичное — это также полная подчиненность безличной фигуре das Man.

А что такое Ereignis? Ereignis — это изменение режима, абсолютная молния, вспышка, которая бьет по человеческому существу и заставляет открыть Dasein к уникальной возможности быть по-другому — аутентично, подлинно, собственно быть. Ereignis означает открытие Dasein в сути своей конечности, в своей обращенности к смерти, к небытию, к ничто; смерть, ничто, небытие как постоянно ускользающая граница экзистирования становятся главным ориентиром существования. Это бытие-к-смерти.

Eignis — это мгновенное осознание того, *как* есть все, что есть на самом деле. Это экзистирование в соответствии с тем, *как* есть все, что есть на самом деле, и разрушение иллюзии, которая отчуждает то, как оно есть, помещая нас в концентрационную Вселенную из душ, тел индивидуумов и разного рода *универсалистски* поданных множественных конструкций. Универсализм как представление о том, что все множество вещей интегрировано в обобщающую онтологическую схему, есть одна из форм узурпации, наряду с невыносимым восприятием множества как чистого множества, составляющего невозможный и ужасающий опыт материи. И универсализм и хаотизм частного отражают формы неаутентичного экзистирования. В этом режиме Ereignis невозможен. Он предполагает совершенно противоположное: открытое, не зафиксированное ни в чем существование перед лицом бездны, в окрестностях бездны, со вкусом бездны. У Якова Беме говорится, что ангелы питаются ужасом, но они не поглощают его внутрь, он остается на их ледяных губах.

Экзистирование в режиме Ereignis, будучи ориентированным на ничто и смерть, может быть (в неоплатонической оптике) описано как экзистирование в сторону апофатического Единого, *ἐν*. Такое обращение в сторону Единого конституирует самим своим фактом особый топос, особое место, да, «там», «вот», «здесь», которое изымается из стихии вечного возвращения эссенции и помещается в совершенно новую экзистенциальную, фундаменталь-онтологическую геометрию. Если интерпретировать переключение от неаутентичного экзистирования Dasein'а к аутентичному в терминах «открытого платонизма», можно сказать, что в тот момент, когда мы сумеем осознать, что вместо *ἐν* καὶ πολλά и πολλά καὶ *ἐν* в истине бытия мы имеем дело с πολλά *ἐν*, т. е. с тем же самым *ἐν* πολλά, только прочитанным наоборот, без какого-либо *союза* между ними, — в этот момент πολλά *ἐν*

¹ Heidegger M. Sein und Zeit (1927). Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.

и ἐν πολλὰ станут одним и тем же («путь вверх и вниз одно и то же» Гераклита). Не дух, душа и тело, а одно-единственное, и одновременно: одно-единственное и многое, включающее в себя светового человека, ангела и Бога.

Теперь мы можем двинуться дальше и вспомнить, что Хайдеггер говорил о таком понятии, как *Wer Dasein?* *Kmo Dasein*'а. Когда *Dasein* основан, он может задаться вопросом и *кто* (обоснован)?

Здесь есть два ответа, точно так же, как есть два режима — аутентичное и неаутентичное экзистирование *Dasein*'а.

Первый ответ неаутентичного экзистирования: *Wer Dasein*'а — это *das Man*, отвлеченная и обезличенная форма поведения в строгом соответствии с нерефлектируемыми и жесткими установками, заменяющими своей наглядностью неуловимое, прозрачное и всегда стоящее под вопросом собственное «я». Это форма отчужденного рассеивания *Dasein*'а в системе клише, стереотипов, паттернов. *Das Man* — это всегда тот, кто находится на дальней периферии самого себя, «темный двойник» нашего «я», психосоциальная маска, *Dasein*, изгнанный прочь от самого себя, помещенный в «колодец западного изгнания» (Сохраварди).

Есть другой ответ на вопрос «*Wer Dasein*'а?» — это *Selbst*, т. е. «я сам»; сам *Dasein* и есть свой собственный «кто». Но это открывается лишь в аутентичном экзистировании, во вспышке *Ereignis*'а. Так отвечает на этот вопрос о *Wer Dasein*'а Хайдеггер в «*Sein und Zeit*»¹, а в своем втором фундаментальном труде «*Beiträge zur Philosophie*»², с подзаголовком «*Vom Ereignis*» («О Событии»), он говорит еще об одной фигуре — о *Последнем Боге* (*der letzte Gott*).

Последний Бог является, открывает себя, «проходит мимо» (по Хайдеггеру) только тогда, когда есть аутентично экзистирующий «*Kmo Dasein*'а» или «*Kmo* аутентично экзистирующего *Dasein*'а». Поэтому Последний Бог — это тот, *кто* открывает себя в *Ereignis* как ответ на него, как его кульминация.

Последний Бог и его явление и есть та цель переворачивания мировых пропорций, на которой была сосредоточена миссия самого Мартина Хайдеггера. Хайдеггер и его философия могут быть прочитаны теологически³. Мы можем рассмотреть Хайдеггера как того, кто *подготавливал приход* Последнего Бога, кто жил в предвкушении *Ereignis*, ожидая и способствуя тому, чтобы концентрационная Вселенная, основанная на принципах неснимаемых тождеств и оппозиций, была взорвана, а *Dasein* смог бы вырваться из режима отчужденного неаутентичного экзистирования, открывая свой подлинный *Selbst* в самом себе.

Последний Бог вполне может быть осмыслен и теологически. Поскольку Хайдеггер обычно причисляется к философам атеистического направления (он не

¹ Heidegger M. *Sein und Zeit*.

² Heidegger M. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003.

³ К этому подходит в своих работах его последователь и секретарь Фридрих-Вильгельм фон Херрманн. *Herrmann F.-W. von. Wege ins Ereignis. Zu Heideggers «Beiträgen zur Philosophie»*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994; *Idem. Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992; *Idem. Weg und Methode. Zur hermeneutischen Phänomenologie des seinsgeschichtlichen Denkens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990.

признавал Бога-творца), то напрямую это сделать не удастся¹. Но возможно *гностическое* прочтение Хайдеггера: он не признавал креационистского Бога-демиурга, абстрактного Бога Августина, схоластов или Дунса Ского (которым занимался в юности²), но он признавал Божественность, Божественное измерение, сокрушался по поводу «бегства богов» и не просто признавал, но ждал, воспевал и признавал Последнего Бога.

Здесь мы должны сделать шаг в сторону и подумать, как получилось, что мы не только можем связать Хайдеггера с неоплатонизмом (в его открытой версии), но он открывается нам еще и как эсхатологический мессиански ориентированный теолог. Конечно, можно вспомнить о том, как Хайдеггер использовал замечательный термин «эсхатология бытия»³, но это ли он имел в виду? Если внимательно прочесть «Beiträge zur Philosophie»⁴ и основательно продумать эту книгу, то мы увидим, что Ereignis'у есть очень много теологических параллелей. Но они оставляют то, что можно назвать «фундаменталь-онтологией» или ее набросками как особую конструкцию Мартина Хайдеггера. Последний Бог, чье пришествие ожидал Хайдеггер, исходя из того, что мы могли извлечь из его собственной философской топики (а теперь и исходя из того, что мы знаем о топике «открытого платонизма»), не может быть автономной фигурой, приходящей «откуда-то оттуда». Этот Бог не может быть принципиально и радикально иным, нежели человек (как одно сущее отличается от другого сущего, пусть низшего). Если бы он был таковым, Богом, равным только самому себе, *только* Богом, а человек был бы только человеком, тоже равным лишь самому себе, *только* человеком, то он непременно умер бы, и он умер. Такой умерший Бог уже никогда и никуда не придет. Ждать его бесполезно. Он всецело принадлежит прошлому, как воспоминание.

Последний Бог приходит изнутри; Он приходит *в* нас, Он проходит (сквозь) нас, но Он приходит *не* к нам. Он идет *мимо* и лишь едва заметно кивает (Wink). Он обнаруживает себя как *не-другое*, нежели мы, и как *другое*, нежели мы. Он обнаруживает себя как ответ на Ereignis, на переключение режима экзистирования

¹ Надо заметить, что ученик и секретарь Хайдеггера Фридрих-Вильгельм фон Херрманн, не отрицая, естественно, отличия Хайдеггера от христианской традиции, считает возможным построение экзистенциальной версии христианской теологии, к чему он сам и склоняется, будучи убежденным христианином.

² Heidegger M. Die Kategorien — und Bedeutungslehre des Duns Scotus. Tübingen: Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1916.

³ В эссе о «Высказывании Анаксимандра» (Der Spruch des Anaximander) Хайдеггер говорит об эсхатологии бытия так: «Das Sein selbst als geschickliches ist in sich eschatologisch» («Бытие само, будучи историческим, эсхатологично само по себе») и в следующем энигматическом пассаже: «Denken wir aus der Eschatologie des Seins, dann müssen wir eines Tages das Einstige der Frühe im Einstige des Kommenden erwarten und heute lernen, das Einstige von da her zu bedenken» («Если мы мыслим, отталкиваясь от эсхатологии бытия, мы должны однажды ожидать сбывшееся в прошлом (являющимся) как сбывшееся в будущем и уже сегодня, в настоящем, учиться мыслить сбывшееся именно в такой перспективе»). Речь идет о том, что изначальное (вечное) обнаруживает себя в финальном; так бытие, развертываясь как история бытия, как судьба, обнаруживает свою сущность (Wesen) в момент конца (жатва, λόγος). Heidegger M. Holzwege. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003. S. 327.

⁴ Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis).

Dasein'a и на схватывания нашего наличия как *πολλὰ ἐν*. Будучи заброшенными (Geworfenheit) и осмыслив эту заброшенность аутентично, мы, экзистирова к смерти, совершаем ответный бросок на..., в проект (Entwurf). Это Ereignis, событие. Но мы делаем это событие сбывшимся на свой страх и риск. Без него и помимо него. Если наш бросок на ту сторону удался, Он появится, пройдет. Помимо нас. Но на том же берегу, что и мы...

Как дожидаться Последнего Бога, чье пришествие, согласно Хайдеггеру, постоянно откладывается? В «Holzwege» Хайдеггер говорит приблизительно так: мы живем вплотную к Великой Полночи, но, может быть, *еще нет*, все еще нет, *noch nicht*; всегда это *все еще нет*, задержка, промедление². Так откуда это промедление? Какова его природа?³

Если бы это был кто-то другой, а не Последний Бог экзистенциальной эсхатологии М. Хайдеггера, то задержка того, кто должен был явиться, того, кто скрыт и ждет своего часа где-то там, вдали от нас, в другом месте, могла бы быть понятной и объяснимой — например, тем, что мы недостойны, или не пришли сроки, или пока нет большой необходимости... Но речь идет о том, что Последний Бог, согласно Хайдеггеру, не является строго другим, нежели мы, он является этим же самым, чем являемся мы (хотя и не тем же). И соответственно, причина задержки, причина «все еще не», должна корениться в нас самих — быть может, в нашем нежелании, неспособности и непонимании внутренней онто-исторической, фундаменталь-онтологической важности в обращении к аутентичному экзистированию, нашему упорному отказу признавать скудость скудных времен, нашему небрежению к нашему Selbst...

Другой Бог не придет (Он умер), придет тот самый Последний Бог, который не может исчезнуть, не может не прийти, ведь Он никуда не уходил. Но Он находится сейчас в таком (скрытом) отношении к нам, потому что мы *не хотим* Его видеть. И вот поэту Он *не хочет* видеть нас. Как говорил Анри Корбен о Пурпурном Ангеле, «всякий раз, когда мы думаем об Ангеле, это Ангел думает о нас». Мы не можем думать о Последнем Боге, если Последний Бог не думает о нас, мы

¹ По Корбену, исламские суфии больше всего боятся одного — «опоздать к самим себе», «непозволительно долго задержаться на пути к своему я». *Corbin H. En Islam iranien: aspects spirituels et philosophiques. Vol. IV.*

² «Долго тянется скудное время Вселенской Ночи. Вначале ему еще надо доползти до своей середины. В Полночи Вселенской Ночи оскудение времени наибольшее. Нишая эпоха даже не способна осознавать больше факта своей нищеты. Эта неспособность, когда предельно затемнена сама скудость скудости, и есть самая крайняя точка скудости времени. Скудость настолько затемняется, что выражается лишь через потребность скрыть саму себя от самой себя. Надо мыслить Вселенскую Ночь мира по ту сторону пессимизма и оптимизма; в ней сбывается судьба. Видимо, Вселенская Ночь приближается сейчас к точке Полночи. Возможно, время мира теперь станет только и исключительно скудным временем. А может быть, пока еще нет, еще не сейчас, всегда это «еще не сейчас», несмотря на неизмеримую нужду, на все страдания, вопреки немыслимой нищете, несмотря на полное отсутствие покоя и мира, несмотря на растущий хаос». *Heidegger M. Holzwege. S. 270–271.* См. также: *Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Философия Другого Начала. М.: Академический проект, 2010.*

³ Анализу этой задержки посвящено основательное эссе А. Бовдунова. См.: *Бовдунов А.Л. Больше не быть человеком. Эмиль Чоран и путь к Новой Метафизике // Традиция. ЦКИ. № 4. М., 2012. С. 6–79.*

не можем ждать Последнего Бога, если Последний Бог не ждет нас. А Он именно это и делает — Он ждет нас ровно так же, как мы его ждем (если только ждем). И он приходит в тот момент, когда приходим мы, *ни мгновением позже*. Здесь никакого промедления нет. Он приходит тогда, когда осуществляется наш приход, *приход человека* (к самому себе).

Приход Последнего Бога — это момент Entscheidung, решения. Когда (правильное) решение принято, происходит Ereignis. Как только мы решились на Ereignis, тогда Ereignis сбывается, тогда режим изменяется и Dasein обосновывается в аутентичном экзистировании.

Экзистирующий Бог

Можно подумать, что картина такой диалектической теологии обращает нас к своего рода пантеизму. Это совсем неверно. Давайте посмотрим на следующие гипотезы.

«Deus sive natura» — «Бог есть мир» (Спиноза). Бог, который есть мир, это дьявол. А Бог, который не есть мир (мы смотрим на классическую и жесткую креационистскую теологию), есть злой демиург, узурпатор. Истинный Бог — это Тот, Кто *не есть и есть* мир. Это невозможно в закрытой философии, закрытой теологии, но именно это утверждается полноценной апофатикой, мистическим богословием, полноценным неоплатонизмом, суфизмом Ибн Араби, шиитской мистикой, школой Ишрак и русской софиологией.

Если смотреть с точки зрения аутентичного Dasein, то истинный Бог (Тот, Кто и есть и не есть мир) всегда находится *между*. Это не эссенциальный, но экзистенциальный Бог, *экзистирующий Бог*. Апофатически Его нет, он над бытием и сущим. Но катафатически, эпифанически он сразу же есть экзистенция без эссенции, и никогда не равная самой себе эссенция, так как его эссенция растворяется в апофатике¹.

В терминах Анри Корбена, это Ангел; согласно Массимо Каччари², это *необходимый* Ангел. В привычных теологических категориях, интерпретируя фундаменталь-онтологию Хайдеггера, можно сформулировать эту идею так: нет ни Бога, ни дьявола, есть только ангелы, только те, кто *между* (но никогда не *сами по себе*). Ангел — это посланник, он всегда послан, но он же есть и послание. Он есть послание и он есть посланный. Вопрос: к *кому* и *кем*?

Размышления о фигуре Ангела и ее местонахождении в онтологии, космологии и гносеологии постепенно приведут нас к неожиданному выводу: мы не можем сказать ничего ни о том, кто послал Ангела, ни о том, к кому он был послан. Есть только чистый факт ангелического послания/посланничества. И Ангел есть в чистом виде «Благая Весть», Ευαγγέλιο, дословно «благо-ангельство», «благопосылание» — но не от одного к другому, а как автореферентный факт, который самим собой обосновывает и учреждает и фигуру Пославшего, и фигуру адресата. Ангел необходим (Angello necessario Каччари) для того, чтобы и Пославший и адресат не впали в иллюзию своего самотождества, своей эссенциальности, ошибочно заключив, что Пославший есть *только* Пославший, а адресат — *только* адресат.

¹ Jambet Ch. Acte d'Être. P.: Fayard, 2002.

² Cacciari M. L'angelo necessario. Milano: Adelphi, 1986.

Адресат и Пославший суть горизонты Ангела как послания, как процесса; они вторичны, т. е. не эссенциальны, а экзистенциальны, и экзистируют не сами по себе, а в силу факта Послания. Это не просто коммуникация, это причастие, *сопричастие*, *participatio*, *μέθεξις*. В самом деле, Бог как сам Бог апофатичен, он не сущий, но Сверх-сущий (*ὑπερὸντος ὑπερὸν*); в этом смысле его «нет». Но и человек (адресат), если бы он был только тем прахом, из которого он вышел и в который ему суждено вернуться, то и он — ничто, его нет, homo как чистый *humus*, пустая и стерильная сама в себе почва. Ангел — вот что делает Бога Богом, а человека человеком, обосновывая через их взаимосвязь их сопричастное ко-экзистирование.

Разделяя судьбу Логоса: трудное знание нигилизма

Мы подходим к возможности рассмотрения Хайдеггера как автора, который подготовил пути построения «новой теологии», теологии Ангела, теологии экзистенции, теологии Ereignis'a. К этой теологии и внутри этой теологии есть два пути: 1) чисто философский (фундаменталь-теологический) и 2) неоплатонический. Хайдеггер описывает только первый (философский) путь — почти приоритетно и эксклюзивно.

Так, Хайдеггер предлагает сделать фундаментальные глубинные усилия и проследовать за эксклюзивистским Логосом западной культуры от начала и до конца. От досократиков до Ницше. Пройти вместе с этим Логосом весь его драматический путь — от аполлонической вертикали платонического философствования до нигилистической ночи безумного Ницше с его волей к власти как последнего жеста западной метафизики, в агонии финала пытающейся скосить жалкие всходы *φύσις*, обескровленной техникой, трагическим, самоубийственным усилием угасающего Логоса... Но все это с тем, чтобы в последний момент спасти исчезнувший во Вселенской Ночи Логос через философию Другого Начала. Когда Хайдеггер говорит, что Ницше, стремившийся преодолеть западную метафизику, не преодолел ее и является выразителем этой метафизики в ее чистой форме, он в действительности не делает Ницше никакого комплимента. Он показывает, что Ницше — последний философ Логоса, что Логос исчерпывается на Ницше, но что дальше открываются совершенно иные горизонты. Но это значит (по Хайдеггеру), что Ницше не смог сделать шаг в Другое Начало. Он лишь торжественно и трагично завершил Первое.

Старый Логос мертв, демиург мертв. Максимум, что он смог создать, это современный, технически оснащенный мир, настолько омерзительный, что даже птицы над этой планетой кружат неохотно и скоро, видимо, покинут ее. Его природа была прекрасна, пока люди были философами. Став техниками, они изуродовали и себя, и окружающий их свет. Не предвидел ли это Творец? Не мог не предвидеть. Но Он позволил этому сбыться. В конце концов, люди убили Его. Как это возможно? Просто с самого начала Он был мертв.

«Старый» Логос, который демонстрирует свою порочную, первертную природу в современных технологиях, в социальных, политических, медийных формах, сам себя обнаруживает как абсолютное ничто — не творческое ничто апофатики, но пустое ложное ничто, симулякр. По Хайдеггеру, в онто-истории (*Seynsgeschichte*) это ничто Логоса зашло с другого конца, со стороны человека и его мышления, но было оно изначально, издавна. Зайдя через человека, оно скосило (*λέγειν*) мир,

создав вместо мира репрезентацию, а потом уже и чистую виртуальность компьютерных сетей, информационное общество, где информация, как знания, лишённые смысла, вытесняет последнюю способность к интерпретации, принуждая смыслы к эмиграции. Интерпретации больше нет, есть чистая информация, т. е. знания без смысла. И это последнее слово техники, технического развития, последний аккорд логической, аполлонической воли к власти. Полночь Великой Ночи. Настолько нищая нищета, что своего нищенства не замечает — она слишком нища для этого...

Что предлагает Хайдеггер? Хайдеггер предлагает прожить эту боль от начала до конца, чтобы полностью осознать, как глубоки корни современного нигилизма, чтобы взять на себя это *тяжелое знание нигилизма* (schwere Wissen des Nihilismus), чтобы проникнуть в его сущность (Wesen), чтобы увидеть его обратную сторону, чтобы выступить как адресат того послания, который Логос, в процессе самоуничтожения, перехода от полноты к нищете, от роскоши к ничтожеству современного мира, современного нигилизма, посылает нам как (непустое) знание, которое нам надлежит понять, осознать, проинтерпретировать. Хайдеггер помещает Ereignis именно в этой точке — в точке «западноевропейского человечества», центре этого «человечества», в Германии, где, с его точки зрения, не случайно в последний период «эсхатологии бытия» вспыхнула плеяда самых великих философов мировой истории, философов Конца, располагающихся строго с обратной стороны от философов Начала (досократиков) в отношении к основному массиву истории философии, где Логос родился, возрос, достиг высшей точки, а затем начал клониться к закату — и в стране вечера, Европе, Abendland, мистерия его конца состоялась. Этой мистерией и является немецкая классическая философия, преобразованная профетическим визионером Гельдерлином, Гомером последних времен — подобно тому, как Гомер предвосхитил первые времена классической Греции.

Логос первыми обнаружили греки-пресократики, а немцы обнаружили его конец. Если греки-пресократики — начало этого Логоса, его триумф, то немцы — это великие свидетели гибели богов: Беме, Шеллинг, Гегель, романтики, сам Ницше и, конечно, сам Хайдеггер, «принц философов», взявший на себя все бремя великой и трагической европейской мысли. Это бремя имеет две стороны: начало и конец, которые семантически близки и созвучны, которые *любят* друг друга. Гегель постарался не оставить без внимания ни одного высказывания Гераклита. Пресократики открывают свое значение в немецкой классической философии, когда, с точки зрения Хайдеггера, конец философского процесса вступает в резонанс с его началом. И сам Хайдеггер обращается к досократикам со столь большим вниманием и глубинным пониманием именно потому, что его интересует первый и последний моменты Логоса, его Полдень и Полночь. Сам он живет в той ситуации, когда тяжелое знание нигилизма предъявлено, но адресат столь призрачен, что грозит исчезнуть. Грандиозная картина последнего знания во всей своей полноте и со всеми деталями разворачивается перед нашими глазами, но у нас больше нет глаз, чтобы увидеть ее, нет ума, чтобы ее понять. Мы смотрим на нее и, как последние люди Ницше, «моргаем».

При этом большой отбор совершился. Те, кто не брал на себя риска философии, окончательно рухнули, но не в благородный и глубоко священный труд крестьян, доблесть воинов или жреческое делание иереев, но в машинный автоматизм обще-

ства потребления, превратившись в роботов, уверенных в собственной свободе, именно потому, что окончательно утратили о ней всякое представление. Самый рабский из рабов — тот, кто и не подозревает, что он раб.

Но, наверное, лишь в Европе, где Логос пал, возможна корректная интерпретация вести о его падении. И даже не во всей Европе, считает немецкий патриот Хайдеггер, а лишь в Германии. Германия должна завершить трагическую, прекрасную и уродливую одновременно историю эксклюзивного западного Логоса, поставить точку в философии Первого Начала. И если Германия расшифрует смысл послания — трагического нарратива о блеске и падении эксклюзивного аполлонического Логоса, — то Германия сможет стать центром явления новой зари. Юлиус Эвола¹ писал, что Запад вступил в Кали-югу, в темные времена первым, он первым прошел по пути деградации, значит, первым он может из этого процесса и выйти. Запад — это месторасположение «колодца западного изгнания» (Сухраварди), место отчуждения, место грусти и вечера бытия, *das Abendland*. Но именно *вечерняя страна* — Германия — и должна, согласно Хайдеггеру, завершить цикл старой философии и открыть Другое Начало философии, которая будет иметь дело с другим Логосом и которая будет основана на аутентичном экзистировании пробужденного *Dasein*'a.

Новая философия должна строиться как фундаменталь-онтология. Если же мы вернемся к сходству хайдеггеровской философии и «открытого платонизма», то это должно быть также триумфальным возвращением именно такого неоплатонизма, усиленного экзистенциальным подходом для того, чтобы впредь исключить саму возможность закрыть его топику эссенциализмом и вновь превратить живой и свежий инклюзивный Логос в его эксклюзивного черного двойника.

Новый Логос рождается в Ereignis. Ereignis есть решение поворота к аутентичному существованию через страшный опыт тяжелого знания нигилизма. Тяжелое знание нигилизма — это нечто понятное, в первую очередь именно западному человеку, а среди всех западных людей — особенно немцу. Хайдеггер считал, что сам он в 30-е годы XX века жил в том месте и в то время, куда сузилась, стянулась вся *Seynsgeschichte*², «история бытия», онтоистория, судьба бытия. В этой точке он видел отчаянные попытки Германии 1930-х годов противодействовать либерализму³ и марксизму — двум типам *Machenschaft*⁴, двум предельным формам финализации негативной истории Логоса как обостренным выражениям западноевропейской метафизики. В Америке и СССР Хайдеггер видел клещи наступления техники, *vorsätzliche Durchsätzung*, «наступающего проникновения» предельного отчуждения, где конструкты и симулякры подменяют собой бытие, превращая людей в автоматы и делая невозможным само экзистирование. Эти порожденные самим Западом в пределе его вырождения и на последнем этапе его нигилистической стадии силы

¹ *Evola J. Cavalcare la tigre*. Milano: Vanni Scheiwiller, 1971.

² *Heidegger M. Einführung in die Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.

³ Хайдеггер называет акцентирующую индивидуума и частную собственность либеральную идеологию «планетэр-идиотизмом».

⁴ *Heidegger M. Geschichte des Seyns* (1938/1940). Gesamtausgabe. Bd. 69. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998.

надвигались на Европу и Германию, где еще оставался малый оазис подлинной философии, представляющий собой последних адресатов гибнущего Логоса. И их целью перед ползущими с Востока и Запада гигантами было осуществить в страшном противостоянии некоторые метафизические действия, которые Хайдеггер видел как *Решение* и основанный на нем *Ereignis*. *Ereignis* — это то, что должно было, с его точки зрения, произойти в Германии, на основании дешифровки трудного знания нигилизма, как подготовка пространства, простора, самого «Да» *Dasein*'а для прихода Последнего Бога (*der letzte Gott*). Прихода не извне, а изнутри — изнутри германской души, как считал Хайдеггер, но поскольку душа, тело и дух в *Dasein*'е неразделимы, то следует выразить это так: *из глубины германского Dasein'a должен прийти der letzte Gott*. И он почти пришел... Или нет... Всегда это «все еще нет...» *Noch nicht*.

Многие знаки и многие иероисторические, как бы сказал А. Корбен, или онтоисторические символы и штрихи свидетельствовали о том, что интерпретация Хайдеггером мировой истории и истории бытия (*Seynsgeschichte*) в корне верна. И что Европа, мир стояли на пороге *Ereignis*. *Ereignis* был совсем рядом, он стучался в двери. Не только он, но и многие товарищи Хайдеггера по Консервативной Революции осознавали величие и значение исторического момента, в котором Германия оказалась в тот период. Германия как Европа, Европа как Запад, а Запад как человечество. Да, это был эксклюзивный Логос, но именно в этом случае и только в этом случае, на мой взгляд, эксклюзивность была полностью оправдана; ведь те, кто настаивают на *такой* эксклюзивности Логоса европейского человека, берут на себя не только его блага или чрезмерные претензии, не только его титанический *ὄψρις*, но также его боль, трагедию, скорбь, ужас. Рагнарек Логоса, гибель богов. Если эксклюзивный Логос берется вместе со своим необходимым и неизбежным нигилизмом, со своим ужасом, со своей бездной, которую он несет в себе, то такая претензия, мне кажется, может быть принята и оправдана. Но никакая иная. И Хайдеггер в этом отношении был абсолютно последовательным честным мыслителем. Он не хотел лучшего Логоса и сторонился Востока, понимая, что может не устоять перед его интеллектуальной роскошью. Будучи немцем и европейцем до самых своих глубин, он хотел разделить со своей Родиной — физической, культурной, духовной — ее судьбу, какой бы она ни была.

После определенных необратимых событий середины XX века стало понятно, что путь к новой теологии через философское осмысление европейского Логоса, путь к Другому Началу философии, обозначившийся в Германии XX века, прерван. Все застыло. Произошел фатальный разрыв. Синкопа истории философии.

Если и есть Запад, заслуживающий уважения, восхищения, внимания, то это Запад Мартина Хайдеггера. Другой Запад — это мусор. Единственный мыслитель современного Запада, единственное по-настоящему духовное дитя Запада — это Мартин Хайдеггер. Либо Запад принадлежит ему, либо (без него) Запада просто не существует. Поэтому не будем забегать вперед и провозглашать, что состоявшийся конец Запада — это синкопа. Да, решение западным *Dasein*'ом было принято. Это было решение существовать неаутентично, двигаясь дальше по монотонному процессу отчуждения и техники. *Gestell* победил. Построение фундаменталь-теологии было снято с повестки дня. Навсегда, на время, надолго, ненадолго? Где вспыхнет новая хайдеггерианская теология? И вспыхнет ли вообще где-нибудь? Явно не там,

где мы видим сегодня попытки (не без некоторого остроумия) представить Хайдеггера создателем «мягкой теологии» (имеется в виду попытка Джона Капуто¹ деми-стифицировать Хайдеггера и приписать ему «soft-theology»²). Речь идет о чем-то совершенно другом, признаков чего на Западе мы пока не видим. Но, может быть, мы плохо смотрим, может быть, мы неверно понимаем то, что там происходит, или, может быть, там действительно ничего не происходит...

Именно на путях разделения судьбы Логоса и преодоления европейского нигилизма Хайдеггеру открылись горизонты того, что можно назвать фундаменталь-теологией. Этим Хайдеггер занимался преимущественно в работах второй половины своего творчества. Но в чем-то эта вторая половина представляет для нас не меньший, если не больший интерес, чем первая. Можно рассматривать это как завешание Хайдеггера. В структуре этого завешания можно выделить три главные (на наш взгляд) работы. Обобщение ранних мыслей в эпохальном прорывном бесподобном труде «*Sein und Zeit*»³ и финализация мыслей об онто-истории, т. е. собственно приближение вплотную к фундаментальной-онтологии в «*Beiträge zur Philosophie*»⁴. Между ними можно разместить еще одно беспрецедентно революционное произведение «*Die Grundbegriffe der Metaphysik*»⁵. Поздний период вытекает из «*Beiträge*». А исследование философии Начала (досократики, Платон, Аристотель) и Конца (Кант, Лейбниц, Гегель, Шеллинг, Ницше) составляет историко-философское обрамление всех программных текстов. Особую роль играет сборник наиболее значимых программных статей, собранных в «*Holzwege*»⁶.

Это основа. Появление по-настоящему адекватного философа на Западе возможно только на основании глубинного проникновения в эти тексты. В них — ключ к Западу. В них — приговор. В них же — ключ ко спасению.

Philosophia sacra

Теперь второй путь к Другому Началу. Сам Хайдеггер его игнорировал или вообще исключал. Это связано с открытым неоплатонизмом. Я вновь обращаюсь к началу — к Анри Корбену.

Анри Корбен — фундаментальный мыслитель Запада. Не такой, как Хайдеггер, но все же фундаментальный. Я думаю, что очень важно освободить его от исламизма. Он именно философ, а не востоковед и не исламовед, хотя его роль в истории религий огромна. Однако низводить его до этого уровня — значит игнорировать его фундаментальное философское измерение. Это обеднит не его, а нас.

Могут возразить, что Корбен всю жизнь писал преимущественно про ислам. Но это вообще не имеет никакого значения. Писал он не об исламе. Ислам он привлекал в качестве иллюстрации своих глубинных, фундаментальных, метафизических, эсхатологических интуиций. По сути дела, если мы внимательно по-

¹ *Caputo J. D. Demythologizing Heidegger*. Bloomington: Indiana University Press, 1993.

² *Caputo J. D. The Weakness of God: A Theology of the Event*. Bloomington: Indiana University Press, 2006.

³ *Heidegger M. Sein und Zeit*.

⁴ *Heidegger M. Beiträge zur Philosophie*.

⁵ *Heidegger M. Die Grundbegriffe der Metaphysik*.

⁶ *Heidegger M. Holzwege*.

смотрим, что ему нравилось в исламе, что его восхищало в исламских эзотерических доктринах, почему его интересовала философия Ишрака, суфизм или мистический шиизм, мы увидим, что на самом деле это не что иное, как *открытая топики платонизма*, увиденная им в исламской (преимущественно иранской) культуре, но на самом деле в эту культуру интегрированная из средиземноморской цивилизации. Аналогичную топику открытой метафизики, построенной по сходным философским лекалам, можно легко распознать и в индийской традиции (как в махаяно-буддийской, так и — особенно — в адвайта-ведантистской). Слушая курс Эмиля Брейе¹ о неоплатонизме «Упанишад», Корбен колебался между исламом и индуизмом, но в обоих случаях его интересовал неоплатонизм и параллельно — хайдеггерианская философия. После знакомства через Луи Массиньона с работами Сухраварди, «Платона Ирана», Корбен сделал выбор в пользу Ирана и исламской традиции. Но это было поиском интеллектуального арсенала для выражения собственных глубоко оригинальных неоплатонических идей и соответствующих им интеллектуальных и духовных опытов.

Итак, к восстановлению альтернативного — инклюзивного — Логоса ведет и второй путь — «открытого платонизма», гностико-мистико-герметического толкования «всего в каждом» («*le tout est dans le chaque*», по выражению Корбена²), топики Ангела и мира *между*. Хайдеггер вынес спектр этих тем из зоны своего философского внимания, но не отбросил их окончательно... Не признавая за ними философского статуса, он поместил эти сюжеты и приемы в сферу поэзии (шире — искусства). Хайдеггер любил поэзию всем сердцем. Он блестяще понимал и толковал поэзию. Область поэзии и искусства он относил к Священному (Heilige). Искусство было для него по преимуществу *ars sacra*.

Но то, что для Хайдеггера относилось к поэзии (Heilige), для Корбена и других неоплатоников было философией, *philosophia sacra*, священной философией, которая, в отличие от логической, эксклюзивной философии, является сакральной именно потому, что она не является эксклюзивной. *Инклюзивная* философия неоплатонизма имеет, однако, особенную судьбу. Она совершенно необязательно связана неразрывно с историей жесткого эксклюзивного Логоса, бесспорно преобладавшего в Европе, и не должна родиться в момент его финального падения. Первый (философский) путь, который предлагает Хайдеггер, есть путь героя, радикального разрыва, рыцаря-тамплиера, путь германского берсеркера, который движется в своем трагически проигранном начинании еще на шаг дальше после того момента, когда всем и ему самому становится кристально понятно, что все кончено и он проиграл все, что мог. Это тевтонское упрямство, это железная воля. Хайдеггер предлагает настаивать на своем, даже когда понятно, что мы зашли в тупик; все равно вперед, призывает он, еще *на шаг дальше*. Германская атака, агрессия сквозь последний тупик, к которому пришла западноевропейская цивилизация; последний бросок к осмыслению трудного знания нигилизма, который, по Хайдеггеру, может спасти мировую историю. И в этом он, конечно, германец. Но для того чтобы сделать этот путь совершенно чистым, беспримесным, по-

¹ Брейе Э. Философия Плотина. СПб.: Владимир Даль, 2012.

² Corbin H. En Islam iranien: aspects spirituels et philosophiques. V. IV. P. 113.

настоящему германским (строго — чем начали, тем и закончили, чтобы сошлись концы с концами), непрерывным и последовательным на протяжении двух с половиной тысячелетий лет европейской философии, Хайдеггер жертвует «открытым платонизмом», не замечает его, отбрасывает в сферу поэзии (которую любит), не признает философской природы этой традиции.

Но эта традиция *есть*. И она является в полном смысле именно *философской* традицией, и она ясно различима на всем протяжении западноевропейской культуры. В этом я продолжаю линию А. Корбена, только рассмотрев его мысль как чистую философию, как современное и наиболее адекватное условиям нашей эпохи издание неоплатонизма в самой его сути. Надо понять Корбена в основах его феноменологического метода, освободив от блестяще им понятой и истолкованной исламской философии. Корбен в XX веке является глашатаем второй (тайной) европейской философии.

Итак, если мы восстановим основные несущие конструкции второй мифогерметической, неоплатонической, открытой философии, основанной на глубинном и осмысленном проживании структуры гипотез «Парменида», с поправкой на экзистенциальное прочтение третьей и четвертой гипотез в ключе *Dasein*’а Хайдеггера, мы придем другой дорогой к нашей искомой новой теологии, к фундаменталь-теологии, к экзистенциальной теологии и к встрече с Последним Богом.

Мы можем увидеть западноевропейскую философию с другой горы, нежели та гора, на которой находился Мартин Хайдеггер. Сам он называл ее Поэзией. Но мы предлагаем опознать ее как философскую гору, но только эта вторая гора — неоплатоническая, герметическая, где методы и структуры Другого Начала, темного, не эксклюзивного, диалектического, *дионисийского Логоса*, к которому стремился Ницше и к которому тяготел Хайдеггер, проработаны, систематизированы и оформлены гением Платона, Плотина, Прокла, Дамаския и широкой западной философской традицией, средневековой, эпохи Возрождения, и даже периода Модерна, вплоть до неоплатонических влияний на Беме, Шеллинга и Гегеля.

Неоплатонический путь: метафора плюща

Согласно одному из толкований, под Последним Богом Хайдеггер, вслед за Гельдерлином, которого он безумно, бесконечно любил, имел в виду *Диониса*. Если мы рассмотрим второй политический пик — пик искусства, культуры, пик сакральности — как вторую философскую вершину, то мы можем наметить историю философии, альтернативную Хайдеггеру, начиная от досократиков и заканчивая Ницше, но стягивающуюся к определенной точке — к эсхатологическому моменту Диониса. Показательно, что Э. Кассирер, в свое время полемизировавший с Хайдеггером, обвинял его в том, что он своей манерой философствования разрушает строгость западноевропейского Логоса и реабилитирует миф. Для строгого кантианца Кассирера Хайдеггер выглядел как философ сакрального. Хайдеггер, со своей стороны, возмущался этим, отвечая приблизительно так: «Что вы, я именно философ в строгом смысле слова. Чисто немецкий философ. При чем здесь миф? Миф — это другая гора. Это к Траклю, к Ван Гогу, к Рембо, к Рильке. Пожалуйста на вторую гору, а я — философ». На самом деле, Э. Кассирер, возможно, проницательно заметил очень важную вещь: в процессе философии Хайдеггер

так или иначе постоянно обращается к области сакрального, именно в ней черпает свое глубинное вдохновение и, настаивая на разделении горных вершин в своем личном опыте, постоянно проводит между ними аналогии и параллели. Более того, сама философия Другого Начала, как ее мыслит Хайдеггер, безусловно, объединяет в себе Логос и сакральность. Хотя об этом напрямую (насколько мне известно) Хайдеггер нигде не говорит, но можно предположить, что в эсхатологической перспективе, на горизонте эсхатологии бытия он допускал интеграцию двух вершин — философии и поэзии. И философия Другого Начала мыслилась как инклюзивная и в определенном смысле мифо-поэтическая, сакральная.

Таким образом, справляя тризну по Логосу, хороня Логос, возможно, Хайдеггер, действительно, восстанавливал и реабилитировал иной мифологический подход — не Логос, противостоящий мифосу, а Логос, союзный мифосу, Логос, не отрывающийся от мифоса, Логос, не порывающий с мифосом, Логос инклюзивный, сакральный, герметический, диалектический и неоплатонический. И если мы признаем эту вторую вершину философией, но только *другой* философией, философией «открытого платонизма», то начнем видеть следы такого отношения повсюду. Это наглядно представлено у Шеллинга, в творчестве которого философия и философия мифа в поздний период совершенно слились. Хайдеггер посвятил Шеллингу несколько работ¹, свидетельствующих о том, что он чрезвычайно глубоко проник в его философскую Вселенную (тем более что и Шеллинг, и Гегель были близкими друзьями того, кого Хайдеггер считал «поэтом поэтов» — Гельдерлина). Никто не станет отрицать, что Платон играет центральную роль именно в философии (первая гора), но начиная с особого прочтения «Парменида» неоплатониками, и особенно после Ямвлиха и Прокла, платонизм становится главной осью мистического мистериософского мышления, ядром сакральной философии (вторая гора). Многочисленные отголоски этого синтеза мы встречаем в истории религии и философии повсюду — в христианской мистике Ареопagitик и, шире, в обширной и изобильной традиции Православия, в средневековом герметизме, во Флорентийской академии (с ее теургией), в розенкрейцерском Просвещении (по выражению Ф. Йейтс²), вплоть до Гегеля и Бергсона. Эта сакральная философия, *philosophia sacra*, является именно философией, но обладает целым рядом признаков второй вершины и радикально отличается от тех основных моментов, которыми определяется магистральный эксклюзивный Логос западной цивилизации. Сакральная философия, в отличие от того, что считал сам Хайдеггер, не есть только то, что только еще предстоит установить, найти, вскрыть, обнаружить и основать. Она есть в полном смысле слова и имеет свою полноценную и документально зафиксированную историю, хотя и является параллельной.

Таким образом, через неоплатонизм, через А. Корбена, через открытую топик и сакральную философию мы можем найти другой путь к Последнему Богу, иные средства и иные способы проживания, осмысления и осуществления Ereignis'a.

¹ Heidegger M. Vom Wesen der Menschlichen Freiheit: Einleitung in die Philosophie. Gesamtausgabe 31. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994; *Idem*. Seminare: Hegel–Schelling. Gesamtausgabe 86. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2011.

² Йейтс Ф. Розенкрейцерское Просвещение. М.: Алетейя; Энигма, 1999.

В этом случае мы можем посмотреть на картину Начала и Конца философии несколько шире. Да, на Западе в целом все обстоит именно так, как разъяснил Хайдеггер. Да, именно на Западе накануне достижения Великой Полночи самим Хайдеггером была предпринята уникальная попытка начать философию Другого Начала и осуществить Ereignis; призывать внутри нас, в самом нашем экзистировании, в Dasein'e Последнего Бога, истинного Человека, Ангела, того, кто *между*. Но... несмотря на то, к чему всей мощью своего царственного философствования вел сам Хайдеггер, Другого Начала не произошло. Скажем осторожно: *пока* не произошло, но свершилось нечто обратное, чудовищное и непоправимое — полная победа Machenschaft'a, выбор в пользу техники, в пользу Gestell, в пользу das Man, а с конца XX века — глобальный триумф либерального «планетэр-идиотизма». Но тем не менее совершенно нераскрытая, но бесконечно притягательная философия Мартина Хайдеггера висит над нами гигантской, ослепительной звездой. Непонятой, нерасшифрованной, но от этого только еще более вдохновляющей. Мартин Хайдеггер против современного мира — в его totalidadи. На стороне мира — миллиарды, на стороне звезды — единицы (die Einzelne). При этом нет сомнений: *такие* миллиарды непременно падут, «яко исчезает дым, да исчезнут», взорвавшись от своей нищеты, которую даже не замечают; а *такие* единицы «наследят землю», так как сделали нищету скудного времени, Великой Полночи, своей осознанной и трагичной судьбой.

Но есть и второй путь к Ereignis'у. Он обнаружится в том случае, если мы пристально проследим за плюшевидным разворачиванием мифогерметической философии через тайные пути «параллельного Запада», неоплатонического, мистического, духовидческого, сакрального, визионерского — поэтического. Тогда мы увидим, что западный Логос с самого начала своей эпифании начинает растекаться по двум руслам, раздваиваться: одна траектория утверждает себя как эксклюзивная, магистральная, властно доминирующая, но при этом другая начинает мягко обволакивать западноевропейский и, шире, христианский мир в сфере религии, культуры, метафизики, образуя параллельную, мистическую, эзотерическую традицию везде, куда проникают тонкие, гибкие, дионисийские побег мышления, преодолевающего эссенциализм и онто-логику тождества.

Если мы пойдем по второй траектории в сторону предельной точки, устья, к моменту Конца, мы увидим, что Ereignis возможен не только так, как думал Хайдеггер, но и иным образом. Тогда мы не сможем не заметить его смутные следы и в русской религиозной философии, и в культуре Серебряного века¹, и в мистических традициях и герметических орденах других европейских или неевропейских народов. В этих новых контекстах то, о чем Хайдеггер думал, что он призывал, к чему клонил, имеет иные имена и иные символы, а сами процедуры инвокации Последнего Бога сконфигурированы иначе, будучи облаченными в мифологические, мистические, ритуальные, инициатические формы.

¹ Неслучайно А. Корбен так внимательно относился к русской софиологии, особенно к идеям отца С. Булгакова, тексты которого даже переводил с русского языка, к Н. Бердяеву, с которым дружил, и к В. Розанову, на которого неоднократно ссылается в чрезвычайно важной строго философской, метафизической книге «Лицо Бога, лицо человека». Corbin H. Face de Dieu, face de l'homme. P.: Entrelacs, 2008.

Можно описать это с помощью вегетативной метафоры. Представим себе картину дерева, увитого плющом. Дерево представляет собой монумент неподвижного, основательного, строго вертикального эксклюзивного Логоса. Но есть еще и *Логос плюща*, который может распространяться и вертикально, если он находит себе опору, и тогда устремляется вдоль ствола к Небу, и горизонтально, извиваясь по земле, двигаясь в любом направлении, свободно, независимо, инклюзивно. Логос плюща не вертикален (но и не невертикален), не горизонтален (но и не негоризонтален), в нем происходит *complectio oppositorum*. Обратив особое внимание на плющ, мы заметим, что он образует тонкую, не бросающуюся в глаза сеть. Приглядевшись, мы поймем, что весь мир покрыт гибкими ростками этой единой лозы другого Логоса, где зреют — медленно, тайно, под шум и грохот падающего Логоса Запада — тонкие *энергии ожидания*.

В этой связи особое значение приобретают последователи Хайдеггера вне западной цивилизации. Например, Ахмад Фарид в иранской философии, который отождествил Последнего Бога Хайдеггера с приходом Махди и откровением Последнего Имама, а последнюю эсхатологическую битву, в ожидании которой замер современный Иран, начиная с Иранской революции 1979 года, с хайдеггеровским Ereignis. Иероистория не заканчивается на Западе. Однажды я беседовал в Куме с иранским аятоллой Вилайти, который рассказал о «культуре ожидания» (*farhangi intizor*). Он говорил: «Мы, иранцы, живем культурой ожидания. Смысл бытия заключается в уповании на приход Махди, чьим войском являются истинно верующие. Мы ждем прихода Того, Кто сделает реальность справедливой, Кто исправит пути Господни и переведет онтологию из отчуждения в полноту. Мы ждем очень, очень долго. Мы вынесли бесчисленное множество страданий. Мы принесли жертвы. Но мы живы только Его приходом. И даже если мы умираем раньше, не удостоившись увидеть Его, факт нашего ожидания превращает нас в его армию, дает смысл нашей жизни и нашей смерти. Не видя Его, мы чувствуем Его присутствие. У нас можно отнять все. Но у нас нельзя отнять культуру ожидания». И незаметно в этом дискурсе он стал соскальзывать с теологического языка на философский, говоря о последних временах, когда режим неподлинного существования будет радикально изменен. Древнеиранский сценарий финальной битвы Ахурамазды с Ангроманью превращался незаметно в экзистенциальное противостояние армии, сражающейся на стороне Selbst, против темных полчищ, служащих *das Man*'у.

Русская культура ожидания

Ориентация на Последнего Бога может стать (примером тому служит современный революционный Иран) полноценным религиозно-политическим проектом. И в этой ориентации мы можем основываться как на философии Хайдеггера, так и следовать за ростками другого Логоса — неоплатонического, герметического, мессианского, влияние которого мы можем обнаружить как в западных, так и в незападных культурах. Если мы попытаемся *так* прочесть русскую софиологию, русскую религиозную философию, культуру Серебряного века, то многие события в нашей собственной истории будут выглядеть совсем иначе. В начале XX века русская религиозно-философская интеллектуальная элита жила ожида-

нием События, Ereignis'a. Это была культура интенсивного ожидания. Все ждали Революции, понимая под ней реализацию Третьего Завета (Д. Мережковский), эпифании Софии, т. е. сам русский Ereignis.

Революция пришла. Последствия ее были грандиозны и вместе с тем чудовищны. Однако далеко не все, подобно Д. Мережковскому, сразу же идентифицировали 1917 год как симулякр. Многие (А. Блок, Н. Клюев, А. Белый, В. Брюсов и т. д.) продолжали ждать и после 1917-го, полагая, что все только начинается. Если мы внимательно прочитаем «Чевенгур»¹ Андрея Платонова, то поймем, как интерпретировали русские мистики, эсхатологи и гностики саму Революцию и Советскую власть. Для некоторых Ereignis мыслился как действительно свершившийся и свершающийся. Лишь позднее и далеко не сразу, но постепенно все поняли, что все-таки это была подмена, подделка, ложное рождение, крах тайного ожидания... Это тяжелое знание окрасило советскую историю в тона отчаяния, которого не замечали лишь те, кто отдал свое существование в руки мертвым машинам, склонился перед титаническим могуществом Machenscgaft'a.

Но если мы покроем эту цезуру, этот разрыв в семь десятилетий, эту Империю бессмысленности и повторения одного и того же, эпоху советского das Man, вечного воспроизводства, может быть, увидим в нас самих, в нашей культуре, в нашей поэзии, в нашей философии следы великого ожидания, культуру ожидания, которая сделала нас русскими, теми, кто мы есть в самой последней глубине.

Чтобы сегодня обрести идентичность, вернуться в историю (в мировую и свою собственную), вновь стать русскими, утвердить нашу идентичность, принципиально важно понять, что наше «Я» располагается по обе стороны советского периода. Мы не только в постсоветской стране, но и в досоветской. Смысл постсоветского откроется, только если откроется смысл советского. Но смысл советского обнаружится, в свою очередь, лишь через понимание досоветского, предсоветского. Русская культура ожидания была расчленена XX веком на три части (досоветское, советское, постсоветское), каждая из которых недостаточна. Если мы народ, то мы народ ожидания. Ожидания Ereignis'a, Последнего Бога. Однако мы не сможем жить в этой культуре, т. е. полноценно экзистировать, основать русский Дазайн, если мы не вернем себе нашу онтоисторию, историю русского бытия. Поэтому для нас жизненно важно понять русскую религиозную философию и Серебряный век. Он даст нам ключ к трагической эпохе советизма, где тоже ждали (коммунизма), но — и это важно! — в какой-то момент перестали ждать, забыли, что ждем, разучились ждать и попытались зажить сегодняшним днем (что значит полностью умереть духовно). Постсоветское время канонизировало das Man. Освободив от общеобязательной идеологии извращенного ожидания, всех призвали откровенно и цинично ничего не ждать. Тем самым в конце XX века с нами решили покончить вообще. Русские без ожидания — мертвые русские или вообще не русские.

Поэтому, чтобы вернуть свою идентичность, нам необходима философия. Но философия, основанная на культуре ожидания, обращенная к Другому Началу, в сторону Ангела, в направлении Последнего Бога и его финальной эпифании.

¹ Платонов А. Чевенгур // Платонов А. Собр. соч.: В 5 т. Т. 2. М.: Информпечать, 1998.

Summary

The book of a contemporary Russian philosopher is an introduction to existential political philosophy of Martin Heidegger, emerging in the context of the eschatological dimensions of the theological creativity of the German philosopher. It exactly is in the sphere of Dasein in the Political space A. Dugin is searching for and outlines the main principles of the new Fourth Political Theory, in which he continues to deploy the "fundamental-ontology" of Heidegger into "fundamental-politology" or "existential politics", linking structures of political ideas, practices and intuitions with the core and the force lines of intrinsic existence.

Оглавление

Часть 1. Мартин Хайдеггер. Опыты экзистенциальной политики в контексте Четвертой Политической Теории

Глава 1. Четвертая Политическая Теория и Мартин Хайдеггер	5
Глава 2. Заметки о Differenz	10
Глава 3. Третий человек. Еще о субъекте Четвертой Политической Теории	17
Глава 4. Некоторые моменты экзистенциальной политики	27
Глава 5. Плюральная антропология (фундаменталь-онтологическая аналитика народов)	36
Глава 6. Dasein и структуры Смерти	56
Глава 7. О Dasein'-е-Правителе	91
Глава 8. Экзистенциальное Государство и Народ как время у Мартина Хайдеггера	146

Часть 2. Мартин Хайдеггер. Эсхатология бытия

Глава 1. Экзистенциальная «Подготовка» к Новому Началу	161
Глава 2. Удивление Аристотелем	165
Глава 3. Феноменологическая прелюдия к «Sein und Zeit»	199
Глава 4. Intenor	224
Глава 5. Накануне Dasein'a	237
Глава 6. Основы экзистенциальной теории логики и проблема Grund	248
Глава 7. Последний Бог (Мартин Хайдеггер и эсхатологический проект альтернативного Логоса)	267
Глава 8. Мартин Хайдеггер: Великая Германия и судьба Европы	305
Глава 9. Хайдеггер и неоплатонизм: Ereignis. Рождение нового Логоса	321
Summary	361

Научное издание

Дугин Александр Гельевич

Мартин Хайдеггер

Метаполитика. Эсхатология бытия

Корректор: Иванченко С.Ю.,
группа допечатной подготовки изданий:
Зеленцов П.О.,
Исакова Т.В.,
Коновалова Т.Ю.,
Крылов К.А.,
Пияева М.В.

Подписано в печать 27.05.2016. Формат 60 × 90/16.
Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 22,6. Тираж 700 экз. Заказ №

Издательство «Академический проект»
(общество с ограниченной ответственностью),
адрес: 111399, г. Москва, ул. Мартеновская, 3;
сертификат соответствия
№ РОСС RU. AE51. Н 16070 от 13.03.2012;
орган по сертификации РОСС RU.0001.11AE51
ООО «Профи-сертификат».

Отпечатано: Публичное акционерное общество
«Т8 Издательские Технологии»,
адрес: 109316, г. Москва, Волгоградский просп., 42, корп. 5,
телефон: +7 495 221 8980

**По вопросам приобретения книги
просим обращаться в издательство:**

телефоны: +7 495 305 3702, +7 495 305 6092,
факс: +7 495 305 6088,
e-mail: info@aproject.ru, zakaz@aproject.ru,
интернет-магазин: www.academ-pro.ru.



Книга современного русского философа является введением в экзистенциальную политическую философию Мартина Хайдеггера, рождающуюся в контексте теологических эсхатологических измерений творчества немецкого философа. Именно в экзистировании *Dasein* в пространстве Политического А. Дугин ищет и намечает основные принципы новой Четвертой Политической Теории, в которой он продолжает разворачивать «фундаменталь-онтологию» М. Хайдеггера в «фундаменталь-политологию» или «экзистенциальную политику», соединяя структуры политических идей, практик и интуиций с ядром и силовыми линиями глубинной экзистенции.

