



А.Г. ДУГИН

МАРТИН  
ХАЙДЕГГЕР. ПОСЛЕДНИЙ  
БОГ



А.Г. Дугин

# МАРТИН ХАЙДЕГГЕР. ПОСЛЕДНИЙ БОГ

«Академический проект»  
Москва, 2014

УДК 1/14  
ББК 87  
Д80

Печатается по решению кафедры социологии  
международных отношений социологического факультета  
МГУ им. М.В. Ломоносова.

Рецензенты:

*Ю.М. Солонин*, доктор философских наук;  
*В.И. Верещагин*, доктор философских наук.

Научная редакция:

*Н.В. Мелентьева*, кандидат философских наук.

Д 80 **Дугин А.Г.**  
Мартин Хайдеггер. Последний Бог. — М.: Академический проект,  
2014. — 846 с.

ISBN 978-5-8291-1636-1

Книга выдающегося современного русского философа представляет собой творческое введение в философию Мартина Хайдеггера с учетом того исторического и географического положения, где находится современный русский читатель, — и в отношении к западноевропейской культуре, и в контексте собственно русской истории (в ее философском измерении). Последовательно описаны общая структура философии Хайдеггера, соотнесение Хайдеггера с русской философской мыслью, политические импликации философии Хайдеггера (в духе Четвертой Политической Теории), теологические и эсхатологические измерения творчества Хайдеггера.

Для широкого круга интеллектуалов.

УДК 1/14  
ББК 87

ISBN 978-5-8291-1636-1

© Дугин А.Г., 2014;  
© оригинал-макет, оформление, «Академический проект», 2014.

# Оглавление

Мартин Хайдеггер и философия свободы . . . . .	19
часть 1. Мартин Хайдеггер. Философия другого Начала . . . . .	25
Раздел 1. Seyn und Sein . . . . .	27
Глава 1. Встреча с Хайдеггером: приглашение к путешествию . . . . .	27
Мышление и его авторитеты . . . . .	27
Хайдеггер: великий или величайший? . . . . .	28
М. Хайдеггер в СССР: дальняя полка спецхрана и напрасные тщания Бибикина . . . . .	29
Хайдеггер как самый западный из западных философов . . . . .	30
Хайдеггер и метаязык новой философии . . . . .	30
Молчание Хайдеггера. . . . .	31
Случайность удач . . . . .	34
Философ как идентичность . . . . .	34
Мыслить словами: индоевропейские зоны мышления . . . . .	36
Мыслить по-вечернему . . . . .	38
Глава 2. Бытие и сущее . . . . .	41
Различение («ontologische Differenz») . . . . .	41
Das Sein и das Seiende . . . . .	41
Сущее легко понять: основание мышления. . . . .	42
Бытие есть проблема: ведущий вопрос философии . . . . .	43
«Ведущий вопрос философии» был сформулирован некорректно . . . . .	45
Глава 3. Фундаменталь-онтология . . . . .	46
Сложность Bezug'a . . . . .	46
Онтика . . . . .	47
Онтология . . . . .	48
К фундаменталь-онтологии . . . . .	50
Глава 4. Das Seynsgeschichtliche . . . . .	53
Die Geschichte и Seyn . . . . .	53
Посыл и скачок . . . . .	53
Seynsgeschichte как соучастие в бытии (Seyn) . . . . .	54
Seyn ist Zeit. . . . .	55
Три пласта истории. . . . .	56

Sein в онтологическом срезе истории . . . . .	59
Язык и глагол «быть» в Seynsgeschichte . . . . .	61
Глава 5. Начало и конец западноевропейской философии . . . . .	65
Почему вечер? . . . . .	65
Великое Начало и «даймон» философов . . . . .	66
Φοσις и λογος. . . . .	68
Αληθεια в первом Начале . . . . .	70
Катастрофа платонизма (идея и представление). . . . .	72
Хайдеггер и христианство (платонизм для масс) . . . . .	75
Декарт: наука и метафизика Нового времени . . . . .	77
Vorsetzende Durchsetzung . . . . .	79
Опредмечивание вещей . . . . .	80
Гегель: порыв «Большой Логике» . . . . .	81
Ницше и Конец философии . . . . .	82
Глава 6. Seynsgeschichtliche антропология Хайдеггера. . . . .	84
Вина человека . . . . .	84
Техне (τεχνη) как западноевропейская судьба . . . . .	87
Свобода и воля . . . . .	88
Глава 7. Другое Начало (die andere Anfang) . . . . .	92
Предпосылки другого Начала. . . . .	92
Переход (übergang) . . . . .	94
Ereignis . . . . .	95
Последний Бог . . . . .	96
Человек в другом Начале (новый гуманизм) . . . . .	99
Глава 8. Seynsgeschichte и политические идеологии XX века . . . . .	101
Фундаменталь-онтологический метод и область его применения . . . . .	101
Американизм и планетэр-идиотизм либералов. . . . .	102
Метафизика коммунизма: Machenschaft. . . . .	104
Политическая идеология Третьего пути . . . . .	106
Глава 9. «Все еще не» . . . . .	111
Метафизика задержки . . . . .	111
Человек Начала . . . . .	112
Глава 10. Хайдеггер как великая вежа . . . . .	114
Раздел 2. DAS GEVIERT. . . . .	116
Глава 1. Введение в das Geviert. . . . .	116
Значение слова «das Geviert». . . . .	116

Четверица (Geviert) и Seyn-бытие .....	117
Состав Четверицы (Geviert'a) .....	119
Война в Четверице (Geviert'e) .....	120
Небо .....	121
Небо и мир .....	121
Земля .....	122
Ураногеомахия .....	123
Боги Начала .....	124
Люди Geviert'a .....	126
Войны богов и людей .....	127
«Мы думаем об остальных трех» .....	128
Зачеркнуть Sein .....	130
Люди и боги как соседи .....	131
Ось антропотомахии .....	132
Seyn-бытие как «между» .....	135
Geviert и Ereignis .....	135
Вещь (Ding) .....	136
Вещь и дары Geviert'a .....	137
Глава 2. Geviert как карта Начала и отступления от него .....	139
Пустыня растет .....	139
Идея застигает Небо .....	140
Земля обратилась в материю .....	140
Человек человеческий .....	141
Вытесненные боги .....	143
Судьба перекрестья .....	143
Geviert и схоластика .....	145
Geviert в метафизике Нового времени .....	148
Gestell как судьба .....	150
Индустриальная трансформация Четверицы .....	152
Симулякр .....	155
Глава 3. Geviert в другом Начале .....	159
Geviert и горизонт будущего .....	159
Geviert как цель (воля к решению) .....	160
Раздел 3. Dasein .....	163
Глава 1. Три этапа развертывания философии Мартина Хайдеггера .....	163
Глава 2. Dasein и история философии (от первого Начала к концу философии) .....	167
Dasein как озарение и как вывод из историко-философского анализа .....	167

Концептуальные предпосылки возникновения Dasein . . . . .	168
Историко-философские пролегомены к философии Хайдеггера. Досократики . . . . .	168
Платон . . . . .	169
Схоластика . . . . .	169
Онтологический треугольник . . . . .	170
Онтологические трансформации в философии Нового времени. Рациональная онтология субъекта у Декарта . . . . .	171
Эмпирическая онтология . . . . .	172
Монада Лейбница . . . . .	172
Онтологическое сомнение Канта . . . . .	173
Фихте и Гегель: преодоления кантианского пессимизма . . . . .	175
Нише — конец философии . . . . .	175
Гуссерль . . . . .	176
<b>Глава 3. Dasein и его экзистенциалы . . . . .</b>	<b>178</b>
Введение Dasein . . . . .	178
Da и Sein . . . . .	178
Вот-бытие . . . . .	179
La réalité humaine . . . . .	179
Опыт Dasein как явление языка и как взрыв . . . . .	180
От эссенции к экзистенции . . . . .	181
Три онтологических среза . . . . .	183
Dasein как бытие-между . . . . .	185
Экзистенциалы Dasein . . . . .	185
In-der-Welt-sein (бытие-в-мире) . . . . .	186
«Бытие-в» и «бытие-с» . . . . .	188
Забота (die Sorge) . . . . .	188
Заброшенность (Geworfenheit) . . . . .	189
Befindlichkeit (находимость) и страх . . . . .	190
Verstehen (понимание) . . . . .	191
Речь (Rede) . . . . .	192
Stimmung . . . . .	193
<b>Глава 4. Неаутентичный режим экзистирования Dasein'a . . . . .</b>	<b>195</b>
Аутентичность и неаутентичность Dasein'a . . . . .	195
Всепронизывающая повседневнось . . . . .	195
Распад (Verfallen) . . . . .	196
Болтовня (Gerede) . . . . .	197
Любопытство (Neugierigkeit) . . . . .	198
Двусмысленность (Zweideutlichkeit) . . . . .	199
Страх как бегство . . . . .	199
Фигура das Man . . . . .	200
Das Man как экзистенциал Dasein'a . . . . .	203



Глава 5. Аутентичный Dasein . . . . .	204
Аутентичный Dasein и бытие . . . . .	204
Бытие, которое «вот» и которое есть . . . . .	204
Пространственность как экзистенциал Dasein'a . . . . .	205
«Кто» аутентичного Dasein'a . . . . .	206
Бытие к смерти (Sein zum Tode) . . . . .	206
Совесть (Gewissen) . . . . .	207
Позитивность аналитики Dasein'a в обоих режимах . . . . .	208
Dasein и Sein . . . . .	209
Глава 6. Zeit-время и его горизонты . . . . .	212
Введение выражения «Zeit-время» . . . . .	212
Конечность Zeit-времени . . . . .	213
Три экстаза Zeit-времени . . . . .	213
Глава 7. Хайдеггер и ситуация философии . . . . .	216
Часть 2. Мартин Хайдеггер.	
Возможность русской философии . . . . .	219
Глава 1. Значение Хайдеггера и его истории философии	
для России . . . . .	221
Возможность русской философии . . . . .	221
Корреляция русской философии с западной	
момента разворачивания западноевропейской	
истории философии . . . . .	222
Хайдеггер как шанс для русской философии . . . . .	224
Средний Хайдеггер как важнейший элемент	
в реконструкции истории философии . . . . .	225
Философия вечера . . . . .	226
Хайдеггер, голограмма и герменевтический круг . . . . .	227
Три этапа философского творчества Хайдеггера . . . . .	231
Схема истории философии у Хайдеггера . . . . .	231
Логос и нигилизм . . . . .	232
Конец в рамках первого Начала . . . . .	233
Средневековье . . . . .	234
Новое время — Декарт . . . . .	234
Гегель и Ницше . . . . .	235
Другое Начало . . . . .	236
Кто Вы, Herr Heidegger? . . . . .	237
Entscheidung . . . . .	238
Решение и русская философия . . . . .	239
Феноменологическая деструкция . . . . .	239
Хайдеггер и вторая попытка русских	
вступить в философию . . . . .	240

Глава 2. Народ без философии. . . . .	242
Разбор завалов . . . . .	242
Философия и индоевропейский мир.	
Индийская философия . . . . .	242
Философия Ирана . . . . .	244
Философия в арабском мире и в Китае. . . . .	244
Славянская асимметрия . . . . .	245
Глава 3. Герменевтический эллипс и его структура . . . . .	248
Философы без философии . . . . .	248
«Русские фрагменты» . . . . .	248
Археомодерн и псевдоморфоз . . . . .	250
Смердяков как центральная фигура археомодерна (о «банной мокроте») . . . . .	252
Герменевтический эллипс . . . . .	254
Западнический фокус. . . . .	255
Схематизация герменевтического эллипса . . . . .	257
Структура полюса . . . . .	257
Фокус архаики. . . . .	259
Глава 4. Философы археомодерна . . . . .	261
Славянофилы и западники:	
обнаружение археомодерна . . . . .	261
Два русских мыслителя-археомодерниста . . . . .	262
Владимир Соловьев:	
маргинал европейского дискурса. . . . .	265
Образ Софии — болезнь и прозрение . . . . .	266
Всеединство как бегство от философии . . . . .	269
Николай Федоров и «отцы-мертвецы» . . . . .	271
«Серебряный век» и софиология . . . . .	273
Вожди русской софиологии —	
отцы С. Булгаков и П. Флоренский . . . . .	273
Булгаков и Флоренский: попытка мыслить по-русски . . . . .	276
София, исихазм, имясловие . . . . .	277
На пороге русского круга. . . . .	279
Русские вопросы . . . . .	280
Константин Леонтьев: византизм . . . . .	281
Данилевский: славянский историко-культурный тип . . . . .	284
Евразийцы и русское дело. . . . .	286
Петр Чаадаев: философия как русофобская практика . . . . .	289
«Туда, туда, на запад...» . . . . .	292
Умеренные западники . . . . .	293
Русский «Lebenswelt» Василия Розанова. . . . .	294
Дмитрий Мережковский: третий завет и две бездны . . . . .	297
Иван Ильин: русский патриотизм на прусский манер. . . . .	298

Глава 5. Как философствуют серпом и молотом. . . . .	300
Три особенности марксизма:	
европеизм, универсализм, революционность (критика) . . . . .	300
Русский марксизм как радикальное западничество . . . . .	302
Парадокс большевистской победы: произошло то, чего не должно было бы произойти. . . . .	304
Антизападническое западничество . . . . .	305
Троцкизм и национал-большевизм . . . . .	307
Сталин: археомодерн по-советски. . . . .	309
Советская философия как токсические отходы . . . . .	310
Глава 6. Свято место по-прежнему пусто. . . . .	312
Герменевтический эллипс в постсоветский период . . . . .	312
Археомодерн Владимира Путина. . . . .	313
Глава 7. Русское архэ . . . . .	316
Археомодерн и его истина. С «грязного» листа. . . . .	316
Юродство как интеллектуальная стратегия . . . . .	318
Архаика и ἀρχή. . . . .	319
Модерн как завершающий продукт развития западного начала. . . . .	320
Версии слияния двух различных культур . . . . .	321
Глава 8. Постижение Запада — преодоление Запада — освобождение от Запада. . . . .	323
Ничтожность полюса А для западного герменевтического круга . . . . .	323
«Тайная гармония» Запада . . . . .	324
Отречение в пользу Запада . . . . .	324
Философия и горизонты «неглупости». . . . .	326
Последовательность операций в строительстве русской философии . . . . .	328
Значение М. Хайдеггера для выхода из герменевтического эллипса . . . . .	329
Замкнутый цикл русского непонимания . . . . .	329
Поверить Хайдеггеру . . . . .	330
Альтернативы Хайдеггеру . . . . .	331
Основные моменты западной философии. . . . .	332
Ничто и катастрофа . . . . .	333
Обнаружение Dasein'a и его значение. . . . .	334
Глава 9. Феноменология русского Начала. . . . .	338
Пунктир русского герменевтического круга . . . . .	338
Проблема метода. . . . .	338
Обнаружение ядра (феноменология) . . . . .	339

Подобие Начала и русская феноменология . . . . .	340
Краткий обзор феноменологической философии Гуссерля . . . . .	341
«Жизненный мир», «структуры», «языковые игры» и «коллективное бессознательное» . . . . .	343
«Русское» как позитивный феномен . . . . .	345
Dasein Хайдеггера и феноменология . . . . .	346
<b>Глава 10. Русский дазайн и его экзистенциалы.</b> . . . . .	<b>349</b>
Dasein и проблема перевода . . . . .	349
Русский дазайн, русский народ и проблема локализации . . . . .	350
Русское бытие . . . . .	352
Бытие в славянской «языковой игре» . . . . .	353
Деривативы бытия . . . . .	354
Русское бытие слишком близкое (метафизика вкуса) . . . . .	355
Русское пребывание и проблема мира . . . . .	357
«Пребывание» и обратный характер экзистенциалов . . . . .	358
Русские не находятся . . . . .	359
Бытие-с как интеграция в целое . . . . .	360
Догадка о философском значении русского языка в другом Начале . . . . .	360
Русская речь . . . . .	361
Гипотеза об экзистенциалах «бывания» . . . . .	362
Убывание/прибывание . . . . .	363
От-бывание . . . . .	363
По-бывание/пере-бывание . . . . .	364
Добыча . . . . .	364
Избывание . . . . .	365
Сбывать . . . . .	365
Событие . . . . .	365
Обывание . . . . .	367
За-бытие . . . . .	368
«Бы» и след ничто . . . . .	369
Исчезновение связи . . . . .	371
Как смеется «есть» . . . . .	371
Экзистенциал Sorge и структура европейского Dasein'a . . . . .	373
Русская беззаботность . . . . .	375
Авось-бытие . . . . .	376
Оппозиция экзистенциалов . . . . .	377
Dasein и дазайн: пределы аналогии . . . . .	379
Фундаменталь-онтология границы . . . . .	381
Асимметрия различий . . . . .	382
Заброшенность и кувырок . . . . .	383
Проект и воля . . . . .	384
Экзистенциал Mit-Sein, гомология индивидуального в западном обществе . . . . .	385

Личность как ничто у русских . . . . .	387
Аутентичность/неаутентичность (das Man). . . . .	389
«Говорят»: отсутствие проблемы аутентичности в русском дазаине . . . . .	391
Глава 11. Экзистенциальная аналитика археомодерна . . . . .	393
Этапы выяснения европейско-русского экзистенциального дуализма . . . . .	393
Экзистенциальные истоки русофобии . . . . .	395
Экзистенциальная эмиграция в европейский Dasein . . . . .	396
Пожрать Запад . . . . .	397
Переосмысление покорности . . . . .	398
Дазаин взаимности . . . . .	398
Двойная онтология индивидуума . . . . .	399
Русский диагноз . . . . .	400
Мармеладов и путь нищеты . . . . .	401
Не есть ли отсутствие философии само по себе философия? . . . . .	402
Глава 12. Русская хора . . . . .	404
Raum и этимология . . . . .	404
Пространственное время . . . . .	404
Контраст (не противоречие) с пространственностью европейского Dasein'a . . . . .	405
Кто Вы, Хора? . . . . .	406
Dasein и al-nafs/Dasein эль-Бизри. . . . .	408
Начала в философии Платона. . . . .	409
Фрагмент о хоре . . . . .	410
Явление хоры . . . . .	418
Хора-Женщина . . . . .	420
Хора-Материя . . . . .	420
Хора-Пространство . . . . .	422
Хора-Сновидение . . . . .	423
Вера в хору и область философской тени . . . . .	425
Хора и европейский Dasein . . . . .	426
Русская хора . . . . .	427
Горизонты Ксенофана . . . . .	429
Страна бытия. Онтология нивы . . . . .	430
Введение хаоса . . . . .	431
Хаос пробивается сквозь философский разум . . . . .	433
Взгляд на хаос со стороны порядка . . . . .	434
Глядя из хаоса . . . . .	436
Пролегомены к философии хаоса. Нулевое Начало . . . . .	436
Диалектика включений . . . . .	437
Пограничный хаос. . . . .	438
Последний шаг вниз (телеология космогенеза). . . . .	438

Русская философия возможна только как философия хаоса .....	439
Глава 13. Четверица в структуре русского Начала .....	442
Схема Четверицы .....	442
Небо-Welt и Волотомон Волотомонович .....	443
Бытие Земли .....	444
Земля будущего и судьба Welt (мира?) .....	446
Русской Четверицы нет .....	448
Божественное и человеческое в русском взгляде .....	449
О месте Божественных .....	449
Этимология высшего из имен .....	450
Три взгляда на неведомого Бога .....	451
Имя человека .....	452
Пропавший человек .....	453
Проблематичность легких богов .....	454
Бог мыслит русских .....	454
Структуры интенциональности .....	455
Феноменология и интенсивный этап развития европейских наук .....	458
Философия как экзорцизм .....	458
Феноменология духов .....	460
Феноменологический анализ Зова и Дыма .....	462
Философские горизонты светлого Неба .....	463
Стрела человеческая .....	464
Русские как перевернутая структура интенциональности .....	465
Четверица русского Начала (теперь известна) .....	466
Другое Начало у Хайдеггера .....	467
Место русских в другом Начале .....	468
Суррогат Eг-Eignis'a в русской истории. Предчувствие .....	469
Eг-Eignis: взгляд Земли .....	470
Значение Eг-Eignis'a для возможной русской философии .....	472
Окинуть взглядом выводы .....	473
Два основания возможной русской философии .....	474
Достоверность существования именно философии хаоса .....	475
Пересечение русской философии и русской теологии .....	476
Глава 14. Русская теология и Православная вера .....	479
Греческая и русская линии в Православии .....	479
Влияние русского Начала на христианство и иррелевантность языческого фактора .....	480
Четыре множества возможных христианских смыслов .....	481
Греко-византийское западничество и первые признаки археомодерна .....	482
Бог как Слово .....	483

Топика европейской теологии . . . . .	484
Русский дазайн и Церковь . . . . .	486
Философия Пречистого Имени . . . . .	488
Антропоцентризм западной теологии . . . . .	488
Фундаментальный зазор между значением греко-римского и славянского религиозного текста . . . . .	490
Вселенский смысл христианства. Керигма . . . . .	491
Греко-латинское толкование христианства . . . . .	491
Русско-славянское толкование христианства . . . . .	492
Схема смысловых множеств . . . . .	493
Смещение трех множеств . . . . .	494
Методология деконструкции семантических множеств . . . . .	496
Открытая экклесиология . . . . .	497
Русское Начало в ранней церковной истории (до XVI века) . . . . .	498
Третий Рим . . . . .	499
Раннее западничество (грекофилия) . . . . .	500
Семантика раскола . . . . .	501
Невнятность оценки Московского периода в официальной истории РПЦ . . . . .	502
Западничество и славянофильство XIX века . . . . .	503
Богословие в советский период . . . . .	503
Структура русской церковной истории . . . . .	505
Русская святость . . . . .	505
<b>Глава 15. Русское Начало и темы русских философов</b>	
(пересмотр отношения) . . . . .	507
Врачи и пациенты . . . . .	507
Сквозь текст к русскому Началу . . . . .	508
Вновь к Соловьеву . . . . .	508
София: поиск денотата . . . . .	509
София в неоплатонизме . . . . .	510
София и русское Начало . . . . .	511
Русская София как другая София . . . . .	512
София и хаос (Тютчев и Блок) . . . . .	513
Коррекция социологии и русская философия . . . . .	515
Экзистенциальное толкование Всеединства . . . . .	516
О. Сергей Булгаков: проблематика Творения . . . . .	517
Монотеистический неоплатонизм и проблема «третьей природы» . . . . .	518
Шекина в каббале и разбитые вазы . . . . .	519
Суфизм и платонизм в исламе . . . . .	519
Проблематичность неоплатонизма в христианстве . . . . .	520
Опыт русскости . . . . .	521
Герметизм и русская София . . . . .	522
Прорывы и пределы софиологии . . . . .	523

Федоров и бессмертие в хоре . . . . .	523
Человеко-мир и оживающая техника . . . . .	524
Бастардный логос . . . . .	524
Общество деревни . . . . .	525
Всеобщее включение . . . . .	526
Славянофильская и евразийская броня русского дазайна . . . . .	527
Русские философы и горизонты их нового прочтения . . . . .	528
<b>Глава 16. Русское начало и Советская эпоха (наброски) . . . . .</b>	<b>530</b>
Русское и советское: тема не разработана . . . . .	530
Фазы советской истории . . . . .	531
Национал-большевизм . . . . .	531
Русская вера Николы Клюева . . . . .	532
Посол от медведя . . . . .	534
Красный рык . . . . .	537
Магический большевизм Андрея Платонова . . . . .	539
Русско-советский брак: осознание фатальной ошибки . . . . .	542
Сталинизм как философия . . . . .	544
Брак не расторгнут . . . . .	546
Умственное разложение . . . . .	547
Советский «жизненный мир» . . . . .	549
«Диалоги» с Западом в 60–70-е годы XX века . . . . .	550
Прорастающее русское . . . . .	551
Конец советской философии . . . . .	551
Постмодерн не может способствовать «модернизации». . . . .	554
Нулевой цикл . . . . .	556
<b>Глава 17. Явление русского Начала . . . . .</b>	<b>557</b>
Разметка философского поля . . . . .	557
Задание номер 1: демонтаж археомодерна . . . . .	557
Задание номер 2: корректное постижение Запада . . . . .	560
Задание номер 3: развертывание философии хаоса . . . . .	563
Явление русской философии. . . . .	564
<b>Часть 3. Мартин Хайдеггер. Опыты экзистенциальной политики в контексте Четвертой Политической Теории . . . . .</b>	<b>565</b>
<b>Глава 1. Четвертая Политическая Теория и Мартин Хайдеггер . . . . .</b>	<b>567</b>
<b>Глава 2. Заметки о Differenz . . . . .</b>	<b>572</b>
Differenz как метод . . . . .	572
Конституирующая негативность . . . . .	573
Дионис и витальный Differenz . . . . .	574
Politologische Differenz . . . . .	575



Глава 3. Третий человек. Еще о субъекте Четвертой Политической Теории . . . . .	579
Исследование субъекта Четвертой Политической Теории: человеческая реальность . . . . .	579
Вид и истинный человек . . . . .	580
Тео-терио-антропология . . . . .	582
Битва за Ангела/битва против Ангела . . . . .	585
Рабочие тетради: тезисы доклада . . . . .	587
Глава 4. Некоторые моменты экзистенциальной политики . . . . .	589
Dasein и Государство: политическая эсхатология . . . . .	589
Dasein и социальная стратификация . . . . .	590
Dasein и власть (воля к власти). . . . .	590
Бытие и политика . . . . .	591
Горизонты политической темпоральности . . . . .	591
Экзистенциальная пространственность и феноменология границ. . . . .	592
Князь и ничто . . . . .	592
Парламент, выбор и «бытие-к-смерти». . . . .	593
Гражданство и роль «стражей бытия» . . . . .	593
Референдум и интенциональность . . . . .	594
Аутентичное и неаутентичное в праве . . . . .	594
Экзистенциальная философия права . . . . .	595
Революция и бегство богов . . . . .	595
Урбанизация и дом бытия . . . . .	596
Правило смерти. . . . .	596
Глава 5. Плюральная антропология (фундаменталь-онтологическая аналитика народов) . . . . .	598
Ontologische Differenz. . . . .	598
Anthropologische Differenz . . . . .	601
Проблема множественности Dasein: экзистенциэль или экзистенциал . . . . .	604
Фундаменталь-антропология . . . . .	606
Проблема монотеизма у позднего Хайдеггера . . . . .	606
Политеизм Dasein . . . . .	608
Ἦθος ἀνθρώπων δαίμων . . . . .	609
Топография Ангелов. . . . .	610
Плюральная антропология и ее враги . . . . .	612
Куда летят Ангелы? . . . . .	613
Рабочие тетради: тезисы доклада . . . . .	615
Глава 6. Dasein и структуры Смерти . . . . .	618
«Быть» как «иметь». . . . .	618
Бытие воина и бытие землепашца . . . . .	623

Обнаружить Dasein . . . . .	625
Помыслить смерть . . . . .	629
Untergang и четыре угла человечества . . . . .	633
Подвергнуть деструкции классические типы метафизической антропологии . . . . .	637
Критика политического субъекта классических идеологий . . . . .	641
Рабочие тетради: тезисы доклада . . . . .	647
<b>Глава 7. О Dasein'е-Правителе . . . . .</b>	<b>653</b>
Экзистенциальная география: пробужденность культур . . . . .	653
Концепция κλῆρος . . . . .	655
Дух-хозяин и тюрко-монгольский (евразийский) феодализм . . . . .	657
География пробуждения у Сухраварди (Ишрак) . . . . .	659
Дуэнде (duende) Гарсиа Лорки . . . . .	662
Dog Лучиана Благи . . . . .	665
Уделы Богородицы и экзистенциальная география Святой Руси . . . . .	668
Онтополис: три среза Государства . . . . .	671
Летающий философ . . . . .	675
Построение экзистенциальной политики на основе философии Хайдеггера . . . . .	676
Воцарение Последнего Бога . . . . .	682
Государство сов . . . . .	684
Отступление о зверополитике . . . . .	686
Катодос (καθόδος) . . . . .	688
Экзистенциальная политика, Россия и то, что по ту сторону от нее . . . . .	692
Роль софиологии в русской философии . . . . .	695
Русский Dasein . . . . .	698
Dasein других стран . . . . .	699
Рабочие тетради: тезисы доклада . . . . .	701
<b>Часть 4. Мартин Хайдеггер. Эсхатология бытия . . . . .</b>	<b>709</b>
<b>Глава 1. Экзистенциальная «Подготовка» к Новому Началу . . . . .</b>	<b>711</b>
<b>Глава 2. Последний Бог (Мартин Хайдеггер и эсхатологический проект альтернативного Логоса). . . . .</b>	<b>715</b>
«Вклады в философию (о событии)»: вторая фундаментальная программная работа Мартина Хайдеггера . . . . .	715
Beiträge и их структура . . . . .	716
Предварительный обзор: проблематика Ereignis . . . . .	717
Отклик . . . . .	722
Подача . . . . .	725
Прыжок . . . . .	726
Основание (Gründung): Da-sein . . . . .	731

Основание (Gründung): бытие истины .....	736
Основание (Gründung): время-пространство .....	738
Грядущие .....	739
Последний Бог .....	742
Sein-бытие .....	747
Другой Логос Мартина Хайдеггера .....	748
Глава 3. Мартин Хайдеггер: Великая Германия и судьба Европы .....	754
Германия как синтез Запада .....	754
Германцы и цивилизация .....	755
Германия — территория Конца .....	756
Хайдеггер и титаны .....	759
Метафизика скуки .....	762
Хайдеггер: Аполлон и Кибела .....	765
Кибела и современный Запад .....	767
Хайдеггер и множественность Dasein'ов .....	773
Глава 4. Хайдеггер и неоплатонизм: Ereignis.	
Рождение нового Логоса .....	776
Хайдеггер и Корбен .....	776
Эксклюзивность Логоса и сакральное .....	778
Открытый платонизм и его гипотезы .....	781
Парадоксы Единого/парадоксы многого .....	784
Онтологическая и гносеологическая топика неоплатонизма .....	787
Получение закрытой топика из открытой: союз «и» (καί) .....	790
Dasein в неоплатонической топике .....	795
Изгнание союза «и» .....	797
Экзистирующий Бог .....	804
Разделяя судьбу Логоса: трудное знание нигилизма .....	805
Philosophia sacra .....	809
Неоплатонический путь: метафора плюща .....	811
Русская культура ожидания .....	814
Тезисы лекции .....	816
Библиография .....	821



# Мартин Хайдеггер и философия свободы

Книга «Мартин Хайдеггер. Последний Бог» состоит из четырех автономных частей, которые можно рассматривать как отдельные самостоятельные книги, посвященные различным аспектам философии великого немецкого мыслителя.

В первой части книги — «Мартин Хайдеггер. Философия другого Начала» — дается общее введение в учение этого величайшего философа всей мировой культуры. Несмотря на множество переводов и работ, посвященных Хайдеггеру, появившихся в последнее время, это введение остается важным в силу чрезвычайной сложности мысли Хайдеггера, даже отдаленное приближение к которой полно семантическими, терминологическими, концептуальными ловушками, тупиками и ложными тропами, что легко сбивает с пути всякого, кто заинтересовался его философией. Поэтому из множество дорог к Хайдеггеру в действительности приблизиться к сущности его мысли могут лишь очень редкие и исключительные умы; большинство же не только не проясняет ситуацию, но только еще более затемняет ее. Мы надеемся, что первая часть книги «Мартин Хайдеггер. Философия другого Начала» в силу предложенного в ней метода постижения Хайдеггера (начинающегося не с раннего периода — феноменологии и «*Sein und Zeit*», а со среднего периода, сопряженного с тематикой *Seynsgeschichte*, «онто-истории» или «судьбы бытия») станет именно той редкой и почти случайной тропинкой, ведущей тем не менее напрямую в «закрытый дворец Короля» (*Introitus apertus ad occlusum regis palatium*). Но как удостовериться, что это именно так? Суждение вынести непросто: первый способ — попробовать последовать этому пути как можно более точно, чтобы самому на уровне интеллектуального опыта решить, стал ли Хайдеггер более понятным и доступным; второй — прорваться к философии Хайдеггера каким-то иным путем, и уже из центра его мысли оценить предлагаемый нами маршрут. Любое другое суждение едва ли будет иметь какое-то серьезное значение. Наблюдая извне или пытаясь оценить Хайдеггера с позиций каких-то иных философских или идеологических платформ, понять глубины этого сложнейшего мыслителя вообще не представляется возможным, и мы заведомо можем приравнять подобные инициативы к белому шуму. Чтобы интерпретировать или оценивать Хайдеггера, его прежде надо понять. Но если мы на самом деле пойдем его, даже в отдельных аспектах его изобильной философии, мы уже станем другими и, скорее всего, выносить поверхностные и оценочные суждения не станем. Хайдеггер призывает нас в первую очередь задуматься. Задуматься по-настоящему. Задуматься о том, что такое задуматься; о том, кто задумывается или только еще задумал задуматься. А также где задуматься и когда задуматься. Все это намного более трудные вопросы, чем кажется на первый взгляд. Если же нам удастся задуматься, это будет уже необратимая победа. Хайдеггер не зовет нас к тому, чтобы стать его последователями: его последователи — все те, кто хотя бы отдаленно

подошли к постижению того, что значит думать. Но т. к. он сам есть тот, кто действительно думает и делает это именно так, как надо было бы всем остальным, то самое простое и логичное — постараться вжиться в его мышление, пойти по его герменевтическим траекториям и, освоившись в трудной сфере ответственного мышления, начать двигаться в нем самостоятельно.

Вторая часть книги — «Мартин Хайдеггер. Возможность русской философии» — продолжает путь к постижению Мартина Хайдеггера и его мысли, но на сей раз уточняя нашу собственную позицию — русского человека в России XXI века. Хайдеггер сам всячески подчеркивает: мышление строго исторично, а само бытие глубоко семантически сопряжено со временем. Кроме того, *Dasein*, «вот-бытие», по Хайдеггеру, экзистирует пространственно (*räumlich*) и народно (*völkisch*). Русские экзистируют через русское и в процессе разрывания русского пространства как творимого русскими мира. Поэтому невозможно понимать Хайдеггера без философского уточнения нашей собственной позиции. В центральное понятие философии Хайдеггера «*Da-sein*» входит слово «*Da*» — «вот», «здесь». Поэтому мыслящее (*Dasein*, *Menschsein*) всегда присутствует в определенном месте, которое и конституируется присутствием. Для нас это место — «русское место», «русское *Da*», «русское вот», в структуре которого запечатлена русская история как развертывание русской мысли, мышления русских о себе, мире, судьбе, первоначале, конце. Чтобы понять Хайдеггера, необходимо понять самих себя. Но в наших условиях, при острой нехватке систематических моделей полноценной русской философии, нам фатально недостает достоверных структур для корректного и стройного самосознания и самопознания. Главная проблема русской философии в том, что ее просто нет. Ее нет в том смысле, в каком она должна была бы быть, чтобы дать нам надежную систему исторического самосознания и возможности соответствующего ему органичного бытия. Следовательно, мы оказываемся в ситуации порочного круга: чтобы понять Хайдеггера, надо понять себя, но понять себя нам трудно, т. к. для этого у нас нет полноценной русской философской традиции.

Мы поставили своей задачей превратить этот порочный круг в герменевтический, в свободном концентрированном движении по которому решались бы одновременно две задачи: корректное постижение Хайдеггера и закладывание основ для конструирования полноценной русской философии или, по меньшей мере, обоснование ее возможности. Чтобы понять Хайдеггера, нам нужна русская философия; чтобы у нас была русская философия, нам необходим Хайдеггер. В этом состоит резюме работы, составляющее вторую часть данной книги.

Третья часть книги — «Мартин Хайдеггер. Опыт экзистенциальной политики в контексте Четвертой Политической Теории» — представляет собой опыт исследования политической философии Мартина Хайдеггера, имплицитно содержащейся в его цельном учении. Сам Хайдеггер уделил проблеме Политического всего несколько фраз и намеков. Но структура философии как таковой, являясь квинтэссенцией человеческого мышления, с необходимостью содержит в себе все прикладные области, даже если ничего или почти ничего не говорит о них прямо и развернуто. В этом разделе мы ставим перед собой как раз задачу эксплицировать то, что содержится у Хайдеггера имплицитно. Очевидно, что потенциальная фило-

софия политики Хайдеггера не укладывается ни в одну из классических политических теорий Нового времени, сводимых к трем идеологическим семействам (либерализм, коммунизм/социализм, национализм/фашизм). Хайдеггер жестко отвергал либерализм и коммунизм, но при этом подвергал критике и третью идеологию, пересечения с которой у него, тем не менее, нельзя отрицать. Но и отождествлять глубинную философию Хайдеггера с идеологией Третьего Пути совершенно некорректно: так, в книге «Логика как вопрос о сущности языка»<sup>1</sup> Хайдеггер демонстрирует несостоятельность апелляции к расе, массе, этническим множествам в поисках ответа на принципиальные вопросы философии. В курсе об «Истории бытия»<sup>2</sup> он еще более открыто указывает на несостоятельность национал-социализма в той мере, в какой тот противопоставляет двум идеологиям (либерализму и коммунизму), с которыми вступил в смертельную схватку, аналогичные по существу материальные, технологические и механицистские стратегии и критерии, обнажая тем самым собственную нигилистическую сущность и модернистскую природу (Модерн для Хайдеггера и есть синоним нигилизма). Поэтому Хайдеггер не укладывается ни в одну их трех классических политических идеологий Модерна, а его философия представляет собой выход за пределы классической философии не только Нового времени, но всего западноевропейского цикла от досократиков до Гегеля и Ницше. Хайдеггер говорит о «другом Начале» философии. Соответственно, можно говорить о «другом Начале» политической философии. Именно это мы и назвали «Четвертой Политической Теорией», более подробно обоснованной в отдельной работе<sup>3</sup>. Здесь же мы лишь предлагаем отдельные моменты этой Четвертой Политической Теории, берущей в качестве своего центра хайдеггеровское учение о Dasein.

Четвертая часть книги — «Мартин Хайдеггер. Эсхатология бытия» — посвящена эсхатологической миссии Хайдеггера в контексте истории западного Логоса, а также размышлениям о возможных параллелях между философией Хайдеггера и религиозной философией, особенно в контексте ее учения о Конце мира. У Хайдеггера в его философской эсхатологии речь идет о конце философии и о Событии (Ereignis), которым завершается история Логоса и в котором обнаруживает себя «другое Начало». Хайдеггер вводит фигуру «последнего Бога» как концентрированное воплощение эсхатологии бытия. Параллели философской эсхатологии Хайдеггера с религиозными учениями подводят нас к возможности построения экзистенциальной теологии, или фундаменталь-теологии, по аналогии с фундаменталь-онтологией, которую развешивал сам Хайдеггер.

В контексте эсхатологических тем, сопряженных с Ereignis и фигурой «последнего Бога», мы затрагиваем в заключении проблему соотношения философии Хайдеггера с неоплатонической мыслью, существенно отличающейся от того дуалистического закрытого платонизма, непримиримым врагом которого Хайдеггер вслед за Ницше всегда был. Но апофатический и диалектический, «хенологи-

<sup>1</sup> *Heidegger M. Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998. Курс летнего семестра 1934 года во Фрайбургском университете.

<sup>2</sup> *Heidegger M. Die Geschichte des Seyns.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998.

<sup>3</sup> *Дугин А.Г. Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию.* М.: Академический проект, 2014.

ческий» платонизм Плотина и Прокла, построенный на гипотезах «Парменида» Платона и на фрагменте 509 b шестой книги «Государства» (где речь идет о том, что Благо является *сверхсущим*), Хайдеггер, обычно чуткий к любым нюансам мысли, вообще никак не рассматривает и не комментирует. Мы пытались разобраться с этой чрезвычайно трудной темой, которая, однако, будучи тщательно исследованной, прольет свет на философию Хайдеггера — как раз в контексте его эсхатологических и теологических мотивов. Кроме того, сопоставление Хайдеггера и неоплатонизма чрезвычайно важно для той задачи, которую мы никогда не упускаем из виду — для обоснования возможности русской философии: ведь неоплатонические тенденции были определяющими на первом заходе построения этой философии — у В. Соловьева, П. Флоренского и С. Булгакова, и шире, они являются важнейшей линией православной традиции — от Александрийской школы, каппадокийцев, изначальной догматики вплоть до Ареопагитик, Максима Исповедника, Симеона Нового Богослова и исихазма св. Григория Паламы.

Все эти части состоят из текстов, написанных в разное время и в разных обстоятельствах, содержат распечатки лекций и семинаров и т. д. Мы включили в данное издание практически все, что касалось Мартина Хайдеггера, но заведомо отказались от того, чтобы придавать книге механическую и логическую последовательность и формальную стройность. Каждый текст, а подчас и подраздел, представляет собой отдельный герменевтический круг, в котором можно пребывать, двигаться, осваиваться, разбираться, сверять различные семантические узлы друг с другом, но можно перейти и дальше, к следующему кругу. Это также своего рода «лесные тропинки», между ними нет иерархий, и часть из них перетекает в другие, кто-то теряется или обрывается на полуслове-полумысли. Поэтому теоретически книгу можно читать в любом порядке — как с начала, так и с конца. Фрагменты могут пояснять, иногда даже опровергать друг друга, открывать разные стороны мысли. Мы не ставили целью рассмотреть Хайдеггера как систему, он сам категорически возражал бы против этого. Мы лишь пытались прикоснуться к ядру его философии, затем отходили от него так далеко, как это было возможно, но только чтобы не потерять его из виду, и вновь возвращались, и удалялись снова, но уже в другом направлении.

Эта книга является принципиально незаконченной. Она предполагает активное включение читателя в то, что он видит, а активность предполагает творчество. Истинное понимание всегда сотворчество. Если читатель начнет мыслить по одной из намеченных траекторий самостоятельно, он может что-то исправить в тексте, что-то выделить, что-то развить, что-то отвергнуть. Только так и надо читать: это не догма, не готовый продукт и тем более не заказ. Это приглашение к соучастию, это длящийся и незавершенный акт мышления о Мартине Хайдеггере и о русской философии, а также о множестве иных тем — как имеющих к Хайдеггеру прямое отношение, так и не имеющих. Дело в том, что в философии есть сказанное и несказанное. Несказанное не просто «устное учение», передаваемое их уст в уста. Это слишком упрощенное понимание. Любая формулировка фиксирует мысль и тем самым открывает ее и закрывает, рождает и убивает. Философия любого философа не тождественна полной совокупности его текстов. Философ думает и высказывает, пишет и сообщает не только то, что мы имеем перед собой как корпус



его творений, но и нечто еще, что лишь мерцает и угадывается за строчками, словами, формулами. Это несказанное, недосказанное, невысказанное не просто наш домысел или предварительные стадии философского творчества, это бытие живой мысли в ее естественном состоянии. Мысль в слове как в клетке, это уже не совсем та мысль, какой она парит на свободе, в просторе лазури. Поэтому к любому философскому тексту и особенно к тексту Мартина Хайдеггера надо относиться с предельной деликатностью: внутри вербальной формы спрятана, заключена, заточена пленница-мысль, и наша задача — не узурпировать, присвоить ее, а выпустить на свободу. Философия — это движения взгляда вслед взмывающей в небо, отпущенной на свободу птицы.

Философия есть война за освобождение смыслов. И мы задумали эту книгу как одну из военных операций в этой войне — в войне за русскую философию как открытую философию, как философию высшей экзистирующей свободы.



# Часть 1. Мартин Хайдеггер. Философия другого Начала



# Раздел 1. *Seyn und Sein*

## Глава 1. Встреча с Хайдеггером: приглашение к путешествию

### Мышление и его авторитеты

Мартин Хайдеггер — в высшей степени фундаментальный автор. Он принадлежит к тем фигурам в истории мысли, которые неизбежны. Многого можно опустить, рассмотреть факультативно, перелистать на досуге. Но есть нечто, что требует внимательного и тщательного изучения. Без такого изучения наши представления о мышлении, философии, истории культуры будут ущербны, неполны, фрагментарны, а значит, недостоверны.

Хайдеггер необходим любому, кто живет в сегодняшнем мире, в сегодняшней России и хоть как-то пытается обосновать факт своего *наличия, присутствия*. О присутствии, конечно, чаще всего говорить не приходится: ведь «при-сутствие» этимологически означает *«быть при сути»*, а кто сейчас *«при сути»*? Но, может быть, задуматься хотя бы о *наличии*? И тот, кто хоть как-то задается вопросом о своем наличии, мимо Хайдеггера пройти не может.

Невозможно мыслить и, в частности, мыслить о своем наличии, о себе, о мире, о жизни и смерти без опоры на ту или иную школу мысли. Если мы сами не ведаем, какая философская система лежит в основании нашего мышления, это не значит, что такой системы нет. Она есть обязательно: ведь наши мысли и представления откуда-то почерпнуты. Если внимательно отнестись к содержанию собственного сознания, провести его приблизительную инвентаризацию, можно заметить, что одно в нем от Платона, другое от Аристотеля, третье созвучно учению Декарта, четвертое диалектике Гегеля, какие-то мысли взяты из арсенала богословия, а какие-то — из марксизма, в чем-то заметно влияние Канта, а где-то блистает осколок ницшеанства. То обстоятельство, что философия доходит до нас не прямо, не непосредственно, а через сотни полуанонимных отголосков — в школе, семье, обществе, СМИ, образовании, бытовых разговорах и обрывочном потреблении культуры, — ничего не меняет.

Нам кажется, что думаем *мы сами*, но такая иллюзия возникает только от невежества или плохого образования. Стоит только начать работать над собой, как становится ясно, что мы постоянно *цитируем*, и чаще всего те источники, о существовании которых не догадываемся. Именно поэтому любой человек, пожелавший мыслить *честно*, начнет с определения авторитетов и референтных систем мысли в философии, науке, искусстве.

Мыслящий человек — это всегда немного философ. А философ всегда принадлежит какому-то направлению мысли: либо он следует за религиозной философией,

либо он кантианец, либо гегельянец, либо либерал, либо марксист, либо фрейдист, либо позитивист, либо ницшеанец, либо структуралист, либо сторонник «философии жизни», либо солипсист, либо экзистенциалист, либо материалист, либо дарвинист и т. д. В очень редких случаях философ способен осуществить интересный и оригинальный синтез разных направлений, а еще реже, с перерывами в столетия, появляются те мыслители, которые прокладывают новые пути и открывают остальному человечеству по-настоящему новые горизонты. Это великие люди, которые отмечают вехи мышления всего человечества, и оно помнит о них веками и чтит их.

Тот, кто понимает великих и занимает одну из возможных философских позиций, обеспечивает себе статус философа, полноценно мыслящего существа. И тут главное честность: надо в первую очередь *склониться* перед авторитетом (даже если и с «тайной мыслью» позже его опрокинуть) и помыслить себя и мир в сени великих идей и теорий. Те же, кто стремится к оригинальности сразу и любой ценой, надолго в философии не задерживаются — место таким на рынке.

### **Хайдеггер: великий или величайший?**

Среди великих мыслителей Хайдеггеру может быть отведено два места — в зависимости от того, как мы на него посмотрим, до какой степени его изучим и в какой мере ему поверим.

Как минимум, Хайдеггер является величайшим мыслителем современности, входящим в плеяду лучших мыслителей Европы от досократиков до наших дней. В этом смысле его называют «принцем» или «князем философов». Даже те, кого его философия оставляет равнодушным или кто с ней не согласен, признают его безусловное величие.

В качестве великого философа мировой истории Хайдеггер общепризнан. Никто всерьез это не оспаривает, но кто-то спокойно проходит мимо, опираясь на иные направления в философии, а кто-то остро реагирует на его послание, используя его термины («Dasein», «экзистенция», «Angst» и др.) и позволяя себе увлечься его мыслью.

Иное, особое, исключительное место в истории философии, которое может быть отведено Хайдеггеру, следует признать в том случае, если мы полностью доверимся Хайдеггеру, погрузимся в его мышление, сделаем его своим высшим авторитетом. Иными словами, Хайдеггер в пространстве хайдеггерианства будет существенно отличаться от Хайдеггера в усредненной и конвенциональной истории философии. В этом случае Хайдеггер откроется не просто как великий философ, наравне с другими великими, но как величайший из них, занимающий место *последнего пророка*, завершающего развертывание первого этапа философии (от Анаксимандра до Ницше) и служащего *переходом, мостом к новой философии*, которую он в своих работах лишь предвосхищает. В таком случае Хайдеггер открывается как *фигура эсхатологическая*, как финальный толкователь и изяснитель самых глубоких и загадочных тем мировой философии и создатель радикально *нового мышления*. В этом случае он может рассматриваться как фигура религиозного пантеона, как «посланник самого бытия», провозвестник и подготовитель величайшего *события*, в котором завершится старая история европейского мира и начнется новая, никогда доселе не бывшая.

Мне представляется, что для верного понимания Хайдеггера наиболее плодотворен второй подход (даже если когда-то, в отдаленном будущем, он будет пересмотрен). Он позволяет погрузиться в мышление Хайдеггера полно и совершенно, без поспешных попыток истолковать его через апелляции к иным авторитетам (и к их разрозненным следам в нашем сознании) и позволяя Хайдеггеру беспрепятственно сообщить нам то, что он предполагал сообщить. И лишь приняв это послание в основных чертах, поверив в его значение и его неизбежность, можно, если понадобится, занять в отношении него определенную дистанцию.

Вряд ли хайдеггерианцами надо становиться всем и навсегда, но этот мыслитель совершенно точно заслуживает того, чтобы посвятить ему значительное интеллектуальное время, достаточное для того, чтобы сказать, с легкой ноткой сомнения в голосе, «кажется, мне что-то в нем понятно». У кого-то это займет годы, у кого-то десятилетия. Кто-то поскользнется при первых шагах. Но этот опыт стоит того. Изучая Хайдеггера, мы изучаем философию в ее современном состоянии. Она именно такова, и противопоставить этому нечего.

Хайдеггер важен не только для профессиональных философов — для них он просто необходим: современный философ, не знающий Хайдеггера, выглядит смешно. Но он значим и для людей, претендующих на минимальную компетентность в вопросах культуры: для гуманитариев, политиков, художников, психологов, социологов — всех, кто по зову сердца или долгу службы имеет отношение к судьбе человека, человечества, общества и истории.

### **М. Хайдеггер в СССР: дальняя полка спецхрана и напрасные тщания Библихина**

Наследие Хайдеггера в русскоязычном контексте — явление глубоко специфическое. Во-первых, труды и идеи философа, его интеллектуальная и мировоззренческая позиция в советское время были отнесены в самые опасные и неприемлемые идеологические ячейки, помещены в самые далекие и закрытые разделы спецхрана и в конечном счете были вменены «яко небывшие». Интерес к Хайдеггеру рассматривался как гносеологическое преступление или совершенно пустое занятие. Даже критике идей Хайдеггера уделялось мало внимания. Таким образом, Хайдеггер, как и многие другие немарксистские философы, был для позднесоветской (не говоря уже о раннесоветской) философии *закрыт*. Его читали, переводили и обсуждали «из-под полы», что наложило отпечаток на качество этих прочтений, переводов и обсуждений.

Тем не менее группа советских философов, отбивших право заниматься критическим прочтением Хайдеггера, во главе с покойным В. В. Библихиным, зачинателем позднесоветской хайдеггерианской школы, все же сложилась, и из этого немногочисленного кружка вышло большинство существующих переводов, многие из которых были сделаны еще в советское время и имели хождение в самиздате.

Не ставя под сомнение искренность этих энтузиастов, следует заметить, что их переводческое творчество и степень проникновения в Хайдеггера оказались совершенно неудовлетворительными. Сложность идеологических условий, ограниченность доступа к источникам, специфичность философского образования, недостатки филологических знаний и, вообще, неадекватность позднесоветского

социального пространства простору хайдеггеровского мышления ответственны за то, что с интеллектуальным массивом, порожденным этим кругом, можно без сожаления попрощаться, если мы не хотим вечно биться с химерами исторической эпохи, столь ничтожной, что она в чем-то никак не может кончиться до сих пор.

Представляется, что Бибахин и его единомышленники на самом деле горячо увлеклись Хайдеггером, но кроме этой горячности в переводах и изложении Хайдеггера ничего нет. Читать их невозможно совершенно, т. к. эти тексты очень много сообщают о состояниях, стараниях и страданиях самого Бибахина и его коллег-переводчиков, но практически ничего, кроме случайных совпадений, не говорят о Хайдеггере либо дают такую картину, от которой волосы становятся дыбом. Если эти тексты признать за корректный перевод текстов Хайдеггера, то довольно быстро придется признать, с сожалением, что Хайдеггер сам не понимал, что он говорит и пишет.

### **Хайдеггер как самый западный из западных философов**

Второе обстоятельство, связанное со спецификой наследия Хайдеггера в русскоязычном контексте, заключается в том, что Хайдеггер является *фундаментальным звеном именно западноевропейской философии* и соответствует внутренней логике именно ее развития. Поэтому в целом он внятен западноевропейскому философу, свободно ориентирующемуся в таксономии идей и теорий западноевропейской культуры. Чтобы понять Хайдеггера, надо быть, как минимум, европейцем, т. к. сам Хайдеггер постоянно подчеркивает, что он мыслит в Европе, о Европе и для Европы, понимая ее как особое историко-философское и цивилизационное целое.

Догматический марксизм и русская интеллектуальная среда, сильно запутанная и в последние десятилетия СССР, и сегодня, пересекаются с магистральным развитием западноевропейского человечества весьма фрагментарно, эпизодически и по касательной. Мы мыслим себя европейцами, и в каких-то вопросах мы на них походим (внешний вид, фенотип, язык, религия, социополитическая система и т. д.). Но философия высвечивает нюансы: мысль — это та область, где обмануть или подтасовать положение дел сложнее всего, и в этой сфере западноевропейского в нас чрезвычайно мало. Если оно и есть, то оно карикатурно. Но, скорее всего, мы имеем дело с особой разновидностью русского мышления, еще слабо осознанной нами самими, не говоря уже об особенностях других культур.

В каком-то смысле философия Хайдеггера составляет *квинтэссенцию западной мысли*: она является более глубокой, более центральной и одновременно более *западной*, нежели в случае других европейских мыслителей, к которым прощаться проще (хотя также непросто).

Спокойное, размеренное и аккуратное, с сохранением собственного достоинства прочтение Хайдеггера — это, пожалуй, самое серьезное испытание для русско-европейского диалога.

### **Хайдеггер и метаязык новой философии**

И наконец, третье: Хайдеггер сознательно ставит перед собой задачу учреждения *нового языка философии*, своего рода метаязыка. Это вытекает из специфи-



ческой *философии языка* (*Sprachphilosophie*), которую он разрабатывал параллельно общему развертыванию своей мысли. Сущность этого подхода состоит в:

1) демонтаже влияния на язык и его структуры западноевропейской философии и метафизики (с их логикой, грамматикой, имплицитной онтологией и т. д.), т. е. в отказе от изложения философских тем в контексте того метаязыка, который западноевропейская философия выработала и утвердила за две с половиной тысячи лет своей истории;

2) возврате к словам (вместо терминов, категорий, понятий) и их первоначальному внефилософскому смыслу, к их этимологии, их собственному дологическому и дометафизическому содержанию;

3) выработке нового метаязыка для новой философии, который будет строиться на основании слов, *веещающих о бытии*, по траектории, радикально отличной от сообщений прежнего философского дискурса.

Уровень хайдеггеровских текстов требует грандиозных усилий даже от полноценного европейского философа (вообще, мыслящего европейца) и представляет значительную сложность для германоязычных читателей. Но еще большую сложность он представляет для носителей других европейских языков.

Вопрос корректной интерпретации и адекватных переводов Хайдеггера решался в европейской философии в течение всего XX века, что породило своего рода «хайдеггеровский словарь», с которым оперируют философы с привлечением веера переводов, каждый нюанс которых представляет тему особых дискуссий. В постижение и перевод Хайдеггера включены не только философы, но и филологи, историки, исследователи Античности, психологи, т. к. трудность понимания Хайдеггера является не технической проблемой, но вопросом выбора *радикального поворота* на пути западной философии, к которому призывал Хайдеггер. Переводя, толкуя и комментируя Хайдеггера, европейцы *соучаствуют в этом повороте*. Сложностей при переводе его текстов на французский или английский языки возникает не меньше, чем при переводе на русский язык, но почти столетие над этим бьются лучшие умы Европы, начиная с тех, кто читали и старались понять его в оригинале одними из первых (например, Жан-Поль Сартр, многим обязанный раннему Хайдеггеру, в том числе и названием своей философии — «экзистенциализм»).

### Молчание Хайдеггера

При знакомстве с Хайдеггером нельзя опустить и того исторического обстоятельства, что в 1920–1940-е годы он принадлежал к философско-идеологическому направлению «Консервативной Революции» (вместе с такими выдающимися мыслителями, как Э. Юнгер, Ф. Юнгер, О. Шпенглер, О. Шпанн, К. Шмитт, А. Мюллер ван ден Брук, В. Зомбарт, Ф. Хильшер и др.). Находясь в оппозиции «национал-социализму» Гитлера и отвергая расизм, примитивизм и брутальность его популистской пропаганды, эти мыслители были вынуждены так или иначе с этим взаимодействовать не только из соображений выживания в тоталитарном режиме, но и в силу поверхностного сходства некоторых лозунгов III Рейха с комплексом консервативно-революционных идей, к которым, например, относились:

- политический романтизм и идеализм новой Германии;
- идеи о необходимости возврата Европы к корням, к Традиции и к мифу;

— императив синхронной борьбы с либерализмом (Англией, США) и марксизмом (СССР) как с двумя выражениями одного и того же ценностного нигилизма (прагматистского в одном случае и пролетарского — в другом);

— ницшеанский диагноз гуманитарной болезни Европы и необходимость «нового героизма» и т. п.

Хайдеггер в 1930-е и 1940-е годы открыто критиковал те аспекты национал-социализма, которые он считал ошибочными с точки зрения своей философии. В книге «Введение в метафизику», в частности, Хайдеггер писал: «То, что сегодня вброшено на рынок в форме философии национал-социализма, не имеет никакого отношения к истине и величию этого движения, связанного с осмыслением связей и соответствий между современным человеком и планетарно детерминирующей техникой, и ловит рыбку в мутной воде «ценностей» и «тотальностей»<sup>1</sup>. Следует отметить, что термин «национал-социализм» возник в Германии для обозначения одного из направлений «консервативно-революционной» мысли задолго до прихода Гитлера к власти и тем более до оформления нацизма как идеологии. Лишь впоследствии он был узурпирован расистскими теоретиками гитлеровского окружения.

Очевидно, что Хайдеггер мыслил национал-социализм через консервативно-революционные идеи программной работы Эрнста Юнгера «Труженик»<sup>2</sup>. В ней национал-социализм представлялся ответом современного европейского человечества на вызовы эпохи модерна, состоящим в парадоксальном, через господство техники, освобождении «донных», «стихийных», титанических основ человеческого существования. Согласно Э. Юнгеру, в механической мясорубке современной войны, с газовыми атаками и скрежетом танковых гусениц, теряющий стремительно испаряющееся культурное наследие европеец XX века героически, вопреки всему, возвращался к базовым человеческим импульсам, состоящим из живого переживания связей с товарищами («фронтowej социализм») и острого ощущения нации как проекта, обращенного в будущее («национализм»). «Национальный социализм» и «тотальная мобилизация» Э. Юнгера взывали к экзистенциальным корням европейца по ту сторону мелкой ксенофобии, шовинизма и тем более какого бы то ни было расизма. Такой национальный социализм был скорее европейским, чем немецким, скорее гуманистическим, чем этатистским, скорее экзистенциальным, чем тоталитарным и идеологическим. Хайдеггер считал идеи Юнгера совершенно адекватными и полагал на первых порах, что национал-социализм способен эволюционировать в направлении «консервативной революции».

Оказав на первом этапе огромное влияние на все движение «Третьего Пути» в Германии 1920-х годов, национальный социализм Юнгера постепенно вошел в жесткое противоречие с официальными догматами нацизма, потерпелся, подвергся затмению в сравнении с восторжествовавшим в Германии 1930-х годов гораздо менее интеллектуальным, но несравнимо более масштабным (в том числе и по своим преступным последствиям) гитлеризмом, присвоившим имя этого течения мысли, исказившим и надолго, если не навсегда, его запятнавшим.

<sup>1</sup> Heidegger M. Einführung in die Metaphysik. Tübingen, 1953. S. 202. Впервые работа опубликована в 1935 году.

<sup>2</sup> Jünger E. Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt. Stuttgart: Klett-Cotta, 1982.

Та же судьба постигла и идейное наследие других представителей европейско-консервативно-революционного движения. С 1920-х годов «правые» и «левые» интеллектуалы Германии — от Томаса Манна до Освальда Шпенглера, от Генриха фон Гляйхена до коммунистов Вольфхайма и Лауфенберга, от Артура Мюллера ван ден Брука до Карла Шмитта, от Эрнста Никиша до Харро Шульцен-Бойсена — искали новых мировоззренческих, философских и политических горизонтов за пределами либерализма, догматического коммунизма и старой ограниченной консервативной традиции. Они активно экспериментировали с самыми рискованными сочетаниями традиции и революции, исторических констант и новаторских технологий, религиозных ценностей и прогрессистских социальных теорий. Далекие от какой бы то ни было догматики, они разработали множество оригинальных учений, теорий, философских концепций. Но трагизм их положения заключался в том, что в сфере большой политики весь этот широкий спектр поисков, откровений и интуиций после победы НСДАП в 1933 году стал прочно ассоциироваться с тоталитарным режимом Гитлера. И хотя все эти мыслители постепенно оказались в оппозиции гитлеровскому режиму, — от «внутренней эмиграции» (братья Ф. и Э. Юнгеры, М. Хайдеггер, К. Шмитт) до прямого участия в антифашистской деятельности и в движении Сопротивления (Э. Никиш, Харро Шульцен-Бойсен и другие), — комплекс их взглядов длительное время был табуирован в политическом мышлении Запада в силу поверхностного и обманчивого сходства их воззрений с политическими декларациями эпохи III Рейха.

Формальное сотрудничество Хайдеггера с нацистами длилось недолго, когда он исполнял функции ректора Фрайбургского университета и был вынужден подчиняться некоторым распоряжениям официального руководства<sup>1</sup>. Показательно, что Хайдеггер был, наверное, единственным культурным деятелем такого масштаба (если его масштаб вообще сопоставим с кем бы то ни было), который после 1945 года ни разу не покаялся за свое прошлое. Хайдеггер просто «молчал», и т. к. *молчание* в его философии имеет фундаментальное значение одного из диалектов, на котором *бытие* говорит о самом себе, то трактовать это «молчание Хайдеггера» можно по-разному (как, впрочем, и все остальные аспекты его творчества), но непременно *философски*.

Благодаря тому что Хайдеггер в 1920—1940-е годы оказал решающее влияние на многих выдающихся интеллектуалов, находившихся после 1945 года в стане победителей (от фрейд-марксиста Герберта Маркузе и коммуниста Сартра до ученицы и бывшей любовницы Хайдеггера Ханны Арендт, жестко критиковавшей все формы тоталитаризма и эмигрировавшей в США, где она сделала блестящую академическую карьеру), в общечеловеческом контексте эпизод сотрудничества с режимом Гитлера и даже позднейшее «молчание» философа были вежливо забыты (при том что период с 1933 по 1945 год был одним из самых плодотворных в философской деятельности Хайдеггера). Никто, кроме некоторых поверхностных скандалистов (вроде Виктора Фариаса и ему подобных<sup>2</sup>), эту тему больше не за-

<sup>1</sup> Членом НСДАП он стал 1 мая 1933 года и оставался им вплоть до 1945 года, несмотря на серьезные претензии к нему со стороны официоза и постепенную маргинализацию в рамках режима.

<sup>2</sup> *Farias V. Heidegger and nazism. Philadelphia: Temple University press, 1989.*

трагивал. Хайдеггер слишком много значит для Запада, чтобы им бросаться, даже в том случае, если его поступки выходили за рамки принятых норм общественной морали. Гениям прощают все.

Очевидно, что и для СССР, и для современной либерально-демократической России эти политические детали личной судьбы Мартина Хайдеггера не способствовали его адекватному пониманию и подталкивали к заведомой предвзятости и избирательности в отношении его идей и текстов (в первую очередь периода 1930—1940-х годов).

### Случайность удач

Вследствие совокупности всех этих обстоятельств Хайдеггер представляет для нас сегодня почти неизвестную величину. Если и есть что-то вменяемое в том, что о нем писали на русском языке или как его перевели, то это, скорее, случайное совпадение или удачная имитация. Русские очень успешны в имитации: мы часто легко можем воспроизвести то, чего совершенно не понимаем и что остается для нас внутренне чуждым. В этом пластичность нашей культуры.

Но даже автоматический, машинный перевод текстов Хайдеггера на русский язык может в редких случаях дать занятный результат. Есть такие удачи и в русской хайдеггериане. Но так как без предварительного постижения Хайдеггера либо в оригинале, либо через адекватные переводы на европейские языки отличить удачу от провала невозможно, то полезнее было бы поставить перед собой задачу выстроить все с нуля. Строители знают, что перестройка аварийного здания обходится многократно дороже, длится дольше и ставит больше дополнительных проблем, чем снос старого и возведение нового здания с нуля.

Этим и предлагается заняться тем, кто случайно или осознанно заинтересовался фигурой и философией величайшего из мыслящих людей — Мартина Хайдеггера.

Итак, поскольку Хайдеггера мы не знаем, я предлагаю совершить *путешествие в направлении Хайдеггера, попытаться приблизиться к нему*, подобно тому как Евгений Головин (кстати, один из первых и самых глубоких знатоков Мартина Хайдеггера в России) предлагал «приблизиться к Снежной Королеве»<sup>1</sup>.

### Философ как идентичность

Хайдеггер, как мы уже отмечали, мыслит и представляет себя исключительно в русле и в рамках западноевропейской философии. Это замечание чрезвычайно важно для точного определения местоположения хайдеггеровской мысли. Сколь бы велик ни был соблазн считать Хайдеггера религиозным типом (как это делают многие исследователи), как бы ни напрашивалась параллель Хайдеггера с традиционалистами с их критикой современной западной цивилизации<sup>2</sup>, следует

<sup>1</sup> Головин Е. Приближение к Снежной Королеве. М., 2003.

<sup>2</sup> Долгое время занимаясь философией традиционализма (в частности, см. книги: А. Дугин «Абсолютная Родина», «Философия традиционализма», «Радикальный Субъект и его дубль»), я не делал акцента на учении Хайдеггера, хотя на мое интеллектуальное становление оно повлияло самым прямым и непосредственным образом. Философии Хайдеггера мои взгляды, мое мировоззрение обязаны разве что чуть меньше, чем идеям Генона. Хай-

максимально отложить подобные сопоставления и познакомиться вначале с Хайдеггером в том контексте, к которому он принадлежал, хотел принадлежать и в котором он сам осмыслял свое место и значение.

Хайдеггер — это философ, точнее, западноевропейский философ, ответственный за все наследие западноевропейской онтологии и метафизики, сформированный им, прекрасно в нем ориентирующийся и знакомый с мельчайшими его нюансами. Хайдеггер всю жизнь старался держаться в рамках аксиом западноевропейской философии даже тогда, когда ставил цель эти аксиомы взорвать, трансформировать и низвергнуть. С немецкой педантичностью он следует от того момента, который конвенционально мыслится *Началом* западноевропейской философии, т. е. от досократиков, к тому, что конвенционально (или чуть менее строго конвенционально) считается ее *Концом*, т. е. к Ницше.

Свое собственное место в этой цепи Хайдеггер видит как резюмирующий момент для всей западной философии, поэтому ему вняты все ее этапы: каждый из них рассеивается на целый веер значительных подробностей и многое говорит философу. Анаксимандр, Гераклит и Парменид представляют блистательную трицу носителей досократического мышления, Платон и Аристотель — высший пик греческой мысли и создателей всей последующей европейской философии и культуры. Средневековые и католическую схоластику Хайдеггер считает лишь эпизодом, а метафизику Нового времени (от Декарта через Канта, Лейбница, Шеллинга, Фихте, Гете и Гегеля вплоть до Ницше и Бергсона) — доведением до последних логических пределов того, что начали греки.

С известной приближением философию Хайдеггера можно уподобить заупокойной речи пастора на похоронах: «Умерший был очень хорошим человеком, помогал бедным, в детстве не обижал младших, прожил достойную жизнь, много трудился, а затем умер, светлая память ему». И после этого пастор начинает подробно перебирать эпизоды из жизни усопшего («учился, женился, развелся, заболел, поменял работу, вышел на пенсию, снова заболел...»). Философия Хайдеггера — это развернутый реквием по западноевропейской философии, основанный на презумпции, что «нечто было», «нечто началось» и «нечто закончилось», «завершилось», «умерло» (мы еще подойдем к тому, что для Хайдеггера означает «начало», что значит «нечто было», — «*быть*» для него вообще главное понятие, — и что значит, что «того, что было, больше нет»).

Хайдеггер предлагает обратиться к западноевропейской философии, во-первых, как к тому, что *было*, а во-вторых, как к тому, *чего больше нет*, поскольку то, что есть сейчас, это не западноевропейская философия. Последняя заканчивается, согласно Хайдеггеру, на Ницше. Сам Хайдеггер стоит на границе, на черте.

деггер — часть мировоззрения, нашей политической теории, нашей философии, это *sine qua non*. Хайдеггер фундаментален не менее, чем Генон. Но он инаков. Сопоставление Хайдеггера с Геноном не должно быть проведено слишком поспешно. Надо тщательно освоить Генона отдельно, а Хайдеггера отдельно. И потом — только *потом!* — подумать о том, в чем они пересекаются (и в чем расходятся). Неверно толковать одного из другого. Ошибку слишком поспешного, поверхностного толкования Хайдеггера с традиционалистских (обобщенно, геноновских) позиций, на мой взгляд, совершил Ю. Эвола в «Оседлать тигра» (М., 2005), где он чрезвычайно некорректно и искаженно излагает идеи и терминологию Хайдеггера и еще менее обоснованно, и даже наивно, их критикует.

С этого могильного обрыва (*Abgrund*)<sup>1</sup> Хайдеггер и ведет свое повествование, посвященное тому, что умерло.

Здесь было бы некорректно примешивать религию, традиционализм или мистику. Для Хайдеггера только философия имеет решающее значение, только ее процессы и изгибы, ее стоянки и постулаты, ее высоты и падения представляют интерес. В этом его своеобразный аскетизм: чтобы справиться с глубочайшим кризисом современного нигилизма, Хайдеггер не ищет точки опоры ни в экзотических культах, ни в инициации, ни в тайных доктринах. Он мужественно берет на себя ответственность за судьбу всего западноевропейского мышления в его наиболее западных, *логосных*, аспектах, чему нельзя найти аналогов в других культурах и что составляет *сущность и судьбу именно западной цивилизации*.

### **Мыслить словами: индоевропейские зоны мышления**

Чтобы понять Хайдеггера, мы должны научиться производить две операции, к которым подводят отмеченные ранее особенности его мышления. В первую очередь надо вслушаться в его язык. Хайдеггер мыслит не концептами, не категориями, но *словами*. Не идеями, не принципами, не началами, но *корнями слов*. Его мышление — словесное и корневое. Это надо учитывать, прикасаясь к его текстам. Их чтение и осмысление требует известной (пусть начальной) лингвистической и филологической подготовки<sup>2</sup>. Кроме того, мы, так же как и сам Хайдеггер в случае с немецким языком, должны учиться мыслить словами и корнями своего родного русского языка. Поэтому, читая Хайдеггера, мы одновременно:

- вслушиваемся (в немецкие слова);
- постигаем (смысл, замысел, интенцию мысли);
- переводим (ища русские соответствия в словах, способных передать смысл).

Чтение Хайдеггера должно стать для нас дорогой к *нашему собственному русскому языку как языку мысли, языку философии*. Это ставит перед нами серьезную проблему. Дело в том, что, если рассмотреть ареал распространения индоевропейских языков, мы увидим, что каждая большая языковая группа имеет свои философские системы с более или менее развитым аппаратом, основанным на раскрытии философского значения основных слов этого языка либо полностью, либо частично вперемежку с заимствованием понятий из близких языков.

Так обстоит дело и с европейской культурой, где имеются три базовые лингвистические группы: греческая (включающая язык *начала философии*), латинская (куда, кроме латыни, входят французский, испанский, итальянский, румынский и другие языки) и германская. Все три группы обладают устоявшимся философским языком с давней традицией перевода основных значений. Хайдеггер ломает эту норму, предлагает ввести новые смыслы, вслушиваясь в корни слов. При этом работа по «слову» философского метаязыка составляет едва ли не львиную долю

<sup>1</sup> Немецкое «Abgrund», т. е. «бездна», термин столь важный для философии Хайдеггера, изначально означал именно «обрыв», «резкий вертикальный склон», «пропасть».

<sup>2</sup> Ницше назвал одну из своих работ «Мы — филологи» (*Ницше Ф. Избр. соч.: В 3 т. Т. 3. М.: REFL-book, 1994*). Чтение философии Хайдеггера есть дело именно «филологов» в ницшеанском смысле.

его текстов, посвященных европейской философской традиции, родной и понятной для Хайдеггера.

Этот континент европейских смыслов — с тремя языковыми основами — для нас сегодня не является чем-то само собой разумеющимся. Все реже мы качественно изучаем греческий и латынь, не факт, что достаточно владем современными европейскими языками (хотя бы немецким и французским). Но это было бы не фатально, обладай мы хотя бы наброском *русского философского языка*. Проводя параллели с европейскими смыслами, мы ломали бы старые значения вместе с Хайдеггером, понимая, *что* делаем, *что* ломаем, и строили бы вместе с ним новое, следя за траекторией разрушения и обогащая новое начинание сокровищницей русских корней. Так в принципе и следует поступать, с тем лишь исключением, что нам *нечего* ломать, т. к. устоявшегося метаязыка русской философии с конвенциональными переводами европейских значений нашей культуры так и не выработала. Это создает определенные проблемы.

Чтобы отказываться вместе с Хайдеггером от европейской метафизики, мы должны ее понимать корректно и однозначно. В противном случае мы не поймем ни смысла, ни масштаба его философствования. Это серьезное препятствие. Прежде чем наметить выход из такого положения, посмотрим, как обстоит дело с иными индоевропейскими культурами: есть ли там свои метаязыки философии?

В случае индоевропейского Ирана имеется обширная традиция специфического языка философии, где собственно персидские корни сочетаются с гигантским пластом арабской терминологии, привнесенной в ходе исламизации. Французский философ и историк религии Анри Корбен<sup>1</sup> (которому принадлежит первые переводы фрагментов главной книги Хайдеггера «*Sein und Zeit*» на французский язык) в своих многочисленных и документированных трудах показал размах и специфику иранского мышления — с его специфическим метаязыком, собственными смыслами и особыми лингвистическими и герменевтическими правилами и практиками. Корбен дает нам проникновенное и развернутое представление о «*Res Iranica*», об «иранской вещи». Почти то же самое сделал Хайдеггер относительно «*Res Europaea*»<sup>2</sup>.

Еще одна индоевропейская, а именно индуистская, культура также обладает предельно развитым и отточенным философским аппаратом, основывающимся на санскрите. При этом санскрит может быть рассмотрен как своего рода метаязык Веданты и ведантистского цикла, а такое направление, как индусская миманса, представляет собой отдельную область в рамках индуистской религии, отведенную под систематизацию санскритских звуков, букв, корней, их сочетаний и т. д.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Корбен А. Свет Славы и Святой Грааль. Шиитская литература Грааля. Суфизм и София. Музыкальное чувство исламской философии // (<http://www.fatuma.net/text/corbin/corbin00.htm>); Он же. Световой человек в иранском суфизме // Волшебная Гора. 1998. № 1; Он же. История и персидский мистицизм. Пророческая философия и метафизика бытия. М., 1985.

<sup>2</sup> С учетом того, что Корбен рассказывал об иранской мысли европейцам, а Хайдеггер говорил европейцам об их собственной традиции.

<sup>3</sup> Вне индоевропейского контекста столь же развита философская терминология еврейской каббалы (где также осмысляются звучания, формы букв, смыслы основных корней) или исламского эзотеризма с опорой на арабский язык и священную книгу мусульман Коран.

Среди индоевропейских культур<sup>1</sup> только славянский мир, не уступающий по социально-политическим, демографическим, территориальным и историческим параметрам другим великим народам индоевропейского происхождения, не имеет своего философского метаязыка, который был бы чем-то устойчивым и сложившимся, однозначным и понятным для каждого, кто мыслит по-русски. Это заставляет задуматься о смысле такой аномалии: почему безусловно существующая *русская вещь* (Res Russica) столь же безусловно не имеет своего собственного *логоса*?

Попытки восполнить этот пробел предпринимались и славянофилами, искавшими *русский логос*, и западниками, пытавшимися искусственно перенести логос европейский на русскую культурную почву. Их старания следует оценить по достоинству, но в результате большевистской революции они были перечеркнуты, и «Россия философская» вновь вступила в зону сумеречного сознания, как и на многих предыдущих периодах ее истории, когда в ней было все, что угодно, кроме полноценной и адекватной философской мысли.

Я рискну предположить, что среди всех индоевропейских культурных зон русская зона стоит *«под паром»* не случайно и не из-за нашей неполноценности и отсталости. В других вопросах (государственность, экономика, техника, наука, военная мощь) мы вполне адекватны. Просто русские ждали того момента, когда придет время творить *новую философию*, а старую европейскую метафизику, которую упорно навязывали с Запада, мы отвергали не по неразумию, а специально, не желая в ней участвовать, соблюдая и сохраняя себя для чего-то более интересного и важного, для чего-то более фундаментального. Если это подозрение верно, то мы дождались своего часа: старая европейская метафизика рухнула, и наиболее глубокий, серьезный и ответственный из европейских мыслителей, удостоверив этот факт, призывает мыслить радикально иначе. Быть может, самое время включаться в процесс настоящего философствования и распечатать девственное сокровище славянской русской речи для творения новых смыслов и новых интеллектуальных горизонтов с опорой на заново осмысленную русскую старину<sup>2</sup>. Быть может, мы стояли *«под паром»* именно в предчувствии и ожидании как раз такого поворота мировой истории мысли<sup>3</sup>.

### Мыслить по-вечернему

Вместе с тем следует ни на мгновение не упускать из виду глубоко *европейскую* сущность мышления Хайдеггера. Для Хайдеггера Европа и Запад являются сино-

<sup>1</sup> В качестве мировоззренческих и философских потенциалов в общей ткани индоевропейской культуры в тени остаются такие «абортивные цивилизации» (по терминологии Тойнби), как кельтская, летто-литовская (включая прусскую), фригийская (включая их потомков румын), а также исчезнувшие цивилизации минойцев, пеласгов, хеттов, тохаров, скифов, сарматов, алан. Возможно, реконструкция их философского послания еще ждет своего часа.

<sup>2</sup> У В.В. Колесова есть блестящая работа о корнях и значениях древнерусских слов и их эволюции (*Колесов В.В. Древняя Русь: наследие в слове*. СПб., 2000).

<sup>3</sup> Фундаментальным значением для реализации этой задачи обладают труды Р. Генона и А. Корбена, которые методологически помогут понять, что именно мы стремимся обнаружить в общем наследии славянского и, уже, русско-славянского космоса.



нимами и означают особую форму философствования, исторического бытия и культурного пути, которые выражают в себе идею «вечера». Хайдеггер подчеркивает: «Европа — это вечерняя страна» (немецкое *«Abendland»*). Соответствующая ей философия — это «вечерняя философия», «вечерняя метафизика». Задача западноевропейской философии — *«упаковать бытие ко сну»*.

В книге Хайдеггера *«Die Geschichte des Seyns»* в сноске к третьему разделу «Европейская философия» читаем:

«Der seynsgeschichtliche Begriff des Abendlandes. Das Land des Abends. Abend Vollendung eines Tages des Geschichte und Übergang zur Nacht, Zeit des Übergang und Bereitung des Morgens. Nacht und Tag».

«Seynsgeschichtliche понимание Запада (страны вечера). Страна вечера. Вечер (Запад) — исполнение дня истории и переход к ночи, время перехода и подготовки утра (завтрашнего дня). Ночь и день»<sup>1</sup>.

Ясно осознавая свою идентичность как европейца и европейского мыслителя, Хайдеггер, как, впрочем, и все европейцы, не сомневается в том, что путь Запада, его «вечерний путь», выражает в себе универсальную траекторию бытия, по которой следуют все народы и культуры, но где европейцы идут первыми и, значит, первыми не только спустятся в ночь, но и увидят рассвет. Хайдеггер говорит: «Сегодня вся планета стала европейской (западной) (...). Под „европейским“ (западным) надо понимать не географию и не расширение влияния, но историю и изначальность исторического в ней»<sup>2</sup>.

Под «историей» Хайдеггер имеет в виду западную историю, т. е. историю западной философии как квинтэссенцию истории, и наиболее важным ее моментом полагает «начало» — эпоху возникновения философской мысли в Греции.

Приравнивание западноевропейской культуры к универсальной отражает общий для людей Запада «культурный расизм», который в полной мере был свойственен и Хайдеггеру<sup>3</sup>. Однако, к его чести, надо сказать: сам он никогда не заблуждался, полагая, что Запад несет другим не «прогресс» и «развитие», но нигилизм, «пустыню», «забвение вопроса о бытии», разложение и гибель (все прелести ночи). Современный Запад универсален, но так, как универсальны разложение и гибель. Самую яркую форму этого вырождения Хайдеггер видел в «американизме», который он рассматривал как «планетаризм» (сегодня мы сказали бы «глобализм» и «глобализация»). «Планетаризм же есть переворачивание начала (западной фило-

<sup>1</sup> Heidegger M. *Geschichte des Seyns* (1938/1940). Gesamtausgabe. Bd. 69. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1998. S. 6.

<sup>2</sup> Heidegger M. *Über den Anfang*. Gesamtausgabe. Bd. 70. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 2005. S. 107.

<sup>3</sup> Равно как и его учителю Э. Гуссерлю. Для Гуссерля вопрос «...несет ли европейское человечество в самом себе абсолютную идею, есть ли оно эмпирически фиксируемый антропологический тип, подобно тому, каким являются жители Китая или Индии; в этом случае, не представляет ли собой европеизация других народов свидетельство абсолютного смысла, входящего в смысл мира и далекого от исторической бессмысленности?» — чисто риторический: конечно же, «европейское человечество несет в себе абсолютную идею» (Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб., 2004). Так же считал и Хайдеггер. Имплицитно или эксплицитно, в этом уверены практически все люди Запада.

софии) в безытийности своего развития»<sup>1</sup>. В истоках своего вечернего пути Запад еще освещал другим культурам мир лучами заходящего солнца. В последнюю эпоху «американизм», «прагматизм», «техника» и «расчетливость» несут человечеству лишь тление. Но и в этом тлении, извращении и ничтожности современного Запада Хайдеггер видел смысл и вселенское значение.

Будучи мыслителем Запада, Хайдеггер мыслит по-вечернему. Даже более чем по-вечернему — *по-ночному*. Он видит свою миссию в том, чтобы подвести итог всей западной философской традиции. В каком-то смысле его книги суть последнее, что можно сказать на «вечернем языке». Язык Хайдеггера — это не язык Хайдеггера как личности, это финальный аккорд западноевропейского языка. Хайдеггер — последняя точка западноевропейского мышления. Он и его философия не частный случай — это судьба, рок (в смысле исполнения *про-реченного*). «В начале языка лежит поэма», — говорит Хайдеггер. В конце языка лежит философия Мартина Хайдеггера. И она же хочет стать началом нового языка, предвестием языка утра.

Хайдеггер считал, что в последние века среди всех остальных европейцев, начиная с Гете, Лейбница, Канта, романтиков, Шеллинга, Фихте, Гегеля и вплоть до Ницше, ответственными за мир («миром», *die Welt*, он называет совокупность *сущего в целом* — *das Seiende im Ganze*) являются немцы. От древних греков он прослеживает прямую линию к немецкой классической философии, и далее — к себе самому.

<sup>1</sup> Heidegger M. *Über den Anfang*. S. 107.

# Глава 2. Бытие и сущее

## Различение («*ontologische Differenz*»)

В основе философии Хайдеггера, в основе всей его мысли лежит представление об *онтологическом различении* («*ontologische Differenz*»). Это понятие (французское «*la difference*»<sup>1</sup>, немецкое «*Unterschied*») для Хайдеггера становится фундаментальным философским действием: не всякое различение, но различение всех различений, а именно *различение между сущим* (*das Seiende*) и *бытием* (*das Sein*).

*Сущее* и *бытие* суть не одно и то же. В этом зазоре, в наличии тождества и не-тождества (одновременно), в паре (и непаре) этих двух понятий, заключается вся острота философии Хайдеггера. Получив «помазание» Хайдеггером, вникнув в природу мысли, в природу метафизики, в глубину человеческого бытия, затронутых этой важнейшей диадой «*бытия и сущего*», как ее понимал Хайдеггер, мы отныне в каждой ситуации, при решении любой проблемы, при прочтении любого философского труда будем мыслить по-хайдеггериански.

Очень важно определить, какие немецкие слова соответствуют этим фундаментальным русским словам. «*Бытие*» по-немецки Хайдеггер называет «*das Sein*», исходя из неопределенной формы глагола «*sein*» (т. е. славянское «*бытие*» или греческое «*εἶναι*» есть нечто среднее между отглагольным существительным и герундием). В немецком языке есть форма образования отглагольного существительного, подразумевающего присовокупление к глаголу артикля среднего рода. Если бы мы переводили «*das Sein*» абсолютно строго, то должны были бы употребить не вычурное и довольно позднее и искусственное русское отглагольное существительное «*бытие*», весьма удобное для перевода богословских текстов и западной философии, но церковнославянский глагол «*быть*» в неопределенной форме, т. е. «*быти*». У нас нет прямой возможности использовать неопределенную форму глагола, поэтому мы пользуемся существительным «*бытие*», но сказанное надо всегда иметь в виду, иначе мы впадем в ту ошибку, смысл которой будет понятен в последующем изложении. Мы не поймем Хайдеггера, если точно не уясним себе, о чем идет речь.

## Das Sein и das Seiende

Итак, «*das Sein*» — это то, что мы переводим как «*бытие*», подразумевая под ним «*быти*». И «*сущее*», которое по-немецки выражается активным причастием от того же глагола «*sein — das Seiende*».

Что такое «*сущее*»? В церковнославянском языке была такая форма, как «*сый*», подразумевающая: «*тот, который есть*». Различие между *сущим*, с одной стороны, и *бытием* — с другой, различие между *das Seiende* и *das Sein* является смыслом и основой всей философии Хайдеггера. И поэтому здесь снова следует обратиться к грамматике. Хайдеггер подчеркивает, что спряжение глагола или образование

<sup>1</sup> Или «*differAnce*» (через «а») у Дерриды.

различных форм — это всегда его *наклонение*, его *со-пряжение* с чем-то, его *упругое нагибание*. В чистом виде, в инфинитиве, глагол «*sein*» (или глагол «*быти*») существует сам по себе и ни к кому и ни к чему не относится, ничего не обозначает, никому не «поклоняется» и ни перед кем не «склоняется».

Задумаемся над более простым глаголом: что такое «*делать*»? Мы понимаем, что означает «*он делает*», мы можем знать «*делающего*», мы видим «*сделанное*». Но разве мы способны представить, вообразить, что такое «*делать*» в чистом виде? Инфинитив не имеет четкого образа, ему напрямую ничего *из существа* не соответствует. «*Делать*» («*деяти*» по-старославянски) — это будет что-то, что осуществляется неизвестно кем и неизвестно по отношению к чему, а такая степень абстракции непредставима. Если мы все же попытаемся отнестись к инфинитиву глагола «*делаять*» в поисках соответствий и образов, то сразу окажемся в странной ситуации. С одной стороны, нам это что-то скажет, с другой — мы не сможем ухватить то, о чем идет речь, сколько бы ни старались. Деяние приобретает наглядность только в ходе спряжения, «со-пряжения», когда оно идет в упряжке с местоимением или существительным, т. е. с лицом (персоной, субъектом) или объектом. Мы постигаем смысл глагола, когда он прояснен лицом и числом, когда он уже «нагнут». В чистом виде, когда глагол существует сам по себе как *рђис*, как инфинитив, мы его не схватываем, он от нас ускользает — даже такой конкретный глагол, как «*делаять*».

Что же тогда можно сказать о гораздо более сложном и ускользающем в силу своей мнимой очевидности глаголе «*быть*»?

Если попытаться схватить смысл этого глагола (по аналогии с глаголом «*делаять*») в его неопределенной форме, в инфинитиве, он от нас уклонится еще решительнее. Инфинитив есть фундаментальная операция сознания по развоплощению наглядного *сущего* в действии; она сопряжена с самими корнями мышления, и от того, как она осуществляется, во многом зависит вся структура мышления, надстраиваемая над своим изначальным базисом, где оно еще обретается в тесном соседстве с *сущим*.

В этом-то как раз и состоит вся трудность и вся проблематика философии Мартина Хайдеггера.

### **Сущее легко понять: основание мышления**

Что такое *сущее*, *das Seiende*? Это мы как раз отлично понимаем. Речь идет о том, что *наличествует*, о том, что *присутствует*, о том, что *есть перед нами*. *Сущее есть*, и то, что оно есть как сущее, наличествующее, делает его наглядным и очевидным. *Сущее* понятно, и прямота такой понятности, т. е. строгого соответствия первой операции мышления, констатации наличия, лежит в основании мышления как такого. Мышление может принимать различные формы, самые причудливые, но во всех своих изгибах и парадоксах оно постоянно отсылает нас к *сущему* как своей главной констатации. Мышление констатирует, что *сущее есть*. С этого оно начинается. Если есть сомнение в том, что *сущее есть*, что оно есть *сущее*, то мышление немедленно сбивается, смысл утрачивается, приходит безумие.

Опыт *сущего* — это главный и стартовый опыт мысли. *Есть* — это третье лицо, это вполне конкретная вещь. Вся совокупность вещей и каждая из вещей, включая нас самих, вполне и без проблем может присвоить себе статус *сущего*, того, что

*есть*. В этом нет никаких сложностей: с *сущим* можно легко столкнуться. Все, что мы видим, все, что было, все, что мы мыслим или о чем мы помним, это *сущее*. *Сущее* — это, пожалуй, самая внятная и самая базовая идея отношения человека к миру, к самому себе. Понять *сущее* очень просто: оно представляет собой то, что дает себя нам, то, что наличествует, то, что *при-существует*.

Конечно, в философии может возникнуть вопрос, интересовавший в свое время античных софистов, Канта и феноменологов: знание о том, что *сущее* есть, относится к самому *сущему* или к знанию? Является ли существование присущим самому сущему, или оно есть предикат разума, которым сущее награждается в базовой операции мышления?

Кант отчетливо сформулировал эту проблему, поставив вопрос о «вещи-в-себе» и «вещи-для-нас», т. е. о ноумене и феномене. Гуссерль, основатель феноменологии и учитель Хайдеггера, чтобы обойти этот вопрос, предложил ввести понятие «ноэмы», т. е. сущего, которое является сущим в сфере мышления и является интеллектуальным объектом, феноменом мышления, соответствующим не самому сущему, но мышлению о сущем, включая приписывание ему свойства *сущего*.

При всем видимом усложнении, по сути, все остается довольно простым. Не столь уж важно, является ли сущее сущим само по себе и правомочно ли вообще ставить вопрос о чем-то «самом по себе», когда речь идет о философии, т. е. об области мышления, где безусловны и фундаментальны лишь законы мышления, определяющие то, как оно поступает со всем остальным. Существует ли сущее само по себе как ноумен, или его существование является предикатом разума, т. е. «тем, о чем ранее заявили» (латинское *praedecire*», «провозглашать», «говорить заранее», немецкое *Zuspruch*), не имеет решающего значения для разума. В обоих случаях речь идет о «ноэме», в одном случае имеющей строго соответствующий ей и независимый от нее предмет, в другом — имеющей не строго соответствующий и не независимый предмет или вообще не имеющей такового.

Как объект или как феноменологическая «ноэма» сущее есть, и это очевидно. Это очевидно для мысли. Мысль имеет дело с этим как с первоочевидностью. Признав обратное — что сущего нет, мы рушим механизм сознания, выводим его из строя и тем самым прекращаем быть мыслящими существами. Прекратив, гипотетически, быть мыслящими существами, мы не можем более быть уверенными, существуем ли мы, т. е. существа ли мы, поскольку мы более не владем процедурами утверждения о существовании и несуществовании ни нас самих, ни того, что вокруг нас. В таком случае, кто-то другой — тот, кто сохраняет разум, — будет за нас решать, есть ли мы или нас нет.

Древними греками, начиная с Аристотеля, «человек» определялся как ζῷον λόγον ἔχον, т. е. как «животное, наделенное словом-языком-мышлением». Теряя *логос*, мы теряем не только человечность, но и животность, предоставляя другим заботу о нашей классификации в многообразии видов.

### **Бытие есть проблема: ведущий вопрос философии**

Если *сущее* понятно и прозрачно, и эта понятность и прозрачность составля-ют основу мышления, то с *бытием* все намного сложнее.

Когда мышление делает первый, часто незаметный для самого мыслящего шаг, оно утверждает (имплицитно), что сущее *есть*. Это не проблема и не вопрос, а основа мысли. Тот, кто просто мыслит, всегда осуществляет это перводвижение.

Но в том случае, когда мыслящий начинает мыслить о том, *как* он мыслит, т. е. мыслить о мысли, размышление о сущем приобретает совершенно иной характер и развертывается на ином, более высоком, этаже сознания. Рефлексируя над собственным мышлением, мы, так или иначе, и к нему прикладываем свойство сущего. Пусть не так ясно, как у Декарта, с его «*cogito ergo sum*» («мыслю, следовательно, „азь есмь“, я существую»), но нечто подобное осознавали еще древние философы. На сей раз это требует постановки сущего под вопрос, чтобы, как минимум, отделить свойства того *сущего*, о чем мыслит мыслящий, от свойств того *сущего*, которым является мыслящий.

Это, по Хайдеггеру, является «ведущим вопросом философии» (*Leitfrage*), который формулируется так: «что такое *бытие сущего* как такового?» или иначе: «что есть *общего* у всего *сущего*, что делает это *сущее сущим*?» или «что присуще *сущему в целом*?».

То, к чему обращен этот «ведущий вопрос философии», и есть *бытие*. Оно мыслится через сущее, но как нечто отличное от сущего, хотя и присущее ему. Можно описать генезис этого вопроса двояко: эмпирически и рационалистически. Эмпирически это будет выглядеть как два последовательных этапа «естественного» размышления над данностью сущего. Первый этап — простая констатация, что *сущее есть*. Второй этап — стремление к обобщению наблюдений за сущим, к систематизации и иерархизации свойств сущего. Наблюдая за сущим, сознание начинает подмечать определенные закономерности и на каком-то этапе (появление философии в Античном мире) приходит к выявлению того, что у *сущего в целом* есть общее свойство. Так возникает представление о *бытии* и соответствующий вопрос: «что есть это *бытие*?», «каково оно?».

Второй путь к тому же вопросу может идти через мысль над мыслью с подспудной и нарастающей убежденностью в том, что *сущее*, способное мыслить о другом *сущем*, является *сущим* более высокого порядка, и его существование требует иной, более высокой формы, т. е. мыслящее сущее *есть* принципиально иначе, нежели немыслящее (или мыслимое). Эта высшая форма сущего также ставится в соответствие с *сущим в целом*, с *общим в сущем* и выводит на проблематику «что есть *бытие сущего*?».

Итак, *бытие* как *das Sein*, как греческое εἶναι, как инфинитив появляется в области мышления в тот момент, когда мышление начинает думать о чем-то, что превышает мысль о *сущем* как таковом. Это и есть *начало философии* — выход за рамки первичных мыслительных констатаций из сферы «*сущее есть*».

И здесь возникает один принципиальный момент. Мышление только о сущем как оно здесь в прямом опыте является потенциально безграничным. Мысль может перебирать сущее, переставлять его, сопоставлять, различать и соединять, не переходя на второй уровень — уровень *размышления о бытии*. Поэтому мысль о *сущности сущего* воспринималась древними греками как вторжение в жизнь чего-то божественного. Именно это заложено в 1-м фрагменте Гераклита Эфесского о единстве *сущего* и *логоса* — οὐκ ἕμεῖ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖεν σοφὸν εἶναι,

ἐν πάντα εἶναι («Если вы прислушаетесь не ко мне, но к логосу, мудро будет, в нем пребывая, сказать: все едино»<sup>1</sup>). В лекциях о логосе Гераклита<sup>2</sup> Хайдеггер подчеркивал, что Гераклит связывал логос с *божественной молнией*. Только молния божественного логоса, превышающего мыслительные возможности самого философа («прислушаетесь не ко мне»), способна подтолкнуть к суждению о *бытии в целом*: в этом фрагменте — к суждению о «единстве всего».

Хайдеггер подчеркивал, что в философии Аристотеля *единство* выступает почти как синоним *бытия* — ἐν есть синоним ὄν, поэтому можно толковать этот фрагмент именно как связывающий логос с *бытием*, возводя всю проблематику мышления на второй, высший, уровень. На этом уровне и формулируется «ведущий вопрос философии».

Там, где ставится вопрос о бытии, начинается философия. Эта граница отделяет *просто мысль* от *философской мысли*.

### **«Ведущий вопрос философии» был сформулирован некорректно**

Все сказанное выше о *сущем* и *бытии* не содержит в себе пока ничего нового и специфического, кроме, быть может, упорной фиксации внимания на *отношении бытия и сущего*. Это *отношение (das Bezug)* является важнейшей проблемой для всей философии Хайдеггера. Приблизительно так описывает онтологическую проблематику классическая история философии, полагая это общим местом.

Радикальная новизна Хайдеггера сказывается в том, что он с первых своих феноменологических текстов выражает явную неудовлетворенность самой формулировкой «ведущего вопроса философии». Подозрение у него вызывает изначальный философский фундаментал в обосновании *бытия как общего свойства сущего*. Он видит в этом нечто глубинное, основополагающее, решающее для всего процесса западноевропейской философии и толкует как фатальную ошибку, как погрешность, как упущение чего-то самого главного, что не так просто выразить и описать, но что он интуитивно схватывает как поворотный момент мировой истории.

Согласно Хайдеггеру, отношение *сущего и бытия* уже в Античности было осмыслено неверно, и хотя эта погрешность на первых этапах была бесконечно малой, она росла по мере выведения всех следствий из заложенных начал философии, пока, наконец, не превратилась в тотальный онтологический нигилизм философии Нового времени и особенно XX века. Ключ к пониманию настоящего положения дел в философии, истории, культуре, даже политике, по Хайдеггеру, надо искать на заре западноевропейской цивилизации — в решении вопроса о соотношении *бытия (Sein)* и *сущего (Seiende)* у первых философов.

Уже тогда в выяснении отношения *бытия и сущего*, в самой постановке «ведущего вопроса философии» *что-то пошло не так*. «Что пошло „не так“? Почему оно пошло именно „не так“, и как надо, чтобы было „так“?» — эти вопросы и составляют основной нерв философии Мартина Хайдеггера.

<sup>1</sup> Diels H. Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch. Berlin, 1903.

<sup>2</sup> Heidegger M. Heraklit I. Der Anfang des abendländischen Denkens (Heraklit) (1943); 2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos (1944). Gesamtausgabe. Bd. 55. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1987.

# Глава 3. Фундаменталь-онтология

## Сложность *Bezug*'а

Выясняя характер онтологической проблематики, Хайдеггер выдвигает тезис: «*Sein ist das Seiende nicht*», «*бытие не есть сущее*». С одной стороны, это не значит ничего, кроме того, что мышление о *бытии сущего* как *сущего* должно куда-то уводить нас от сущего, что почти очевидно. Оно и уводит, но не так, как это следовало бы. Здесь на первый план выходит структура *Bezug*'а (*отношения*).

*Bezug*, *отношение*, состоящее в выяснении соотношения *сущего* и *бытия*, в античной философии структурируется совершенно определенным образом. Мысль о *бытии сущего* приводит древнегреческих философов к понятию сущности, как того общего, что объединяет все сущее в его наиболее *общем* качестве. «Сущность» (по-гречески «*οὐσία*») — существительное женского рода, образованное от причастия настоящего времени глагола «*εἶναι*», «*быть*», «*sein*». На латынь позже этот термин перевели как «*essentia*» или «*substantia*», что сделало смысл расплывчатым. В русском языке точнее всего этот смысл передает слово «сущность».

Здесь следует снова обратиться к метаязыку Хайдеггера. Он настаивает на том, что *οὐσία* и есть *Seiendheit*, т. е. такое понимание *бытия*, при котором оно отождествляется именно с *общим качеством всего сущего как сущего*. Именно это понимание и предопределяет особый путь развития западной философии, где *бытие* как *εἶναι* устойчиво и неизменно мыслится именно как *οὐσία*, что выражается формулой *Sein = Seiendheit*, «*бытие есть сущность сущего*».

Это и есть *Bezug* западноевропейской философии, которая структурируется вокруг именно такой онтологической картины и основывается именно на таком способе мышления: «*бытие есть сущность сущего*», и соответственно, учреждается два параллельных уровня — *уровень сущего* и *уровень сущности* (*οὐσία*, *Seiendheit*). И здесь Хайдеггер делает важнейшее, судьбоносное утверждение: античная философия, а вслед за ней и вся современная западноевропейская философия, дифференцируя *бытие* и *сущее* через *сущность*, фундаментально проглядели различие

<sup>1</sup> Для того чтобы подчеркнуть специфичность именно хайдеггеровского понимания вопроса о бытии, я предлагаю использовать немецкую формулу «*fundamental-ontologische*», которой пользуется сам Хайдеггер (с сохранением немецкого смягчения звука «*l*»), в русском тексте — так же, как в некоторых случаях мы используем другие хайдеггеровские термины, в частности «*Dasein*», «*Geviert*», «*Ge-Stell*», «*Das Man*», оставляя их без перевода, чтобы подчеркнуть уникальный смысл, который этот философ вкладывал в свои тщательно подобранные слова, возводимые им к истокам философско-поэтического и этимологического значения. «Фундаменталь-онтология» — это не «фундаментальная онтология», а то, как Хайдеггер понимает наиболее глубокий уровень онтологического рассмотрения, но только в рамках своего уникального учения о природе и структуре *Dasein* (этому посвящены раздел 3 «*Dasein*» и вторая часть книги) и в контексте нового Начала. В некоторых случаях он пользуется выражением «онто-онтология», чтобы подчеркнуть, что фундаменталь-онтология не есть еще один надстроенный логически этаж над онтикой, но, напротив, такое мышление о бытии, которое сохраняет постоянную свежесть прямого контакта с онтическим как формой экзистирования *Dasein*'а.



*бытия и сущего*, построили абстрагирование от *сущего* по прямой аналогии с самим *сущим*. В результате получилось, что *бытие* (как *сущность сущего*), хотя и мыслилось отличным от *сущего* в его *отдельности и конкретности*, совпадало с *сущим* в его *всеобщности*, т. е. в конечном счете мыслилось как *сущее*. Это было, конечно, другое *сущее* — *сущее высшего порядка*, или *верховное сущее*, — но все равно именно *сущее*. В итоге *бытие* обретало свойство *сущего*, т. е. о нем стало возможно говорить, что «*бытие есть*», как это сделал Парменид. Такое утверждение возможно только в отношении *сущего*, пусть даже самого возвышенного, изначального, простого и единого. Если «*бытие есть*», то оно есть *сущее* — пусть не просто как *сущее*, но как *сущность сущего*.

Греки, как и люди Запада, слишком любили *сущее* и стали жертвой этой фатальной любви, предопределившей весь строй западноевропейской философии. Хайдеггер говорит это не с раздражением и высокомерием, но с глубоким пониманием и сопереживанием. *Бытие* как то, что делает *сущее сущим*, должно каким-то образом сопрягаться с *сущим*, связываться с ним. И если следовать за этой мыслью, мы действительно в какой-то момент придем к убеждению, что *бытие есть*, что *оно есть сущее*, самое главное и чистое из *сущего*. Утверждение противного, что *бытие не есть сущее*, может приниматься лишь до определенных границ, когда надо подчеркнуть, что *бытие как общее* не таково как *сущее в качестве частного*, но и у частного и у общего есть то свойство, которое делает их единими — и то и другое *есть*.

Но, понимая глубину онтологического различия и *Bezug*'а традиционной философии, Хайдеггер говорит: вот в этом-то все и дело; здесь коренится принципиальная ошибка: если *бытие* не есть *сущее*, то именно это должно составлять его основное свойство. Но в этом случае оно не может быть тождественно *сущности сущего*, и, следовательно, оно не есть *общее для сущего*. В таком случае *бытие не есть, есть не сущее, есть ничто из сущего* (в том числе и не сущность сущего, и не общее, не *οἰοία* и не *κοινόν*).

Одним словом, «*бытие есть ничто*» (*das Sein ist das Nichts*), утверждает Хайдеггер, а не понявшая этого западноевропейская философия есть великое заблуждение длительностью в две с половиной тысячи лет.

## ОНТИКА

Рассматривая проблему отношения (*Bezug*) сущего (*Seiende*, ὄν) к *бытию* (*Sein*, εἶναι), Хайдеггер вводит три уровня онтологии, в соответствии с которыми эта проблема может быть рассмотрена в ином ракурсе. Эти определения Хайдеггер дает в своем главном труде «*Sein und Zeit*»<sup>1</sup>.

Первый уровень он называет «онтическим», от греческого ὄν (*сущее*) (ὄντος — родительный падеж, от которого обычно образуются сложные слова в греческом). Когда мы пытались ответить на вопрос, что такое *сущее*, самым прямым и доступным образом, мы находились в области онтики. Онтическое измерение есть прямое схватывание разумом окружающего мира с его различиями и многообразием, при том что здесь разум еще не ставит перед собой вопроса о том, что есть *бытие сущее*—

<sup>1</sup> Heidegger M. *Sein und Zeit* (1927). Tübingen: Max Niemeyer verlag, 2006.

го или *сущность сущего*, и ограничивается простой констатацией, что *сущее есть сущее*. Мышление как таковое в его наиболее естественном и простом виде разворачивается именно в этом измерении. Мыслить о *сущем* как о *сущем* — значит сравнивать одно *сущее* с другим *сущим*, выстраивать ряды *сущего*, сопоставлять их между собой, всегда оставаясь на одном и том же уровне мыслительной топики (т. е. пространства мысли), не выходя за его пределы, т. е. не задаваясь вопросами о том, *откуда взялось сущее, что есть бытие сущего, где конец сущего и каков этот конец?*

Онтическое поле свойственно как позитивным наукам, так и бытовому мышлению, как высоко развитым системам подсчета и классификации, так и самым банальным ментальным реакциям обывателя самых различных культур — от примитивных до самых изощренных.

Древние греки определяли *поле сущего* собирательным понятием «*φύσις*», и область онтического мышления может быть названа, вслед за Аристотелем, «*физикой*». Чуть позже мы увидим, сколь многое вложено в это понятие.

В отношении философии онтическое мышление может рассматриваться как нечто подготовительное — как то, что лежит в его основе. Это уже мышление, но еще не философское мышление (в полном смысле этого слова). Это мышление словами, а не понятиями, мышление очевидностями, а не отвлеченными концептами; это оперирование вещами, а не сущностями, даже если эти вещи имеют ментальную природу, т. е. являются «*ноэмами*», в смысле Гуссерля. Для Хайдеггера этот уровень мышления чрезвычайно важен, т. к. именно с него начинается философия. И то, как она начинается, как она обращается с пластом онтического мировосприятия и мироосмысления, в каком направлении от него отталкивается и куда движется далее, имеет принципиальное значение для всей траектории становления философии и в огромной мере предопределяет ее судьбу и ее конец.

## ОНТОЛОГИЯ

Второй уровень Хайдеггер называет собственно *онтологическим*. Онтология начинается там, где ставится «ведущий вопрос философии»: «каково *бытие сущего*», «что есть сущее *в целом*», «какова *сущность сущего*»?

Здесь-то и появляется проблема качественного различия между *сущим* и *бытием*, и следовательно, онтология основана на выяснении структуры и качества *отношения* одного к другому. Здесь вопрос о бытии ставится в самом центре мышления. Это начало философии, которая в отличие от мышления как такового выходит на принципиально новый уровень, где в центре внимания ставится вопрос о *бытии сущего* и *неотождестве бытия и сущего*.

По Хайдеггеру, основы онтологии, равно как и самой философии («философия» и «онтология» с точки зрения вопроса о *бытии* являются тождественными понятиями), были заложены досократиками, окончательно оформлены Платоном и Аристотелем и в таком законченном виде перешли к христианскому богословию и философии Нового времени. То, как первые философы осмыслили вопрос о *бытии сущего*, стало судьбой, роком для всей западноевропейской философии, т. к. их выбор, их решение этой проблематики заложили основополагающие рамки всего дальнейшего философского процесса. Они являются создателями онтологии греков, ставшей онтологией европейской философии.

Эта онтология, решая вопрос о *бытии*, отождествляет *бытие* сущего с *сущностью* сущего (οὐσία) и, утверждая различие *сущего* и *бытия* (как общего для всего *сущего* свойства), вместе с тем относится к *бытию* как к тому же *сущему*, но только более высокого порядка. Хайдеггер утверждает, что самое главное заключается в том, что онтология с самых первых своих этапов сбивается с предначертанного пути. Рождение философии и молниеносный прорыв к логосу подталкивали мысль к отрыву от онтики, к *прыжку* за горизонты *сущего* и к открытию, выявлению *бытия*. Это была бы подлинная *трансцендентность*, т. е. запредельность, и она и только она обеспечивала бы философии ее необратимую и неотразимую фундаментальность. Постигая *сущее* вначале онтически, яростная мысль греков, входивших во вкус свободы, должна была бы совершить бросок в *ничто*, в *несущее*, где и следовало бы искать *бытие* как истинную основу *сущего*. Но греки поступили иначе и создали онтологию, основанную не на *ничто*, а на *сущности сущего*, т. е. на бытии как всеобщем свойстве *сущего*, тем самым породив «фиктивную трансцендентность», которая не прорывалась к подоплеке *сущего*, к его скрытому фундаменту, но удваивала топику *сущего* дополнительным этажом, который оставался *сущим* (как бы его ни называли), но при этом выступал для *сущего* в онтическом срезе высшим началом, т. е. *бытием*.

В более поздних работах (особенно периода 1936–1946 годов) Хайдеггер ввел важнейший элемент своего метаязыка — написание слова «*Sein*», «*бытие*», в двух вариациях: в обычной — «*Sein*» и в устаревшей — «*Seyn*». Это различие имеет радикальное значение. (На русском языке нет никакой возможности передать это различие с опорой на русские слова — пусть самые вычурные.)

Онтология оперирует с *бытием* как с *Sein*, понимая под этим *Seiendheit*, *сущность*. *Seyn* — это *бытие*, которое, напротив, полностью ускользает от онтологии, постигается не со стороны *сущего*, а иначе (скорее, со стороны *не-сущего*, т. е. *ничто*), и представляет собой подлинную трансцендентность и аутентичную философию, которую Хайдеггер предлагает создать. Онтология как она есть, таким образом, создает над *сущим* (и онтикой) искусственную конструкцию «эссенциализма», которая становится полем философии, а сама философия занимает место царицы наук, обуславливая, в свою очередь, принципы, основания и методологии наук физических, а также этики, грамматики, математики, геометрии, филологии, эстетики и т. д. Все это есть результат одной изначально бесконечно малой ошибки.

Вместо того чтобы стать по-настоящему более глубоким и фундаментальным, первичным и обуславливающим уровнем мышления, онтология по мере своего становления лишь все более расстраивала нормальное функционирование онтического мышления, создавала заторы и тупики, искажала и коржила *сущее* и постижение *сущего*. Вместо объяснения φύσις, онтология ее насилывала, навязывая *сущему* абстрактные конструкции, основанные на неверно ориентированном базовом движении логоса.

Логос в онтологии, который и отличал ее от онтики, был сконфигурирован в греческой философии таким образом, что оперировал с *сущностью* как будто с *бытием*, приравнивая *бытие* к *сущему* (откуда парменидовское «*бытие есть, небытия нет*»), и таким избытком ложной позитивности приносил в ансамбль су-

чего негатив, разрушение и смерть. Вместо спасения *сущего* через *бытие* логос губил *сущее* через *сущность* (эссенциализм).

У Аристотеля философские интуиции первых греческих философов приобретают законченную и систематизированную форму. И показательно, что одна из его работ носит название «Метафизики» — «того, что идет после „физики“» («физики» и как явления, и как другого трактата Аристотеля). Метафизика оказывается фактически тождественной онтологии (и западноевропейской философии в целом), т. к. ставит своей задачей обосновать область *начал*, лежащих за пределом физики (т. е. онтики).

Хайдеггер настаивает, что вся западноевропейская философия является метафизикой (т. е. онтологией) — даже та, которая эксплицитно отвергает любые апелляции к метафизике, например, философия Ницше, «философия жизни», позитивизм или прагматизм. Метафизика как онтология давно стала единственным и общеобязательным *стилем* западноевропейского мышления, которое построено всегда и во всех случаях эссенциалистски — не важно, идет ли речь о системе идей (идеализм), вещей (реализм, материализм), понятий (концептуализм) или ценностей (аксиология), о системе полезного (прагматизм), вульгарных политических мировоззрениях и даже нигилизме. Все это — выражение метафизики, т. к. матрица мышления во всех случаях одна и та же и основана на (ложно) трансценденталистской (удвоенной) топике.

### К Фундаменталь-онтологии

Перейдем к самому главному, к сердцевине хайдеггеровской философии. Критика онтологии (и метафизики) как ложной онтологии и идентификация истоков главной ошибки в первых шагах греческой философской мысли (которые предопределили весь дальнейший ход развития западной философии) уже сами по себе предполагают наличие альтернативы. Если мы увидели, *что* было «не так», по обратной аналогии можно попытаться определить, как *должно быть* или *должно было бы быть*, чтобы все было «так», «так, как надо».

Хайдеггер вплотную подводит нас к следующей цепочке размышлений. Вопрос онтического мышления — естественного мышления, еще не задающего вопроса о *бытии сущего*, — остается той базой, на которой строится в дальнейшем философия. Но по мере становления этой философии и по мере конституирования все более и более развитой и весомой онтологии (метафизики) мы все дальше удаляемся от *онтического*, подменяя его *онтологическим*. Параллельно этому возрастает вытеснение природы техникой, искусственными продуктами человеческого общества. Онтология подминает под себя все, включая свои онтические основания.

Раз нам предлагается пересмотреть онтологию в ее истоках, значит, необходимо вновь вернуться к онтическому — причем в той форме, в какой оно пребывает в начале истории философии, в своем первоизданном и свежем виде. (Эта проблема решается Хайдеггером в книге «*Sein und Zeit*»<sup>1</sup>, и пиком ее решения становится выдвижение на первый план *Dasein*'a<sup>2</sup>.) Чтобы это осуществить, надо

<sup>1</sup> Heidegger M. *Sein und Zeit* (1927).

<sup>2</sup> Этому посвящен третий раздел данной книги.

разгрести колоссальные наносы, которыми является все здание европейской философии от досократиков до XX века. Однако эта важнейшая операция еще не даст результатов, но лишь выведет нас на стартовый уровень — к выяснению онтического мышления и его структуры. В какой-то степени эту же задачу ставит перед собой феноменология с ее концепцией «*Lebenswelt*», «жизненного мира», и ее основными методиками.

Дойдя до онтического и очистив его от онтологии, мы оказываемся в той же позиции, что и творцы западной философии, заложившие основные траектории ее будущего развития. А значит, перед нами стоят те же проблемы и те же вопросы. Вот здесь-то и начинается различие. Мы должны *по-другому* ответить на *основные вопросы развертывания логоса*, но при этом *основные вопросы должны быть заново поставлены*. Хайдеггер говорит о том, что если «ведущим вопросом философии» (*Leiffrage*) был вопрос о *сущности* (как общего свойства) *сущего*, то «основным — лежащим в основании — вопросом философии» (*Grundfrage*) должен стать вопрос об *истине бытия* (*über Wahrheit des Seyns*: речь идет о *Seyn* через «у»).

Философия начинается там, где появляется вопрос о *бытии* сущего. Это вспышка божественного логоса, освещающая новое измерение мысли, выводящая к новым горизонтам. Но мы видели, что в случае онтологии этот вопрос был сформулирован крайне неудачно, а ответ на него и вовсе заключал в себе катастрофу. Онтология, пытаясь взлететь над онтикой, создала фальшивую трансцендентность, метафизику как удвоение топики *сущего*, где *сущему* онтически был добавлен план такого же *сущего* — но только на сей раз в его эссенциальном срезе, в срезе сущности. В онтологии греческий логос порвал связи с *сущим* и онтическим его восприятием, тем самым искоренив его, но не смог прорваться к *бытию* как таковому. Из этой трагедии вылилась история Западной Европы и ее философии.

Хайдеггер предлагает зафиксировать наше внимание на этом моменте. Недостаточно вернуться к онтике в ее неиспорченном состоянии, надо повторно пройти *взрыв логоса*, пережить новый *опыт молнии*. На сей раз, наученные горьким опытом роковой ошибки, мы должны сформулировать вопрос о *бытии* напрямую, а не через *сущее* (*Seiende*) и тупиковый путь эссенциализма (*Seiendheit — как Sein через «i»*). *Онтологическое различие* должно на сей раз быть проведено радикально и с концентрацией философского внимания на самом *бытии* — *Seyn* (которое не есть сущее, не может определяться приписыванием атрибута «есть»), т. е. на *бытии*, которое *не есть* и которое, следовательно, есть *ничто*. Отталкиваясь от онтического (*от сущего*), следует пойти на сей раз в ином направлении: мы не должны возноситься *над сущим*, оставаясь привязанными к нему и разрушая его этим двусмысленным отношением, как в случае европейской метафизики. Мы должны заглянуть *под него*, углубиться в его *праоснову*, где ничего нет, где есть *ничто*. Но это *ничто* не есть просто *не-сущее* (считая от сущего). Это *ничто*, которое делает *сущее сущим*, не становясь *сущим*. Это животворящее *ничто*, конституирующее своим тихим могуществом все.

Это и будет «*фундаменталь-онтология*» — онтология, построенная по принципиально новым выкройкам, нежели вся предшествующая философия. В этой «*фундаменталь-онтологии*» должен воссиять новый логос, на сей раз сконцентрированный не на сущем, а на *ничто*.

Логос классической метафизики мыслил *ничто* как антитезу *сущего* и, обобщенно, как антитезу *сущности*, и в конечном счете как антитезу себя самого, что и привело его к тотальному нигилизму: ведь, поступая так, он уничтожал, игнорируя, то *ничто* (*Seyn = Nichts*), которое животворило *сущее*. В свою очередь, логос «фундаменталь-онтологии» будет мыслить *ничто* не как антитезу *сущему*, а как его *живительный и вечно присутствующий исток*, который, снимая *сущее* как *сущее*, утверждает его принадлежность к *бытию*.

Как возможна *фундаменталь-онтология*? Она возможна, поскольку философия есть поле абсолютной свободы, где мышление может осуществлять самые дерзкие и самые непредставимые повороты. Но она возможна только в том случае, если *свобода* мыслящего сопряжется — в *предельном риске* — с истиной *бытия*, позволит этой истине сбыться.

Философия Мартина Хайдеггера — это философия перехода к построению «*фундаменталь-онтологии*».

# Глава 4. Das Seynsgeschichtliche

## Die Geschichte и Seyn

Существительное «*Seynsgeschichte*» и образованное от него прилагательное «*seynsgeschichtliche*» играют огромную роль в философии Хайдеггера и напрямую связаны с проектом разработки «*фундаменталь-онтологии*». Мы видели, насколько глубинным и непростым является этот проект, требующий построения онтологии, альтернативной всему массиву западноевропейской мысли. Поэтому круг выражений и используемых слов в направлении, связанном с «*фундаменталь-онтологией*», требует от нас повышенного внимания.

Прежде чем приступить к выяснению значения составного слова «*Seynsgeschichte*», рассмотрим два входящих в него корня. «*Seyn*» мы уже встречали. Это слово, написанное через «у», у Хайдеггера означает «*бытие в фундаменталь-онтологическом понимании*», т. е. *бытие* не как *общее свойство сущего*, не как *сущность*, не как констатация логоса, построенного на основании рассмотрения сущего через само сущее, но как *прорыв в чистую* и свободную от жесткой привязки к сущему *стихию*, т. е. как *ничто (Nichts)*.

Теперь обратимся к слову «*Geschichte*», которое переводится на русский язык однозначно как «*история*». Но сам Хайдеггер, и к этому мы должны были уже привыкнуть, не просто не соглашается отождествлять «*die Geschichte*» и «*историю*» (*die Historie* на немецком), но противопоставляет их. Поэтому, если перевести «*Seynsgeschichte*» как «*история бытия*», мы попадаем мимо хайдеггеровского намерения. Еще хуже обстоит дело с прилагательным «*seynsgeschichtliche*», передать смысл которого на русском языке вообще не представляется возможным: «*бытийно-исторический*» или «*быто-исторический*» не только звучат нелепо, но и отдаленно напоминают совсем иной круг сближений и значений, чем то, что имеет в виду Хайдеггер.

## Посыл и скачок

Обратимся к этимологии немецкого слова «*Geschichte*». Оно происходит от глагола *geschehen*, что означает «*происходить*», «*случаться*». По первоначальному значению оно близко к немецкому «*Ereignis*»<sup>1</sup> (дословно «*событие*», «*происшествие*»). С этим словом Хайдеггер сближает по смыслу и форме другое немецкое слово «*Geschick*» (более употребительное сегодня в форме «*Schicksal*») — «*судьба*», которое, в свою очередь, образовано от глагола «*schicken*», «*посылать*», «*отправлять*». Поэтому в слове «*Geschichte*» как в сообщении о заслуживающих внимания происшествиях Хайдеггер читает значение «*судьбинности*», «*неслучайности*» и, еще глубже, «*посыла*». То, что происходит в истории в ее наиболее существенном измерении, есть некоторый *посыл*, который и выступает как *то, что случается и происходит, придавая всему смысл*. Если «*история*» есть повествование о проис-

<sup>1</sup> Тему Ereignis мы рассмотрим чуть позже в этом же разделе.

шествиях, явлениях, деяниях и событиях, то *Geschichte* — это путь смыслов, который идет сквозь историю как то, что в ней *послано*. «История» — это конверт, «*Geschichte*» — содержание послания. Судьба состоит в том, что все случающееся представляет собой общее связанное и целенаправленное действие, в котором нечто передается от кого-то кому-то через что-то и для чего-то.

Если углубляться в этимологию и дальше, то видно, что слова «*geschehen*» и «*schicken*» на самом деле восходят к общему индоевропейскому корню «\*skēk», который означал «резкое движение», «прыжок», «рывок», «порыв», «порывистый жест», а также «бег». В русском языке от этой основы образован глагол «скакать» (в значении «прыгать»). Это важно отметить, т. к. у Хайдеггера мы сталкиваемся с толкованием слова «*прыжок*», «*скачок*» (*Sprung*) как *основного философского действия*, *вводящего нас в область «фундаменталь-онтологии»*. Чтобы перейти от онтологии к «фундаменталь-онтологии», надо совершить *скачок*: не просто плавный переход, не эволюцию, не перетекание, но именно резкий и травматический, рискованный *скачок, который проходит над бездной (Abgrund)*. При этом Хайдеггер подчеркивает, что этот *скачок* может быть смертельным, т. к. мы стоим на краю пропасти и у нас нет места для разбега.

Итак, *Geschichte*, по Хайдеггеру, это не плавно развертывающееся полотно истории, исторического процесса, но совокупность отдельных резких *скачков* над бездной, предуготовляющих последний и самый важный (самый сложный и опасный) *финальный скачок*. О содержании *посыла* этих *скачков*, предуготовляющих последний *скачок*, нам сообщает употребление слова «*Seyn*». Так, мы узнаем, что отправителем, равно как и получателем этого *посыла* было само бытие (*Seyn*), которое *оповещало себя о себе через скачки* (каждый *скачок* — это этап философской мысли, связанный с каким-то великим философом и его открытиями), чтобы в кульминационной точке (эсхатология *бытия*) перейти от онтологии (открывшей себя как современный европейский нигилизм) к «*фундаменталь-онтологии*». Это и есть *Seynsgeschichte*.

### **Seynsgeschichte как соучастие в бытии (Seyn)**

*Seynsgeschichte* — это не просто область мысли или отрасль науки, это напряженное усилие распознавания *посыла бытия (Seyn)*, заложенного в историческом процессе через расшифровку глубинной философской интенции мыслителей, поднимавших онтологическую проблематику, говоривших о ней косвенно или умалчивающих о ней (что не менее важно). Культура, все общественные и исторические события и трансформации в *Seynsgeschichte* могут служить лишь второстепенными декорациями, далекими следствиями того, что решается в философии.

*Seynsgeschichte* возможно как осмысленное и утвержденное, исходя из горизонта «фундаменталь-онтологии». Без этого оно будет просто *Geschichte*: в нем можно увидеть и *посыл* и *скачки*, но у нас нет уверенности, что в этом *посыле* содержится послание *аутентичного бытия (Seyn)*, а не ложной трансценденции старой онтологии. Например, философия истории Гегеля — это *Geschichte*, т. е. уже не просто *история*, но и не *Seynsgeschichte*. Поэтому *Seynsgeschichte* и само его существование зависит напрямую от того, будет ли принято *решение (Entscheidung)*



о переходе к «фундаменталь-онтологии» и будет ли этот переход (*скачок, прыжок*) успешно совершен.

Поэтому *Seynsgeschichte* — это проект, а не нечто наличествующее, не данность, но задание. Если мы сможем обнаружить истину *бытия* (*Seyn*) через него самого, а не через *сущее* и не *общее свойство сущего*, нам откроется, *чем* был исторический процесс на самом деле и *что* в конечном счете сообщали нам великие мыслители о последних горизонтах своей мысли. Тогда мы вступим в область *Seynsgeschichte*, не только осознав то, что было, но и завоевав право присутствовать в этой области, и получим возможность быть в *бытии будущего* (*бытии*, которое будет). Но если этого не произойдет и будет решено продолжать оставаться под «ярмом» старой метафизики, то у нас не будет даже *Geschichte*, и останется только мертвая история с ее бессмысленным и бесконечным перечислением деталей прошлого, ничего не говорящих духу последних людей и представляющих собой лишь культурную конвенцию.

Понять *посыл бытия* (*Seyn*) можно только в состоянии *скачка* (*прыжка*) *над бездной*, и это понимание будет высказыванием самого *бытия* (*Seyn*). Поэтому *Seynsgeschichte* может, в свою очередь, служить отправной точкой для всего философствования в рамках *фундаменталь-онтологии*: прорвавшись к *Seynsgeschichte* и осмыслив значение этого слова, мы уже в силу самого этого события конституируем процесс развертывания *фундаменталь-онтологии* и выражаем через нас *посыл бытия* (*Seyn*).

Но стоит нам включиться в соучастие в *прыжке*, мы не только радикально изменим траекторию и строй нашего действительного существования и двинемся к новым горизонтам по совершенно новому пути, но и впервые откроем то, что *настоящему было* в прошлом. То, что *было* в прошлом, *было посылом бытия*, который остается всегда неизменно свежим и острым, всегда новым и живым. Поэтому смысл прилагательного «*seynsgeschichtliche*» означает схватывание *бывшего в прошлом как настоящего*, становление современниками того, что в прошлом не просто проходило и происходило (но оказалось не важным, устарело и прошло), но что в нем *воистину было*. Через прилагательное «*seynsgeschichtliche*» мы становимся современниками великих идей и великих людей, т. к. сами поднимаемся на последние высоты, откуда хорошо видны другие горные вершины, а копошение мелкого в темных долинах ни в настоящем, ни в прежних эпохах неразлично. Подлинный мыслитель знает о деталях общества, в котором живет, столь же мало, если не меньше, сколько о деталях жизни людей далеких эпох. Но ему внят *голос бытия*, звучащий из уст древних яснее и громче, чем зуд бессмысленных толп — как древних, так и современных.

### **Seyn ist Zeit**

Взгляд на историю как на *Geschichte* и тем более *Seynsgeschichte* может вызывать недоумение у тех, кто некритически, как несомненные аксиомы, впитал нормы западноевропейской онтологии и метафизики и привык рассматривать время как нечто объективное или, по меньшей мере, самостоятельное и автономное. Современная философия и наука и производные от них современные обыватели<sup>1</sup> мыслят *время как то, в чем развертывается бытие*.

<sup>1</sup> Последние и не догадываются, как правило, что они мыслят именно так и что они вообще мыслят.

Но для Хайдеггера *Zeit* (время<sup>1</sup>) не есть что-то отдельное или добавочное к *бытию*, не есть то, где и в чем это *бытие* реализуется, не есть некое априорное условие (пусть субъективное или трансцендентальное, как у Канта). Для Хайдеггера *бытие* и *есть время*, и соответственно, *время* и *есть бытие* (*Seyn ist «Zeit»*<sup>2</sup>).

*Zeit* Хайдеггер видит как *Seynsgeschichte*, т. е. как развертывание *бытия* во времени (при том, что *бытие* мыслится не как нечто отдельное, разворачивающееся во времени, но как само время). Однако это не время в естественно-научном понимании (априорный модус существования объекта) и не история как ее понимают гуманитарные науки (как совокупность человеческих деяний, ответов на вызовы и прочее, где субъектом выступает человек и человеческое). Во времени (*Zeit*) как *Seynsgeschichte* нет ни самостоятельного объекта (природы), ни субъекта (человека). Героем *Seynsgeschichte* является само *бытие*, оно же *время*. Это *бытие* (*Seyn*) относится к себе самому и к сущему (*Seiende*), развертываясь как время. Но сразу заметим: речь идет о *бытии* как *Seyn*, а не о бытии как *Sein*! То есть *время* (*Zeit*) Хайдеггер понимает *фундаменталь-онтологически*, а не онтологически.

В таком времени (как в *Seynsgeschichte*) *прошлое* в том смысле, в каком оно *было, есть*. А то, что *не есть*, того *не было!* И *будущее* (*das Künftige*) в том смысле, в каком оно *будет*, уже *есть* и обязательно *было* раньше. *На-стоящее* время есть *при-сутствие* (*parousia*) *бытия* (*Seyn*); какое-то другое настоящее, за исключением присутствия *бытия* (*Seyn*), есть ненастоящее «настоящее».

Раз бытие (*Seyn*) есть время (*Zeit*), то, соответственно, не все в истории из того, что нам кажется *бывшим*, на самом деле *было*, а многое из того, что *было*, нам не известно ровно в той степени, в какой мы сами *не есть* (по-славянски это звучало бы: «мы сами несмы»). Здесь можно было бы напомнить формулу поэта и философа Евгения Головина «кто умер, тот никогда не жил»<sup>3</sup>. То, что *прошло* и стало *прошлым, прошедшим* (*Vergangene*), того никогда не было. А то, что воистину *было, истинно бывшее*, никогда не является *Vergangene* (*прошедшим*): оно непреходяще.

### Три пласта истории

Введение измерения *Seynsgeschichte* и рассмотрение времени и его событий и закономерностей с «*фундаменталь-онтологически*» позиций выделяет три уровня в том, что обычно именуется общим словом «история».

Показательно, что в русском языке это слово появилось из немецкого языка в XVII веке при Петре Первом, а в немецкий язык пришло из греческого (*ιστορία*) через латинский (*historia*). До этого момента в русском языке понятия «история» не было: исторические сведения сообщались в летописях (например, в «Повести временных лет») и литературе церковного цикла (в Ветхом и Новом Завете, святоотеческой литературе, поучениях, житиях святых, толковых Палехах и т. п.). Русские «былины», «были» и «былички», по смыслу соответствующие

<sup>1</sup> Трудности перевода слова «Zeit» русским аналогом «время» подробно рассмотрены в разделе 3 «Dasein».

<sup>2</sup> Heidegger M. Geschichte des Seyns. S. 142.

<sup>3</sup> См.: Дугин А. Смерть и ее аспекты // Дугин А. Радикальный Субъект и его дубль. М., 2009.

хайдеггеровскому *Seynsgeschichte*, в русском обществе прилагались или к богатырскому эпосу, или к полумифологическим-полуисторическим рассказам бытового заниженного содержания, что делает эти слова непригодными в данном контексте. В православной традиции *Seynsgeschichte* точнее всего соответствуют понятия «судьбы» и «промысла». «Судьба» — это «изначальный суд», «рассуждение», которое предопределило развертывание мировых событий, определив каждому из них место, порядок и смысл. *Промысел* — прямая отсылка к божественному мышлению, к Премудрости Божией (Софии), заведомо («во время оно», в вечности) упорядочивших сущее, последовательность и характер его возникновение (γένεσις) и исчезновения (φθώρα). Эти параллели для нас важны потому, что Хайдеггер производит с понятием «истории» две операции: с одной стороны, он включает в оборот привычные («школьные») западноевропейские концепты в их классических и общепринятых толкованиях, с другой — этимологически приводит эти понятия к изначальному смыслу древних слов и одновременно ниспровергает устоявшиеся конструкции, подталкивая к созданию радикально новых, «*фундаменталь-онтологических*».

Чтобы русскому сознанию строго следить за тем, что делает и к чему призывает Хайдеггер, необходимо постоянно учитывать дистанцию между русской культурой и русской мыслительной традицией (о русской философии и тем более о русской онтологии я бы говорить пока поостерегся), с одной стороны, и структурой западной ментальности, западного интеллекта — с другой. Борясь с аксиомами западноевропейского историцизма, Хайдеггер сражается с тем, что нам далеко не очевидно и что мы восприняли с Запада поздно, фрагментарно и поверхностно, что успело засорить наше сознание, но не стало полноценной системой априорий, поддающихся при необходимости четкой рефлексии.

Здесь следует вновь напомнить, что Хайдеггер говорит о западноевропейской истории, которую он (по умолчанию, как и все западные люди) считает единственной и универсальной и которую мы, русские, вовсе не обязаны признавать за таковую, но будем учитывать в этом качестве, чтобы лучше понять контекст, в котором движется мысль Хайдеггера.

Итак, в истории, с позиций *Seynsgeschichte*, можно выделить первый срез, соответствующий *онтическому измерению* и повествующий о *сущем как таковом*. Такая *онтическая история* представляла бы собой рассказ о том, как одно сущее сталкивалось, расходилось, конфликтовало или мирилось с другим сущим, как сущее рождалось и исчезало, появлялось вновь, изменялось и снова меркло. Чисто теоретически онтическая история представляла бы собой документальное повествование о сущем *как таковом*. Однако, несмотря на то что современные историки (особенно «школа анналов») попытались построить такую модель истории на основании кропотливого изучения бытовых заметок, хозяйственных документов и иных практических текстов, фиксировавших рутинный распорядок жизни среднего человека прошлых веков, быстро выяснилось, что достоверной картины о сущем в прошлом получить все равно невозможно, т. к. отбор подлежащей описанию документации и тем более ее многоуровневая интерпретация (от составителей до переписчиков и самих историков) отражает все, что угодно, только не сущее как оно есть само по себе.

Иными словами, имея дело с *историей*, мы всегда сталкиваемся с *интерпретацией*, а значит, не просто с нейтральным описанием сущего, но с таким описанием, которое отражает онтологию и метафизику тех, кто пишет, тех, для кого пишут, и тех, кто спустя какое-то время изучает написанное. Онтическая история как совокупность атомарных исторических фактов есть чисто теоретическая гипотеза, не подтвержденная эмпирическим опытом знакомства с историческими документами, которые прямо или косвенно носят на себе следы метафизики.

Это второй уровень онтологического или метафизического толкования сущего, развертывающегося во времени с позиций представления о *бытии* как о *сущности сущего*. Эта история и есть история как *Geschichte*, т. к. она развертывается в *двухурневной топике* — *топике события* и его значения, где значение события отсылает нас к уровню не просто сущего, но *сущности сущего*. Раз история как *Geschichte* повествует нам о сущем в его связи с *сущностью*, то содержание такой истории будет зависеть от той конфигурации, которую приобретает метафизика, определяющая философскую аксиоматику той или иной эпохи. Каждая серьезная смена этой аксиоматики будет означать смену исторической парадигмы и, фактически, появление новой версии истории. Такая история есть *онтологическая история*, которая в конечном счете концентрирует свое внимание не на сущем, но на *метафизическом посыле*, который зашифрован в динамическом развертывании сущего и в диалектике многих сущих.

Полнее всего картина *онтологической истории* представлена в философии истории Гегеля<sup>1</sup>, создавшего грандиозную панораму не истории людей, вещей и событий, но истории концептов и идей, а точнее, Абсолютной Идеи, развертывающей свой «*посыл*» сквозь многообразные диалектические этапы человеческого пути во времени.

Хайдеггер подчеркивает, что после Гегеля в этом вопросе достигнута полная ясность: любая история — это повествование не о сущем, но о *сущности сущего*, т. е. рассказ метафизики о самой себе. Западноевропейская история есть, таким образом, повествование о западноевропейской метафизике, т. е. история есть не что иное, как *история философии*.

Однако, согласно Хайдеггеру, *онтологическая история* есть история *Sein*, но не *Seyn*. Она основана на некорректном постижении *отношения* (*Bezug*) *сущего к бытию*. А значит, эта история подлежит переосмыслению. Это переосмысление представляет собой открытие «*фундаменталь-онтологического*» измерения, что предполагает не только возведение *сущего к бытию-Sein* (как в онтологической истории), но тщательное исследование того, как изменялось понимание *Sein* в ходе (на сей раз) онтолого-исторического процесса. Другими словами, Хайдеггер задумывается не о простом конструировании истории как истории Идеи, но о рассмотрении истории Идеи (*Sein*) в ее соотношении с *бытием* как *Seyn*.

Здесь мы подходим к самой сути *Seynsgeschichte*. *Seynsgeschichte* есть осмысление перипетий *бытия* как *Sein*, увиденных глазами *бытия* как *Seyn*.

<sup>1</sup> Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 1993.

### Sein в онтологическом срезе истории

В одном месте<sup>1</sup> Хайдеггер дает чрезвычайно краткий, но выразительный набросок основных этапов трансформации *Sein* в западноевропейской метафизике, что, по сути, означает создание «*фундаменталь-онтологической*» шкалы, в рамках которой следует строить *Seynsgeschichte*.

Seyn	
φύσις ιδέα οὐσία	
εὐεργεῖα	
actus (действительность)	
perceptum (пред-ставленность) objectum (предметность)	} Субъективность a
действительность (Wirklichkeit) ( <i>energia — vis primitiva activa, Лейбниц</i> ) воля и разум (немецкий идеализм)	} Субъективность b
Власть (Macht, Воля к власти, Ницше)	
Machenschaft	
Seinsverlassenheit (забвение о бытии — как Sein, т. е. отбрасывание онтологии — прагматизм, утилитаризм, либерализм, марксизм, технократия. — А. Д.)	
задержка прихода (Verweigerung)	
лишение (Ent-eignung) сбывание (Er-eignung)	решение (Ent-scheidung), «переход»? (Übergang)
событие (Ereignis)	
исход—заключение—постановка (Austrag)	
Geschichte (или как собственно Geschichte — онтологическая история, — или как Seynsgeschichte — это зависит от решения. — А. Д.)	

Объяснение этой сухой схемы могло бы занять целые тома, и какие-то фрагменты, поясняющие ее смысл, мы рассмотрим позднее. Отдельные моменты получили развитие в философии Хайдеггера, другие остались в состоянии нераскрытых интуиций и набросков. Основная линия хайдеггеровской интуиции может быть сведена к следующему.

<sup>1</sup> Heidegger M. Geschichte des Seyns. S. 26.

*Seynsgeschichte* видит историю не как историю идей или идеи, а как историю трансформации *отношения мышления к бытию*: и тогда, когда это *отношение* (*Bezug*) описывается эксплицитно и когда оно оказывается скрытым, имплицитным. При чем начинается это рассмотрение не с *Sein* (откуда берет исток онтология), а с *Seyn*, которое постулируется «*фундаменталь-онтологией*» и, соответственно, меняет всю философскую топику.

*Seynsgeschichte* описывает этапы постановки на место *Seyn* (на самом верху, в истоках) иных инстанций: *природы — идеи — сущности — энергии — действительности — воли и разума — воли к власти — Machtenschaft(a) и др.* Здесь можно было бы оборвать цепочку перечислений и сказать, что западноевропейская история с точки зрения *Seynsgeschichte* представляет собой деградацию мысли о *бытии*: от *природы до воли к власти и механистичности (Machtenschaft)*. В самой двухэтажной онтологической топике, в рамках которой эта история разворачивалась, происходили фундаментальные изменения, общим вектором которых было прогрессирующее *забвение о бытии (Sein)*. Другими словами, то, что создало эту топику (мысль о бытии), постепенно терялось из виду, заменяясь на все более грубые и отдаленные от *бытия* суррогаты. Иногда Хайдеггер включает в эту цепочку «категории», «концепты», «ценности», «мировоззрения» и т. д. Но все упирается в «*забвение о бытии*», в *нигилизм* и «*опустынивание*». На каждом этапе нисхождения второй, метафизический, этаж этой топики постепенно искажается, извращается, предстает во все более *нигилистическом, уродливом* (с точки зрения мысли о *Seyn-бытии*) виде. Нечто подобное можно встретить и в обыденном понимании истории, но вместо хайдеггеровского пессимизма есть все шансы встретить в нем либо нейтральную констатацию такого изменения, либо оптимистическое утверждение, что так человек освобождается от внешних ограничений метафизики. Хайдеггер же утверждает, что все это и есть *чистой воды метафизика*, создавшая ложную топику и поддерживающая ее независимо от непрерывной смены характера лежащего в ее основе онтологического аргумента.

«*Забвение о бытии*» является последней точкой *Seynsgeschichte*. С этого момента начинается собственно поворот к *фундаменталь-онтологии*. *Seynsgeschichte* готовится к радикальному переключению режима — от неаутентичного развертывания *Geschichte* к аутентичному наступлению *Seynsgeschichte*.

Первым феноменом *Seynsgeschichte* в новом режиме ожидания переключения регистра на *фундаменталь-онтологический* является столкновение с «*задержкой*» (*Verweigerung*). Казалось бы, «точка полночи» достигнута, но, видимо, «все еще нет». «*Всегда это „все еще нет“*», — изумляется Хайдеггер. «*Фундаменталь-онтология*» медлит.

Тем не менее следующим за *промедлением* моментом является «*решение*» (*Entscheidung*). Это важнейшая категория *Seynsgeschichte*. «*Решение*» — это *решение* о переходе или непереходе к *фундаменталь-онтологии* (поэтому на схеме слово «переход» взято в кавычки и поставлено с вопросительным знаком). Выбор осуществляется между *лишенностью (Seyn-бытия)* и его *сбыванием*. В случае выбора *сбывания* происходит *событие (Ereignis)*: *Seyn* открывает свою истину. Далее следует развертывание сущего по линии *Seyn*, а не по траектории *Sein*, т. е. осуществляется «*фундаменталь-онтология*», утверждающая первичность *Seyn* в отношении

*Seiende* и проявление такого сущего, которое будет мыслиться не от себя самого и не от своего *общего* (*сущности*), а от *бытия* (*Seyn*) как ничто. Это Хайдеггер называет «*постановкой*» (*Austrag*) или «*Четверницей*» (*Geviert*)<sup>1</sup>.

Все вместе это выливается в историю (*Geschichte*), взятую как *Seynsgeschichte*.

### Язык и глагол «быть» в *Seynsgeschichte*

Добавив к рассмотрению хайдеггерианской топики измерение *Seynsgeschichte*, мы можем лучше понять, как возникает симметрия между важнейшими словами и их значениями, относящимися к *бытию*. Разделив *Sein* и *Seyn*, Хайдеггер вынужден выстроить двойную смысловую структуру, связанную с образованием от них вторичных слов.

По линии онтики мы имеем дело с *сущим* (*Seiende*). «*Сущее есть* (*das Seiende ist*)» — это вполне корректное онтическое утверждение. Оно лежит в основе языка и мышления. Язык позволяет сущему высказать самое главное, что оно не может сделать никаким иным способом: он дает возможность заявить, что сущее *есть*. Используемый или подразумеваемый в речи предикат «*сущее*» делает эту речь, что бы она ни излагала, уникальным и исключительным явлением. Человек есть *говорящее* сущее, *мыслящее* сущее, и уникальность этого состоит в присвоении тому, о чем говорится, статуса сущего. Этот онтический язык предшествует метафизике и относится к предыстории — к эпохе, когда философия еще не началась, не вступила в свои права. В этом языке видно присутствие *Seyn*, но это *Seyn* не осмысленно, оно омывает сущее спонтанно и естественно, помимо человеческой свободы и человеческого выбора. Это *Seyn* еще не вступает в *посыл*, в судьбу, в *Seynsgeschichte* или в *Geschichte* (историю как онтологическое явление).

Онтический язык — это предыстория и предфилософия. В этом языке *сущее есть*, но характер этого «*есть*» не осмысливается. Все сущее здесь живет рядом с другим сущим и еще не отделено от него.

Например, тропинка и заросли. В онтическом предысторическом бытии они могут свободно перетекать друг в друга. Тропинка теряется в лесу и незаметно сходит на «нет». Культура теряется в природе. И точно так же густые заросли разрежаются сами собой и открывают свободный путь, причем не тогда, когда путник этого возжелал, а сами по себе, образуя дорогу там и тогда, где и когда ее никто не просил и не ждал. Так сущее свободно играет в самом себе, и то, что оно *есть*, и то, что есть некто, кто говорит о нем и о том, что оно *есть*, никак не вредит этой онтической игре.

Когда начинается метафизика, все меняется. Задумавшись о *бытии сущего* и придя к выводу о том, что этим *бытием* является *общее свойство сущего*, т. е. его *сущность* (*Seiendheit*, *эссенция*), человек начинает творить собственно историю как *Geschichte*. Тут возникает новый язык. Это язык понятий и категорий. Он вводит в сущее дополнительное сущее — *сущность сущего*.

В языке сущее мыслится и называется отныне не само по себе, но через его соответствие с чем-то еще, с *сущностью сущего*, с *сущим в целом*. Это *сущее в целом* и становится промежуточной инстанцией; между *конкретным сущим* и *сущим в*

<sup>1</sup> Об этом подробно в следующем разделе.

целом (*бытием как Sein*) возникает *сущность* этого конкретного сущего как его основное (*бытийное*) свойство. Так тропинка становится конкретным выражением «тропинкости», а заросли — «зарослевости». При этом тропинка уже не имеет права потеряться (что это за тропинка, если она никуда не ведет), а заросли должны быть густыми (в противном случае они превращаются в редколесье, в опушку или дуг). Между одним сущим и другим сущим возникает бездна, которая покрывается только через обращение к их *сущности*.

Так возникает особый язык с действующими в нем логическими правилами, жесткими структурами, а главное — который строится на референции, соотношении *сущего с сущностью*, которой может выступать идея, концепция, универсалия и прочее. Сущее раздваивается. Язык из выражения сущего становится навязыванием этому сущему представлений.

Прослеживая становление метафизики, Хайдеггер показывает, как на пути к прояснению *бытия сущего* мысль схватывает *бытие в целом* и гипостазировывает его как *сущность сущего*, тождественную искомому *бытию*. Но эта *сущность* мыслится как *новое сущее*, постепенно становясь самостоятельным в отношении первоначального момента, когда она была утверждена как *сущее в целом*.

Согласно Хайдеггеру, в этой последовательности заложен тончайший подвох: Sein-бытие *есть* «сущее в целом», и, следовательно, данное развитие мысли верно, но Sein-бытие *не есть только и исключительно* «сущее в целом», поскольку оно *есть «ничтожение сущего»*, т. е. «*ничто*», «*не сущее*», еще точнее — то, что делает «*сущее*» более «*не сущим*». Игнорирование этого нюанса и станет направляющим для траектории всего последующего развития западноевропейской метафизики. Конституируя *бытие как сущность* и оперируя далее с этой *сущностью*, западноевропейская метафизика удваивает «*сущее*» и тем самым упускает из виду Sein-бытие в его *сути (Wesen)*. Сконституированная же этой метафизикой *сущность* трансформируется на разных этапах ее развития по цепочке следующих превращений: «*бытие как Sein, а не Sein*», «*природа*», «*идея*», «*овогла*», «*энергия*», «*действительность*» и т. д., вплоть до «*воли к власти*» и «*глобальной машинерии*».

В этом процессе фундаментально меняется значение глагола «*быть*». В метафизике, глубинно аффектировавшей язык и мышление западноевропейского человечества, *сущее* перестает быть *самим по себе*: *само по себе* оно уже не есть, оно черпает свое *бытие* из *сущности*. Оно есть не прямо, а опосредованно, через причастность к *сущности*. Так возникает концепция *бытия (Sein)* как *сущности (Seiendheit)*, которое ссужает *сущему* его главный признак — то, что оно *есть*. Отныне «*есть*» уже надо понимать иначе, чем раньше. *Есть* сущее или *нет*, решает уже не мышление, но философия или выстроенные на ее основе теологии и науки. *Сущее* отныне как *бы есть*. Может, *есть*, а может, и *не есть* — все зависит от чего-то радикально другого, нежели само *сущее*.

К такому радикальному выводу западноевропейская философия приходит не сразу. Но после Канта и Гегеля, у Шопенгауэра, Киркьегора и Ницше, а также в философии феноменологов это становится очевидным. Вначале сущее *было* в той степени, в какой оно соответствовало *идее* (Платон). В конце Нового времени сущее стало *сущим*, потому что этого требовали «*воля к власти*», «*разум*» и «*представление*» (в иных терминах, потому что это было «*полезно*», «*ценно*», «*удобно*»



и т. п.). Какова бы ни была инстанция, выносящая свой декрет о том, что *сущее есть* или что его *нет*, это было уже не прямое мышление и не само *сущее*, выражающее свое онтически понятое *присутствие* в *бытии*.

Здесь Хайдеггер снова пересматривает отношение к слову «*быть*», предлагая отнестись к нему иначе — в соответствии со структурой *Seynsgeschichte*. *Сущее* в онтическом (предысторическом и предфилософском) смысле *есть* только в том случае, если мы отвлечемся от метафизики и истории. При наложении друг на друга онтическое и онтологическое путают смыслы. Мы не можем смотреть на *сущее* без учета западноевропейской метафизики и, соответственно, абстрагируясь от *Geschichte*. Поэтому, когда мы говорим, что *сущее есть*, мы чаще всего имеем в виду именно онтологический смысл — т. е. что оно *есть* по причастности к *бытию* как *сущему в целом* (*Sein*). Но такое «*есть*» уже не онтическое «*есть*» в его безусловном и предонтологическом, нереперентном выражении. Такое «*есть*» — это «*есть*» философии, а не мышления в его онтической простоте и наивности, это уже не «*есть*» языка. Чтобы провести эту разницу, Хайдеггер напоминает о существовании архаической (гомеровской) формы греческого причастия *ὄν* (*сущее*), где сохранялся первый звук *ε*, — оно звучало не как *ὄν*, *ὄντα*, но как *ἔον*, *ἔοντα*<sup>1</sup>. *ἔον* — *сущее онтически*, оно есть так, что этого не надо доказывать никакими ссылками; *ὄν* — это *сущее в философском смысле*, онтологическое, черпающее свое бытие из чего-то еще.

Чтобы терминологически упростить нюансы, в которых заложена вся суть его философии, Хайдеггер предлагает в определенных контекстах применять к онтическому уровню вместо *бытия* латинский глагол «*existire*», «*экзистировать*», который он старается не переводить на немецкий язык. *Сущее экзистировует*. В этом нет никаких сомнений ни с онтической, ни с онтологической точек зрения. *А есть* ли оно — это вопрос. И хотя в оптике собственно онтики *сущее* есть, и это очевидно (так говорит язык и прямое дофилософское мышление), это «*есть*» в пространстве метафизики может быть неверно понято. *Экзистирование* же сущего не подлежит сомнению.

Глагол «*экзистировать*» формально на русский язык переводится как «*существовать*». Но это совершенно неприемлемо для передачи мысли Хайдеггера. «*Существовать*» — это то ли «*быть сущим*» (онтическое), то ли «*быть через сущность*» (онтологическое). И уж никак нельзя использовать его там, где Хайдеггер говорит об *экзистенции* — как раз для того, чтобы уйти от всяких недоразумений и двусмысленностей относительно соотношения онтики и онтологии и, соответственно, рассматриваемого конкретного момента *Seynsgeschichte*.

Но в то же время, опасаясь искажения своей мысли через неверное толкование «*есть*», Хайдеггер вынужден идти на радикальные языкотворческие шаги и выдвигать новый глагол «*wesen*», образованный от пассивного причастия прошедшего времени глагол «*sein*» (*быть*), т. е. от «*gewesen*». В немецком есть также существительное «*Wesen*», образованное от этой же формы и обозначающее «*суть*», «*сущность*». Хайдеггер, однако, строго разделяет *сущность* как *Seiendheit*, т. е. *бытие*,

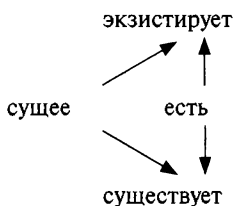
<sup>1</sup> Heidegger M. Der Spruch des Anaximander // Heidegger M. Holzwege. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 2003.

схваченное как *общее для сущего* и выстроенное, отталкиваясь от *сущего*, и *сущность* как *Wesen*, что выражает на сей раз отношение к *Seyn* и *бытию* в его *фундаментально-онтологическом* понимании. *Wesen* как искусственный глагол, который Хайдеггер склоняет — *ich wese, du wesest, er, sie, es west, wir wesen, ihr weset, sie wesen*, — прилагывается к тому, что *есть* как выражение *Seyn*, *есть* поистине *Seyn-бытия*.

Вот здесь как нам может пригодиться русский глагол «существовать», не наделенный, к счастью, вообще никаким философским смыслом и означающий только факт *бытия сущего* — без ясных отнесений к онтике, онтологии или фундаментально-онтологии. Мне представляется, что будет вполне корректно зарезервировать за ним при передаче смысла хайдеггеровской философии именно *фундаментально-онтологическое* значение. «*Существовать*» может стать лейтмотивом нового *фундаментально-онтологического* языка в его русскоязычном издании. Не менее интересная и простая возможность в русском языке есть для разделения «*Seiendheit*» и «*Wesen*», что в немецком означает «сущность» (эссенцию). *Seiendheit* можно устойчиво переводить как «*сущность*» (и приписать онтологическое и метафизическое значение), а *Wesen* — как «*суть*» (и использовать приоритетно в тех темах, которые связаны с *фундаментально-онтологией*).

Итак, у Хайдеггера мы можем встретить *сущее* в трех позициях относительно *Seynsgeschichte*:

- *онтически* (предфилософски, предисторически) *сущее эзистирует* (*Das Seiende existiert*);
- *онтологически* (философски, метафизически, но что можно толковать также и онтически и фундаментально-онтологически) *сущее есть* (*Das Seiende ist*);
- *фундаментально-онтологически* *сущее существует* (*Das Seiende west*).



«*Есть*» всегда можно понимать тройко: и как «*существует*», и как «*эзистирует*», и как собственно «*есть*» (т. е. *по принадлежности к бытию как общему для всего сущего*). Но в любом случае мы избавимся от русского недостаточно продуцированного и успешного неологизма «*бытийствовать*», которым пестрят любовые переводы Хайдеггера.

Употребление глагола *wesen* у Хайдеггера является отправной точкой нового языка — того языка, на котором должна говорить «*фундаментально-онтология*». Этот язык должен стать выражением *решения о прыжке* к последнему и главному аккорду *Seynsgeschichte*. Само явление такого *фундаментально-онтологического* языка должно быть не просто инструментом *Seynsgeschichte*, но ее *сутью* (*Wesen*).

# Глава 5. Начало и конец западноевропейской философии

## Почему вечер?

Определив общий вектор *фундаменталь-онтологии*, зафиксировав представление о том, что такое *Seynsgeschichte*, проследим основные этапы истории западноевропейской философии, как ее понимал Хайдеггер. В этом случае мы опять обращаемся к теме «заката Запада» — цивилизации, в которой солнце садится; к *Abendländische Geschichte*, к истории вечера, истории вечерних стран.

В отношении этой истории Хайдеггер выдвигает основополагающий тезис: с точки зрения *Seynsgeschichte* история западноевропейской философии есть *процесс поступательного забвения онтологического вопрошания* вплоть до чистого нигилизма; процесс постепенной утраты *бытия*, потери *бытия* — оставления *бытия* и *оставленности бытием* (*Seinsverlassenheit*). Говоря другими словами, история западноевропейской философии со всем ее блеском, всеми ее роскошными прорывами, откровениями и отклонениями есть не что иное, как *процесс расставания с бытием*. Стало быть, это *история заката солнца*, история длящейся катастрофы, история блужданий и заблуждений. Не случайно Хайдеггер называет одну из своих книг «*Holzwege*»<sup>1</sup> (на французский язык это переведено как «*Les chemins qui ne mènent nul part*» — дословно «*Дороги, которые никуда не ведут*»; на немецком языке выражение «*Holzwege*», буквально «*древесные тропы*», можно понять и как «*лесные тропы*», и как «*заросшие деревьями неторные дороги*»). Это блуждание ведет от ясности к тьме, поэтому мы имеем дело с вечером. Это процесс потери *бытия*, его утраты, постепенного его оскудения. Переставая мыслить о *бытии*, философия постепенно перестает *быть*.

Уже на заре этой философии *бытие* как *Sein* (*фундаменталь-онтология*) прячется за *сущим-в-целом* (онтологическим — *Seiende-im-Ganze*), сливаясь с ним, становится *бытием* как *Sein* и в конечном счете еще одной разновидностью *сущего*.

Потом бытие (*Sein*) как *сущее-в-целом* подменяется *представлением* (*Vorstellung*) о нем.

Затем *представление* приобретает все более и более отвлеченный, абстрактный, механический и условный характер, в котором все связи с *сущим* рушатся, пока, наконец, не настает эпоха *нигилизма*, распознанная и описанная Ницше, когда *бытие* окончательно пропадает за горизонтом, открывая всеприсутствующее *ничто*.

Можно обозначить (*фундаменталь-исторически*) весь сегмент западноевропейской философии как последнюю четверть суток человечества, как предполночное время. И неудивительно, что в этом секторе космических суток на первый

<sup>1</sup> Heidegger M. Holzwege. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 2003.

план выходит именно западная цивилизация, которая устанавливает законы и нормы, покоряет всех остальных и заставляет принимать на веру ее формы, мысли и ценности как нечто универсальное. Запад вступает в свои права потому, что ему вверена судьба ночи, потому что он действует именем ночи, ее мощью. Солнце *бытия* заходит. И тогда цивилизация окончательно отходит ко сну, гаснут последние свечи, которые еще освещали жилища людей прощальным, искусственным ностальгическим светом.

Спросить в такой ситуации: «Почему Европа? Почему Запад? Почему западноевропейская история представляется чем-то неизбежным и универсальным?» — все равно что спросить: «Почему вечер?»

### **Великое Начало и «даймон» философов**

Началом западноевропейской философии Хайдеггер считает досократическую мысль и называет ее *великим Началом* или, иначе, *первым Началом*.

На этом этапе появляются *философы* как самостоятельный тип людей, занятых только и исключительно мышлением, и чаще всего мышлением о начале, о бытии, о самом мышлении.

Мышление — свойство человека. Неверно полагать, что до появления философии и вне ареала ее распространения люди не думали. Они *думали*, но не *философствовали*. В чем здесь разница?

Это разница между *онтическим* и *онтологическим*. *Онтика* соответствует просто мышлению, т. е. свойству, определяющему человека как такового. Человек говорит и мыслит, и тем самым он встает на дистанцию в отношении окружающего его мира. Эта дистанция возникает вместе с человеком и выражается в способности к мышлению. Мышление же, в свою очередь, основано на разделении вещей мира. Это разделение есть главное свойство мышления, поскольку, в той степени, в какой человек отличает себя от мира, он является человеком. Это главное отличие, которое становится основным признаком человека. Отличая себя от мира, человек начинает различать вещи мира. И чем пронзительней он осознает свою дистанцию от окружающего, тем четче границы, устанавливаемые им в этом окружающем. Мышление может проходить в сфере мифа, архаических культов, обрядов и преданий. Оно может быть зачаточным, а может быть богато развитым, но какой бы величины ни достигала дистанция человека от мира и какой бы остроты ни достигала его способность к различению вещей мира и их качеств, это еще не философия. Такое — *онтическое* — мышление *предначально*. Философия начинается в иной момент.

Этот момент *начала философии* состоит в том, что человек совершает фундаментальный *прыжок* в некоторую область, которая радикально отличается от той сферы, в которой пребывает «просто» мыслящий и мыслимый им мир. Философ в силу какой-то чудесной и уникальной способности вдруг оказывается в положении того, кто *не просто различает себя и мир, но различает в себе того, кто различает, и того, кто различает того, кто различает*. Философ — это мыслящий человек, который способен помыслить *как, о чем и зачем* он мыслит.

По Хайдеггеру, этот *скачок* проходит через осмысление *сущего* и появление *вопросания о бытии сущего*. В какой-то момент человека уже не удовлетворяет

различение в рамках онтической системы координат, и он в уникальном действии открывает (конституирует) новое измерение. Это измерение *бытия*. Спрашивая себя: «что первичнее *сущего*, что есть *бытие сущего*, зачем *сущее* и куда *сущее*?», человек реализует высшую форму своей свободы, которая в этот момент и проявляется как его природа. Свобода дистанции внутри сущего обнаруживается как полусвобода, и человек совершает *бросок*. С этого момента начинается философия.

Философия, как ее и определил Платон<sup>1</sup> (что позже повторил Аристотель<sup>2</sup>), есть «*выражение удивления, изумления*» (по-гречески θαυμάζειν)<sup>3</sup>. Оба русских слова, которыми мы переводим греческое θαυμάζειν или немецкое «*Erstaunen*», весьма выразительны («удивляться» образовано от «диво», т. е. «чудо», нечто «сакральное», выходящее за рамки обычного восприятия). «Из-ум-ление» образовано аналогично греческому слову ἔκστασις («экстаз», дословно «выхождение из себя», «выхождение из ума»). Удивление, которое лежит в начале философии, — это осуществление жеста, действия, движения, которые никак не предполагаются в обычном человеческом мышлении. Способность изумляться (выходить за пределы ума), удивляться, обнаруживать в мире «диво», «чудо», стоит очень близко к тому *прыжку*, который совершает мысль, задумываясь о *бытии сущего*. Сам этот *прыжок* и постановка вопроса, лежащего в начале философии, отсылает к наличию чего-то, что выходит за рамки человеческого. Удивление, в изначальном смысле слова θαυμάζειν, вызывает нечто божественное, сверхчеловеческое, что не укладывается в пространство обычного человеческого мышления, выходит за рамки онтического.

Поэтому *прыжок* первых философов-досократиков — Анаксимандра, Гераклита, Парменида — от онтики к онтологии ими самими воспринимался как столкновение с божественным, как обнаружение божественного измерения.

Высказывание Гераклита о логосе: «Если вы прислушаетесь не ко мне, но к логосу, мудро будет, в нем пребывая, сказать: все едино»<sup>4</sup> противопоставляет самого Гераклита как человека логосу как божественному началу. Именно при *скачке* к божественному логосу человек впервые может думать о том, *как* он думает, и следовательно, философствовать. Философия возможна благодаря открытию божественного измерения и фиксации этого измерения как нового плана сознания, с опорой на который отныне открывается человек и мир. Хайдеггер показывает, что логос Гераклита имеет все свойства божественного начала, равно как и Мойра Парменида (держущая в оковах шар бытия), и «хреон» Анаксимандра<sup>5</sup>.

Этот *прыжок*, который открывает божественное или, в иной оптике, его конституирует, и есть *великое Начало*. Философ, оторвавшись от простой мысли (онтического) в экзистическом «из-ум-лении» (выходе за границы ума),

<sup>1</sup> Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993, фрагмент 155 d: «Собственно философом является тот, чьим пафосом (чьей страстью) является удивление (изумление — θαυμάζειν); нет у философии иного начала».

<sup>2</sup> Аристотель. Метафизика. М.: Эксмо, 2006, фрагмент А 2 982 2 sq.: «Через удивление человеку и раньше и сейчас открывается путь к философствованию».

<sup>3</sup> См. также: Heidegger M. Was ist das — die Philosophie? Pfullingen: Gunther Neske Verlag, 1956.

<sup>4</sup> См. примеч. 1 на с. 45.

<sup>5</sup> Heidegger M. Der Spruch des Anaximander // Heidegger M. Holzwege.

впервые реализует полноту человеческой свободы и учреждает горизонт божественного. Отличие такого философского акта от религиозного опыта в том, что именно в философии сознание оказывается на дистанции по отношению к самому себе.

Сакральное в мифе и религии исходит из *сущего*, которое поражает воображение и заставляет человека трепетать перед его неумолимой мощью, оно приходит извне. Сакральное в философии открывается внутри не как великая мощь *сущего*, но как выпадение из него, внезапное обретение уникального внутреннего пространства, которое молниеносно освещает не просто *сущее в целом* как предлежащее человеку, но и самого человека *как часть сущего* — *как различающую часть сущего*. Это *внутреннее сакральное* философа находится по ту сторону человека, точно так же как он сам находится по ту сторону *сущего*, создавая по-настоящему новое измерение топки сознания, в котором отныне появляется точка, находящаяся в иной плоскости, нежели вся плоскость онтического, включая мыслящий центр и мыслимую периферию онтического.

В *великом Начале* западноевропейской философии человек сталкивается со стихией божественного мышления, с опорой на которое он отныне может мыслить о том, *как* он сам мыслит.

В греческом мире в эпоху *великого Начала* вера в *даймонов*, «даймонов», «малых божеств» («*πυνη*» латинян) была распространена повсеместно, но только у философов *daimon* становится не объектом поклонения как наделенное особой энергией могучее и невидимое сущее, но точкой, излучающей мысли о мыслящем. Таков смысл высказывания Гераклита «*ἦθος ἀνθρώπου δαίμων*», что можно перевести как: «Демон (божество молниеносного мгновения) — это порядок для человека». Из других отрывков Гераклита можно понять, что этот *δαίμων* тождественен его логосу — «душе присущ самоумножающийся логос»<sup>1</sup>.

К этой же категории относится *δαίμων* Сократа: в его рассказах он выступает как особая инстанция, в определенный момент озаряющая поступки и мысли Сократа-человека особым светом.

*Даймон* философов не просто укрошенное божество *сущего*, помещенное внутрь. Это элемент радикально новой модели сознания, которая отныне имеет в качестве точки опоры точку, с которой человек может смотреть на окружающее его *сущее* и на самого себя с одинаковой степенью отвлеченности.

*Начало* — это утверждение этой точки, выведение на первый план этой ключевой фигуры. В этом *Начале* и кристаллизуется вопрос о *бытии сущего*, т. е. берет свое начало онтология. Она становится возможной только потому, что появляется инстанция («*даймон*» философов), глядя из которой можно охватить *сущее в целом* как нечто цельное и единое («все едино» — утверждает «даймон-логос» у Гераклита).

### Φύσις и λόγος

Хайдеггер подробно описывает становление *первого Начала* через введение досократиками двух фундаментальных слов: φύσις («фюсис», «природа») и λόγος («логос», «мышление», «слово»). Слово «φύσις», давно уже ставшее философ-

<sup>1</sup> См. примеч. 1 на с. 45.

ским *понятием*, применимым к природе как чему-то строго отличному от человека (субъекта, культуры, общества, сознания и т. д.), в Новое время полностью утратило изначальный смысл, превратившись в готовый концепт, о семантике которого никто не задумывается. Этимологически же оно восходит к пра-индоевропейскому корню \*bhū-, «бытие». По смыслу «φύσις» означает «всходы».

Хайдеггер иногда заменяет греческое слово «φύσις» немецким «Aufgehen», чтобы подчеркнуть его дофилософскую семантику. Греческое «φύσειν» означало «всходить», «прозябать», как всходят всходы, приносящие плоды, но и «порождать» — не в смысле «отделять от себя», а скорее, «выбивать из-под чего-либо», «приводить к наличию». Так поступает земля, первостихия, дающая всходы, выталкивающая из себя различные существа. Земля, вода, воздух, огонь, первоэлементы в учениях разных досократиков осуществляют действие φύσει, выбрасывая, выталкивая, выпрастывая из себя *сущее*.

Сама мысль о φύσις, о φύσειν как о чем-то целом, как о сущем в его всеобщности, по Хайдеггеру, есть след онтологического прыжка: «φύσις» — это имя, даваемое «философским даймоном» (не человеком!) *сущему в целом*. *Сущее* мыслится как всходящее, как поднимающиеся из земли злаки. И *сущность сущего* состоит в самом акте этого восхождения, этого становления.

В том, что именно φύσις стало главным словом *первого Начала* философии, по Хайдеггеру, и заключается весь ее дальнейший посыл, в этом уже заложена вся ее судьба, ее Geschichte. В *прыжке* за свои пределы человеческая свобода смогла обогнать точку, с позиций которой все *сущее* было охвачено общим обзором, но эта точка продикувала такое имя для *бытия сущего*, которое стало фатальным. Европейская история в этот решающий момент сделала выбор в пользу толкования *бытия* как φύσις. И это было необратимо. То, что *сущее* есть, представляется очевидным. Но поиск *бытия сущего* или «*есть*» самого этого «*есть*» было волевым решением мыслящего, прыгающего в своей мысли выше самого себя, человека. *Сущее* есть, но, определяя *сущее* как φύσις, мы незаметно приходим к выводу, что и *бытие есть*. Так *бытие* само становится *сущим*. Пусть первым, *всеобщим и высшим* из *сущего*, но все же именно *сущим*.

Φύσις становится впервые не словом, но *понятием*, особым явлением, принадлежащим уже к области онтологии, т. е. к сфере логоса, а не к сфере простого онтического экзистирования или дофилософского разделяющего мышления. И вокруг этого понятия начинает складываться онтология как «Физика»<sup>1</sup>.

Глаголу «φύσειν» («всходить», «давать всходы», «выпрастывать»), от которого было образовано первое философское понятие «φύσις», соответствует другой, не менее важный для истории *первого Начала* глагол «λέγειν», откуда происходит «λόγος» — «слово», «мышление», «чтение». Изначально «λόγος» обозначал не что иное, как «жатву», «собираание плодов». Λέγειν и φύσειν были тесно связаны между собой. *Бытие* (Sein) как *сущность сущего производит* «всходы» (φύσις) и *пожинает* (λέγειν) их, выкладывая перед взором *философского даймона*, выносящего решение о качестве и количестве урожая. λόγος и φύσις — две стороны новой философской

<sup>1</sup> Аристотель. Физика // Собр. соч.: В 4 т. Т. 3. М., 1981.

онтологической топики, в которой завоевана надежная дистанция в отношении сущего.

В той топике *бытие* (Sein, Seiende im Ganze как *сущее в целом*, Seiendheit как *сущность сущего*, как пара λόγος / φύσις) мыслится предшествующим сущему, отличным от него, а значит, проявляющимся и как динамика *всхода*, и как упорядочивающая статика *жатвы* (*бытие-Sein* оживляет и убивает одним и тем же жестом). Сквозь пару φύσειν / λέγειν (две формы существования сущего) выступает новое *сущее*, *бытие-Sein* как *сущее*, свободное от сущего в конкретике его динамического круговращения. Это *бытие-Sein* уже отчетливо описывается в философии Парменида, где встает вопрос о εἶναι, т. е. о *бытии в его развоплощенной форме*, оторванной от конкретного сущего. Но это *бытие-Sein мыслится именно как сущее высшего порядка*. В этом-то, по Хайдеггеру, и заключается вся проблема.

Сделав прыжок в сторону божественного *логоса-даймона*, в сторону выяснения *бытия сущего* в изумлении, удивлении, т. е. покидая сферу обычного и границы (дофилософского) мышления, творцы *первого Начала* немного *недопрыгнули* (или перепрыгнули). Оторвавшись от почвы сущего на критическую дистанцию, они не смогли отдаться полету и построили новый этаж, т. е. ту же почву, только искусственную, культурно-социальную, ничем не напоминающую природу, но повторяющую в тайне от себя ее структуру. Полет в бездне небес был подменен хождением по высокому помосту. И через некоторое время, на следующем этапе *первого Начала* — у Платона и Аристотеля — мгновенный божественный дαιμονический логос превратился в «Логикю», а бесконечно-могущественная всепорождающая стихия *фюзис* — в аккуратно просчитанную «Физику».

Досократическая гносеология, учрежденная новой инстанцией *даймона*, еще колеблется окончательно признать *бытие-Sein* высшим *сущим*. Весь строй мышления Гераклита, одного из создателей философской топики, противится предательству полета и его подмене помостом. Гераклит, вводящий λόγος и φύσις, явно уклоняется от того, чтобы описывать *бытие-Sein* как иерархическую структурированную гносеологическую систему. Отсюда его парадоксы, отсюда его жесткие выпады против Пифагора. Гераклит более других философов *первого Начала* несет в себе открытую возможность, что это *Начало*, начавшись, станет другим. Он не отрывается слишком далеко, не теряет его из виду и тем более противится тому, чтобы подменить его иным *сущим*. Утверждая взгляд на сущее откуда-то еще (из бытия-Sein), он чрезвычайно осторожно и бережно относится к этому «откуда-то еще». Он чтит логос и позволяет богам летать.

### Ἀλήθεια в первом Начале

Истина у досократиков мыслится как ἀλήθεια, дословно — «*нескрытое*» (Хайдеггер иногда использует для акцентирования этого значения досократического греческого понимания истины немецкое слово «*Unverborgenheit*», «*нескрытость*»<sup>1</sup>). В *первом Начале* можно различить в ἀλήθεια два значения — в первом случае речь идет о *нескрытости бытия* (Sein), проступающего через «*всходы*» и «*жатву*».

<sup>1</sup> В старославянском и церковнославянском было такое слово — «рѣснота», означавшая «истинность», «ясность», которое по смыслу ближе всего к греческому ἀλήθεια, ἀληθής.



И если бы это оставалось только так, то организующаяся онтология могла бы уже в *первом Начале* стать *фундаменталь-онтологией*, а *λόγος* и *φύσις* не затмили бы собой *бытие* (мягко подменяя его собой), но открывали бы его истину, а само *Sein* в таком случае тяготело бы к *Seun*. Правда, и само удивление (изумление) как главный настрой философии должно было бы мягко перейти в более резкое и травматическое, но также вполне сакральное и экстатическое свойство — в *священный ужас* (*Ensetzen*)<sup>1</sup>.

Но судьба западноевропейской философии как философии вечера была иной: мягко и незаметно «*несокрытость*» (*ἀλήθεια*) соскальзывает к *несокрытости* «*всходо*» (*φύσις*) и «*жатвы*» (*λόγος*) как к новому сущему — хотя пока еще к *сущему-в-целом* (*das Seiende-im-Ganze*), и даже *сущему* в своих динамических животворящих истоках (*das Sein im Seiende*).

В этом смещении понимания «истины» (как «несокрытости») Хайдеггер распознает базовую греческую философскую мысль о том, что *бытие-Sein* дано как *несокрытое*. Мысль об истине *бытия* как о *несокрытости бытия*, данного в жесте *всхода* («*φύσις*»), он видит как гносеологический код *первого Начала*.

Даже в философии Парменида, рассуждающего о тождестве мышления и бытия (*νοεῖν* и *εἶναι*), о единстве бытия, о шаре бытия, истина мыслится как *несокрытость*, но на сей раз применительно к *бытию-Sein*. Хайдеггер активно возражает против противопоставления диалектики Гераклита статичной онтологии Парменида<sup>2</sup>. Мы видим Парменида глазами платонизма и метафизики Нового времени, в то время как его следует читать в духе того философского контекста, к которому он принадлежал.

Тезис Парменида «*бытие есть, небытия нет*», при всей его онтологичности и видимости рывка к абсолютизации бытия как «второго сущего», не лишен общегю для досократиков тяготения к видению *Sein-бытия* *сквозь сущее и только* *сквозь сущее*: хотя у Парменида особо оговариваются два пути познания — истинный и ложный (первый распознает единое *Sein-бытие* глубже всех природных форм, вещей и явлений, это и есть онтология, а второй — путь мнения, «*видимости*», *δόξα* — воспринимает только сущее в его явленности, доверяясь поверхностной стороне явлений и не прозревая в их глубину, это онтика).

*Первое Начало* досократиков мыслит бытие через акт *самовыставления, поставления, становления, над-ставления*, приведения к *видимому*, к очевидности сущего. Здесь еще все дышит *Sein-бытием*, т. е. тем, что раскрывается в сущем: во всем чувствуется его свежесть, его глубина, его ускользающее и грандиозное величие. Но в этом любовном и страстном отношении к сущему и его истине (*ἀλήθεια*) уже коренится исток последующей катастрофы.

<sup>1</sup> «Im ersten Anfang, da die φύσις in die ἀλήθεια und als diese aufleuchtete, war das Er-staunen die Grundstimmung. Der andere Anfang, der des seynsgeschichtlichen Denkens, wird ange-stimmt und vo-gestimmt durch das Entsetzen». Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis). Gesamtausgabe. Bd. 65. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1989. S. 483–484. Дословный перевод: «В первом Начале, когда природа сияла в истине и как истина, удивление было главным стимулом. Другое Начало, Начало seynsgeschichtliche мышления, будет настраиваться и предуготовляться ужасом».

<sup>2</sup> Heidegger M. Parmenides. Gesamtausgabe. Bd. 54. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1982.

Но при этом все же ἀλήθεια этого цикла еще *может быть* интерпретирована как прелюдия к *фундаменталь-онтологии*. Не будь всей последующей истории западноевропейской философии, и Фалес, и Гераклит, и Анаксимандр, и даже Парменид, в их «*рывке к*» могли бы быть интерпретированы как те, кто начал онтологию, способную открыться в какой-то момент как *фундаменталь-онтология*. Отсюда и колоссальное значение мыслителей *первого Начала* для самого Хайдеггера и его фундаменталь-онтологического проекта. В подготовке пространства для обнаружения (истины, ἀλήθεια) *Sein-бытия* можно угадать тончайшие движения мысли, которые могли бы привести к озарению истиной *Sein-бытия*.

### Катастрофа платонизма (идея и представление)

К тому, что приходит на смену досократикам, т. е. собственно к Сократу, Платону и Аристотелю, Хайдеггер относится с еще большей настороженностью. Он называет этот второй период греческой философии «*началом конца в рамках первого Начала*»<sup>1</sup>. Еще длится Начало, еще алеет заря, еще живет традиционная Греция, но уже веет концом. Конец близок.

Здесь можно привести параллель с библейским сюжетом о появлении змея в земном раю. Казалось бы, еще рай, Адам и Ева пребывают в блаженстве и изобилии, но и в этом прекрасном и свежем мире уже дают о себе знать силы грядущей беды. И даже до этого, еще на заре Творения, когда порядок только создается и все твари близки к Богу, первый из ангелов, существ из света, служебных духов, поднимает восстание и низвергается со своими сторонниками в бездну. Из этой бездны он и проникнет позже в земной рай. А в конце времен власть его будет распространена над миром, над космосом. Но появляется дьявол, зло, предвестие конца уже *на первых* страницах священной истории Вселенной. В безоблачном счастливом раю его гибкое тело обвивает запретное древо познания добра и зла и соблазняет Еву попробовать плоды.

Так же и внутри первого Начала, в ситуации высшего напряжения духовных сил и «райского» изначального философствования, великого досократического *прыжка*, когда философия, становясь онтологией, еще колеблется в нерешительности, как ей осмыслить *бытие сущего*, уже близится конец. Это «*первый конец*» — *конец внутри первого Начала*.

Хайдеггер никогда не относился к этому *концу* пренебрежительно, легковесно, высокомерно, презрительно. Он чтит его, восхищался им потому, что это было действительно нечто великое. Даже в ошибке и заблуждении иногда есть масштаб и размах, достойные почитания. И для Хайдеггера через катастрофу сократической и платонической мысли говорит *истинное бытие (Sein)*, хотя и предельно косвенным образом, через забвение о *себе самом (Seinsverlassenheit)*, через свое сокрытие.

*Конец внутри первого Начала* определяется одним главным именем — Платон. По Хайдеггеру, Платон, а до него Сократ, а вслед за ними Аристотель — это точное название и историческая легализация величайшей катастрофы.

<sup>1</sup> Heidegger M. Geschichte des Seyns; Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis).

Здесь фундаментальную роль играет *учение об идеях*. Хайдеггер разбирает основные этимологическо-философские аспекты движения платоновской мысли, которые приводят того к учению об идее. Озаренность Платона идеями, введение идей в рамках его философии Хайдеггеру представляются одновременно и *величием*, и *фундаментальной* подменой.

Величие состоит в том, что мысль Платона, как и всей греческой философии эпохи *Начала*, движима вопросом о *бытии* сущего. Иными словами, мы имеем дело с тем уникальным и неожиданным *прыжком*, который осуществляет греческая мысль *от истины сущего* в сторону *истины бытия*. И эту траекторию мысли во всем ее триумфе, риске, напряжении, во всей ее фатальности и судьбинности невозможно не увидеть в Платоне, в самом настрое его философии.

Подмена же состоит в следующем. До Платона философская мысль греков еще колеблется между тем, чтобы рассмотреть *φύσις/λόγος* («фюсис/логос») как истинное имя бытия и тем самым отнести к бытию как к *сущему*, и тем, чтобы двигаться дальше, выше и глубже и «схватить» *бытие* как уникальное *событие* (*Ereignis*), не имеющее в себе ничего от сущего, т. е. как *Seyn* (*фундаменталь-онтология*). Досократическая философия еще может быть истолкована двояко. Платон же в этом вопросе ставит все точки над «i», толкуя предшествующую философскую традицию как онтологическую и делая еще один важнейший шаг в *онтологическом* (и теперь уже однозначно *не фундаменталь-онтологическом*) направлении.

Учение Платона — это замена колеблющейся досократической онтологии (проявление *бытия* — *Sein? Seyn?* — через *сущее*) представлением о *бытии* как об *идее*. У Платона бытие становится тем, что помещено *перед* человеком, и это дает рождение такому явлению, как *пред-ставление*, *Vor-stellung*. Человек стоит перед *идеями*, идеи стоят перед вещами мира.

Этимология слова *идея* связана с визуализацией и берет начало в способности *видения* (причастие от глагола *ὄρῃν*<sup>1</sup>). На всех уровнях повествования о «пещере» в диалоге Платона «Государство»<sup>2</sup>, где впервые дано развернутое учение об идеях, речь идет именно о «видении» — вначале теней, затем самих объектов и, наконец, идей. В этой процедуре введения идей в самый центр философского мышления происходит редукция основных операций познания к ясному видению, выявлению идей, которые являются небесными образцами вещей и явлений. Но контакт с идеями предполагает нахождение *напротив* них — только так можно их «увидеть».

С этого начинается эпоха очень специфического *направления* в движении распада, эпоха очень специфической рациональности, которая с Платона и Аристотеля становится *судьбой западноевропейской философии*, предопределяя абсолютно все ее этапы, включая Новое время, а до него Средневековье, а еще раньше — позднюю Античность.

<sup>1</sup> В русском языке сохранился тот же индоевропейский корень в глаголе «видеть», как и в греческом. То есть «идеи» можно представить как «виды» или «видения» — подразумевается, виды изначальных образцов, образов. Весьма показательно, что от того же индоевропейского корня образовано и слово «ведать», «знать», откуда такие слова, как «ведение», «сведение», «весть», «известность», «известие» и т. д. В немецком языке слово *Wissen*, «знание» восходит к той же индоевропейской основе.

<sup>2</sup> Платон. Государство // Соч.: В 3 т. Т. 3. М., 1971.

Для Хайдеггера досократики находились *в мире, внутри* него, они были *сущими* среди *сущего*, мыслящими *сущими* и *мыслящими сущее* среди *сущего*. Такими были древние греки в целом. Кроме того, философы, пребывая в сущем и мысля о сущем, решались на *божественный бросок* (δαίμων философов) в сторону бытия (Sein? Seyn?), не порывая до конца связей ни с человечностью, ни с «природностью». И философствуя в удивлении и изумлении, в состоянии чудесного экстаза в мгновении «даймона», они позволяли логосу мыслить *сквозь них*, давая *бытию* (Sein? Seyn?) возможность *случиться, сбыться через них*.

А вот с приходом Платона и его учения об идеях человек становится *перед сущим*: он больше *не в мире*, он *перед* миром, он vor-gestellt, он *пред-поставлен* миру, *пред-стоит* ему. Он не способен больше общаться с сущим, с вещами мира напрямую. Он не может соучаствовать в «несокренности» мира (т. е. в его досократической «истинности»). Отныне он обречен на то, чтобы постоянно постулировать между всем, перед всем и надо всем *идею*, дополнительную инстанцию визуализированного образца.

От динамики *скрытия/сокрытия* и постоянного взрыва бытия в сущем мы переходим к *Sein als Idea* (бытию как идее) и, соответственно, к дополнительной инстанции — идее, которая замещает собой бытие. Самое страшное из того, что совершил Платон, состояло в том, что он приравнял *идею* к *Sein*. *Идея* была поставлена на место *Sein*.

Своим «решением» Платон сделал *два* судьбоносных для западноевропейской философии онтологических жеста: он решил (имплицитно) колебания в вопросе о статусе φύσις в пользу *сущего*, т. е. φύσις как бытие сущего осмыслил однозначно как *сущность* (Seiendheit, οὐσία), а затем отождествил *сущность* с *идеей* (Платон однозначно говорит об *идее* как о *сущности*, οὐσία). Благодаря этому двойному ходу проход в *Seyn-бытие* был необратимо закрыт. И хотя сам Платон и примыкающие к нему философы (в частности, Аристотель) постоянно ставят вопрос о *сущности сущего*, т. е. не упускают *бытие* из виду, но отныне речь идет только о Sein-бытии как о «виде», «образе», «изображении» Seyn-бытия. Онтологическая визуальная копия выдается за фундаменталь-онтологический оригинал.

Отныне все меняется по сравнению с досократической философией. Истина предстает отныне не как *несокренность* φύσις (и, возможно, как несокренность сокрытого *Seyn-бытия* — через φύσις и через λόγος), но как соответствие (референция). Причем то, чему соответствует *сущее*, является отныне *идеей*, т. е. другим *сущим*, которое *есть* как *Sein* и которое созерцается умом. В этот момент открытая онтологическая (с возможностью *быть* фундаменталь-онтологической) топика *первого прыжка* философии окончательно замыкается в верхнем пределе, где располагается *идея*, и первая из идей, *идея блага* (τὸ ἀγαθόν).

Именно с этого момента, в котором еще сияет мысль о *бытии сущего*, начинается процесс прогрессирующего забвения о *бытии* (Seinsverlassenheit) и становления европейского нигилизма. Проход к *Seyn-бытию* необратимо завален, и на месте *Seyn-бытия* поставлено *Sein-бытие* как *сущность, идея* и, следовательно, само *сущее*. Истина же отныне и до последнего конца философии в XX веке мыслится исключительно референциально, т. е. как соответствие одного сущего дру-

гому (вначале предполагается, что *высшему* существу, а затем и просто *другому* существу).

На место идеи как *Sein* последующие послесократические философы ставят разные онтологические конструкты. Так, ученик Платона Аристотель выбирает *ἐνέργεια* «энергию». Позднее другие философы предпочтут иных претендентов на замещение «должности» высшего сущего. Но сути картины это не изменит. Онтологическая топика после Платона устанавливается раз и навсегда и остается действительной от *конца в рамках первого Начала* до самого последнего и окончательного *Конца*.

### Хайдеггер и христианство (платонизм для масс)

Здесь стоит упомянуть об отношении Хайдеггера к христианству. Он часто повторял слова Ницше о том, что «христианство — это платонизм для масс». Что он имел в виду? Откуда у Хайдеггера столь пренебрежительное отношение к христианской культуре с ее сложнейшими интеллектуальными элементами и построениями?

Оно основывается на *лингвистически-философском* понимании Хайдеггером теологии<sup>1</sup>. Семитское происхождение «Библии» ставит ее вне пределов собственно индоевропейского контекста. Для Хайдеггера это чужое мышление, которое его несколько не занимает и не впечатляет. Чтобы мыслить библейски, надо быть семитом. Конечно, христианская философия была, причем с апостольских времен, фундаментальной переработкой семитской, иудейской религиозности и теологии на греческий, индоевропейский лад. Однако Хайдеггер предпочитает не идти по пути выявления несемитских влияний в христианстве, но, напротив, отсылкой к безусловным семитским влияниям снимает проблему как таковую. Это выглядит несколько легковесно, но наша задача не критиковать Хайдеггера, а понимать его. В структуре его философии семитское мышление просто выносятся за скобки.

Иллюстрируя гносеологическую «наивность» библейской философии, Хайдеггер буквально воспроизводит фразу, сказанную Богом Моисею на горе Синай: «Аз есмь сый», «Я есть сущий». Пусть даже речь идет здесь о *высшем сущем*, но тем не менее именно о *сущем*, комментирует Хайдеггер. Тем самым Хайдеггер хочет доказать, что христианская теология остается в рамках сущего, т. е. в пространстве онтологии, и догматически закрывает саму возможность прорыва к фундаментальной онтологии<sup>2</sup>.

Хайдеггер видит ситуацию с богословием приблизительно так. Бог как сущее не является интересующим истинного философа объектом, ничего не добавляет, а скорее убавляет в онтологической проблематике, т. к. под видом ее решения

<sup>1</sup> Надо учесть также, что Хайдеггер понимал под «теологией» только западнохристианскую (католико-протестантскую) ветвь теологии, его любовь к Греции на православие не распространялась.

<sup>2</sup> Я понимаю, что это несколько легковесно звучит для людей, осознающих все значение Традиции (например, в ее геноновской интерпретации). В этом месте каждый традиционалист (даже начинающий) способен что-то возразить. Но мы этот цикл сознательно опустим. Прежде чем начать сопоставлять великие интеллектуальные конструкции, надо сначала понять каждую из них как она есть. Не будем спешить, восклицая: «Стоп, здесь я не согласен!»

через отсылку к высшему и изначальному существу лишь «мистифицирует» все ту же платоновскую топику и референциальную теорию истины. Схоластика, богословие в целом только запутывают проблему отношения *бытия к сущему*. Вместо этого отношения предлагается просто расположить сущее по иерархии его тварного достоинства, т. е. выстроить лестницу *ens creatum*, заведомо отвечая через апелляцию к креационизму (сотворенности существ Богом) на еще не поставленный вопрос о *бытии сущего*.

Хайдеггер убежден, что христианская философия целиком и полностью пребывает в плену платоновского учения об идеях и аристотелевской логики, которые лишь обслуживают потребности в обосновании семитской религии и к собственным корням не обращаются, а следовательно, в философском процессе участвуют косвенно и невнятно. Отсюда и ницшеанское: «христианство есть платонизм для масс». Для Хайдеггера это причина для того, чтобы обойти эту область философии стороной, отнестись к ней высокомерно. Причина двойная: и потому что «для масс», и потому что «платонизм».

Вспомним то, что мы говорили о «*философском даймоне*». По сравнению с дофилософскими (гомеровско-гесиодовскими) греками, жившими и мыслящими в *сущем* и в *мифе*, философы открыли область иного чуда. Эту область мы назвали *философским даймоном*, т. е. пространством вопрошания о *бытии сущего* или точкой наблюдения за человеком (как мыслящим мыслимое) изнутри. Это сфера логоса, где он высвечивает все *сущее* как *единое* (ἕν), как φύσις. Ὀν (*сущее*) и ἕν (*единое*) сближаются и почти отождествляются друг с другом и у Парменида и у Аристотеля.

Это измерение — место *философского даймона* («бога», *numen*) — в досократический период занимается бытием как колебанием между Sein и Seyn. После Платона выбор делается однозначно в пользу Sein, причем Sein почти открыто отождествляется с *сущностью* (οὐσία), с идеей и, соответственно, *сущим*. Так на рискованное место прыжка в бездну вопрошания, учрежденное даймоном удивления, особым типом внутренней, философской сакральности (отличной от дофилософской сакральности священного сущего), ставится онтология. Эта топики, в которой мерцал выход в Seyn, заблокированный после Сократа и Платона учением об идеях, всеобщим «пред-ставлением» (Vorstellung), сохраняется вплоть до *Конца философии*.

Христианская теология, по Хайдеггеру, есть не что иное, как эпизод в укреплении этой постплатонической топики, где на место *философского даймона*, а позже платоновской *идеи* ставится фигура семитского Бога-креатора. Цикл христианской философии, таким образом, помещается между двумя философскими периодами — поздней Античностью и Новым временем. *Место же*, конституированное философским даймоном для прыжка в Seyn-бытие, сохраняется (хотя проход остается прочно заваленным и заваливается все больше и больше) в приблизительно одинаковом состоянии. И когда влияние христианства сходит на «нет» («Бог умер», по Ницше), неизменность онтологической топики проясняется наглядно: оказывается, в философском смысле христианство не дало совершенно ничего нового и лишь отложило на полторы тысячи лет процесс откровенного и последовательного мышления.

Временно на месте философского даймона побывал схоластический Бог-креатор, но потом снова покинул этот философский топос, уступив его «идолам» Нового времени: субъекту, объекту, духу, материи, технике, ценностям, мировоззрениям и т. д.

Вот что значит выражение «платонизм для масс».

### **Декарт: наука и метафизика Нового времени**

Новое время Хайдеггер оценивает двояко. С одной стороны, это очень значимый *поворот* (Wendung), который в его глазах представляет собой новое обращение к дохристианскому философствованию и при котором онтологическая проблематика начинает осмысляться более четко, строго и последовательно без видимого спокойствия схоластического «платонизма для масс». Мысль размораживается и снова оказывается в схематической топологии платоновско-аристотелевской метафизики без отсылок к креации и ее градусам.

С другой стороны, Новое время вместе с Декартом, Лейбницем, Кантом и другими полностью наследует именно платоновское интеллектуальное поле, в котором нет ничего принципиально «нового». Более того, схоластическая пауза длительностью в полтора тысячелетия только усугубила *забвение о бытии* (Seinsverlassenheit), и новые издания онтологии в мышлении Нового времени повторяют платоновские схемы, лишь помещая на место *идеи* новые «представления» — субъекта, апперцепцию, энергию, действительность, монаду и т. д. Причем каждая новая сущность, категория или концепт лишь усугубляет забвение о *бытии*, отвечая на вопрос о бытии все более формально и отчужденно, все более углубляясь в сферу пред-ставлений и уплотняя исключительно референциальную теорию истины.

Когда Декарт обосновывает метафизику Нового времени с опорой на субъект, которого он и вводит в магистральное русло западноевропейского философствования, он в каком-то смысле снова имеет дело с «даймоном философов». Но Декарт обретается уже не в открытой оптике *первого Начала* (с сохраняющейся там вероятностью *прыжка* в фундаменталь-онтологию), и даже не в забаррикадированной от *Сеун-бытия*, но все же двухмерной топике платонизма, где идеи еще несут на себе след изначального полета («Идеи, — говорил Платон, — либо парят, либо умирают»<sup>1</sup>), но в пространстве сугубо человеческого мышления («здорового рассудка»), где на том же самом этаже под топос философствования и, соответственно, под точку наблюдения за мышлением человека отводится определенное место, называемое «субъектом». Так *даймон* философов оказывается запертым в человеке, в его «внутреннем» измерении, которое в таком виде складывается только вместе с Декартом. Это и есть субъект, «*res cogens*», выносящий суждения о том, что есть и чего нет. В конечном счете метафизика сводится к метафизике «*ego cogens*» (мыслящего «я»), которое и выносит утверждение о том, *что* является сущим, истинным и т. д.

В декартовской системе координат платонизм распадается до самой своей мелкой возможности, где *Sein-бытие* от идеи спускается к субъекту («*cogito ergo*

<sup>1</sup> Цит. по: Делез Ж. Логика смысла. М.; Екатеринбург, 1998. С. 251.

sum» означает, что бытие становится функцией («ergo») от мыслительной деятельности субъекта, от его гносеологии). То, от чего отталкивалась философская мысль досократиков, взлетая в *даймонические миры* логоса, т. е. человеческое мышление, становится местом, куда на последнем этапе западноевропейской философии и ее *Geschichte* снова возвращается изначальный порыв.

Декарт, по Хайдеггеру, хорош своей честностью, откровенной ничтожностью своей примитивной онтологии, своим ссохшимся скудоумием. В этом Хайдеггер читает саму *судьбу бытия*, которая, не сумев в *первом Начале* сконцентрироваться на *Сеун-бытии*, не могла в определенный момент не снизойти до топики субъекта. Картезианский поворот и метафизика Нового времени, впрочем, есть все та же метафизика, что и в эпоху Платона или торжества схоластики. Но на сей раз она вступает в фазу активного распада, в котором обнажается ее внутренний скелет.

Очищение этого скелета от псевдоонтологических напластований и пустых недофилософских и псевдофилософских вывертов для Хайдеггера есть очень важное событие. С Декартом западноевропейская философия делает решительный шаг к своему Концу.

Утвердив в центре своей онтологии субъекта, Декарт помешает все остальное перед ним, в область *пред-ставленного*, но теперь это *сущее* (ранее *φύσις*, позже *ens creatum*) мыслится им как *объект*.

Введение *субъекта* неминуемо влечет за собой *объект* — как то, что ему предстоит. У Платона идеи и вещи располагались вертикально, у схоластов Бог был *над* миром, у Декарта субъект и объект оказываются на одной и той же плоскости. Хотя источником онтологического суждения является именно субъект, какой бы член пары *субъект-объект* мы ни взяли, мы автоматически сразу получаем второй. Учреждая субъект, мы учреждаем сферу объектного, в которую попадает все остальное. Если начать мыслить со стороны объекта (как предлагали средневековые номиналисты, позже эмпирики — такие как Ньютон, позднее философы Локк, Юм и т. д., вплоть до материалистов), то мы также с неизбежностью придем к субъекту как к зеркалу, поставленному перед объектом.

По-русски объект — это «пред-мет». Славяне (впервые поляки — «przedmiot») скалькировали для себя это слово с латинского языка, чтобы передать «ob» («перед», «пред») и «jectum» («брошенное»; «то, что метнули», от «jacere» — «бросать», «метать»). Объект — это то, что *перед* нами. Тот, перед кем метнули нечто, и есть субъект. Но этот субъект имеет важное отличие от просто человека или человеческого мышления: этот субъект конституируется научно, т. е. в ходе философского наблюдения за развертыванием мысли. Это рефлексивирующая мысль, лежащая в основе современного понимания науки. Субъект — это центр науки и одновременно то, что созидает эту науку. Поэтому в Новое время именно наука занимает место религии. Отныне именно она является диспозитарием суждений, которые признаются истинными, и, более того, именно наука берет на себя функции выносить декреты о том, *что* есть, а *что* не есть сущее.

Точно так же, тем же самым жестом, наука конституирует и объект; объектом становится то, что рассматривает субъект и что он признает существующим. *Быть сущим* и *быть объектом* сливается в одно, откуда в наш бытовой язык входит синонимическое использование понятий «существовать» и «являться объективным».



Все существующее объективно, все объективное существует. Необъективное не существует или существует как погрешность, ошибка, заблуждение. Референциальная теория истины возводится в гносеологический абсолютизм, но в границах науки Нового времени полюсами референции становятся субъект и объект.

В этом Хайдеггер видит ясный признак нигилизма. Научное мышление есть одна из самых крайних форм нигилистического мышления, т. е. такого мышления, где вопрос о *бытии* сущего не просто не ставится, но и не может быть поставлен.

Здесь важно отметить следующее. В науке Нового времени, несмотря на видимость отстраненности от трансцендентного измерения (платонизма ли, схоластики ли) и спуска внимания к конкретному сущему, продолжают в полной мере действовать основные законы метафизики, которая еще в древней Греции надстроила над сущим еще один дополнительный этаж. Наука представляет собой мышление в рамках *двух сущих*, точно таких же, как и в прежних формах идеалистического или религиозного трансцендентализма. Этими *двумя сущими* являются область онтического и область онтологического, и место онтологического занимает сама наука Нового времени. Топика научного мышления есть топика классической метафизики, хотя и оформленной радикально по-новому.

### Vorsetzende Durchsetzung

Хайдеггер тщательно прослеживает линию искусственного выстраивания научной и философской онтологии Нового времени от Декарта — к Канту, немецкой классической философии и, наконец, к Шопенгауэру, Киркьегору и Ницше. Каждый шаг приближает нас к *Концу философии*.

Субъективный характер онтологического аргумента, особенно после фундаментальных кантовских исследований структур чистого разума и обнаружения неспособности рассудка вынести достоверного решения относительно бытия «вещи-в-себе», приводит к осознанному примату воли как главного механизма конструирования сущего. В явной форме это наличествует у Шопенгауэра, и, наконец, Ницше возводит волю — как «волю к власти» — в высшую форму идентичности.

Уже в практическом разуме Канта воля — пока в форме категорического императива — выступает в качестве главного морального начала, ответственного за утверждение бытия объекта, субъекта и «Бога». Далее эту кантовскую мысль развивает вся немецкая классическая философия от Фихте и Шеллинга до Ницше.

Для описания последнего сегмента западноевропейской философии, осознанной в оптике *Seynsgeschichte*, Хайдеггер использует специфическое выражение — *«vorsetzende Durchsetzung»*, что можно весьма приблизительно перевести как *«пред-намеренное навязывание»*. Речь идет о том, что человек, который пошел по пути *пред-ставления* (*Vor-stellung* или *Vor-setzung*, что означает буквально «постановка перед собой», «заведомая фиксация», «заранее прибавленное»), все больше удаляясь тем самым от бытия (*Sein*), постепенно полностью утратил живой контакт с сущим (*Seiende*), пока не оказался в онтической пустоте. В невротическом диалоге с этой пустотой он стал забрасывать, «захламывать» ее определенными представлениями, выработанными в пространстве онтологической топки. Он обращался к области «идеи» (ставшей концептом, субъектом, объектом, категорией, ценностью и т. д.) и далее навязывал это онтологическое, метафизическое, позже

научное сконструированное сущее непосредственно окружающему сущему, но особенно считаясь с ним и его экзистированием. Чтобы иметь дело с сущим, ставшим *объектом*, человек, начиная с какого-то момента, был вынужден «заведомо навязать» сущему нечто сконструированное, замостить пустоту содержанием своего *пред-ставляющего* рассудка и навязать эти *пред-ставления* с помощью воли, чтобы потом с этим разбираться, повторяя подобную операцию до бесконечности.

В осмыслении установки на «преднамеренное самонавязывание» для Хайдеггера состоит постижение сути фундаментального движения философской мысли в ходе ее развертывания. Западноевропейская философия и есть прогрессирующее *vorsetzende Durchsetzung*, движущееся от досократического полюса к нигилизму ницшеанской «воли к власти» через стадии отчуждений платонизма, схоластики и картезианства.

### Опредмечивание вещей

В ходе развертывания процесса «преднамеренного самонавязывания» (*vorsetzende Durchsetzung*) происходит *опредмечивание вещей* (*Vergegenständlichung der Dingen*).

Здесь очень важно понять, что такое «вещь». В немецком языке, как и в русском, слово «вещь» (немецкое «*Ding*»<sup>1</sup>) несет в себе сходный священный смысл. В русском языке вещь — это *вещь*, нечто *вещее*, то, что *вещает* в мире, где сущее почитается как священное. Вещие вещи вещают в сущем, а вот через *представление*, — когда они становятся опредмеченными, — эти вещие вещи *перестают вещать*, утрачивают священное содержание, деформируются, ускользают (убегают) или, по меньшей мере, жестоко втискиваются в людское (точнее, онтологическое, философское) представление о них. Но люди не довольствуются лишь опредмечиванием уже существующих вещей, они все больше и больше впадают в одержимость *представлением* (*предстоянием*), *Vorstellung* и волей, принимаются дублировать естественные вещи искусственными, «вещами-двойниками», «вещами-тенями», создавая такое *рукотворное сущее*, которое все ближе и ближе к их представлению. Поэтому они начинают заменять *Aufstellung*, т. е. *природное, прирожденное, рождаемое нечто*, на *Herstellung* — искусственный продукт.

Человек ввергается в *технику как в судьбу* и двигается в обратную сторону от бытия (в сторону *Sein* как *Seindheit*). Сущее теряет неопределенно тонкую связь с *бытием* (как *Sein*, быть может, выходящим в *Sein*) уже у Платона, а затем сущее превращается в нечто *произведенное*. В конечном итоге, поскольку *бытие* оказывается забытым (*Seinsverlassenheit*), сущее становится порабощенным и заменяется на то, что произведено искусственно. *Предметов* становится все больше, *вещей* все меньше. Наступает диктатура *производства* (*Herstellung*).

Русский язык — язык в значительной степени онтический. Когда мы говорим «производим», это означает «помогаем природе», «выводим из нее», «из-водим». «Что-либо произвести» означает «вытолкнуть откуда-то» (например, из *бытия-*Sein**). В русском языке для понятий «*Aufstellung*» и «*Herstellung*» есть только одно

<sup>1</sup> О значении немецкого слова «*Ding*» более подробно речь пойдет во втором разделе «*Das Geviert*».

слово — «произведение». Немецкое же слово «Herstellung» означает «выставить (вовне)», «вынести перед», причем искусственным, волевым образом. У нас даже промышленное производство мыслится как какое-то почти магическое, мистериальное действие. Например, у Андрея Платонова<sup>1</sup> пролетариат копает котлован, соборно совершая великий национальный архетипический жест. Непонятно, для чего копают, — дом все равно не будет построен, никто его и не планирует строить, — но копают все, и с фундаментальной убежденностью в необходимости этого делания. Другие герои Платонова душевно беседуют с паровозами, моторами, станками, ощущая промышленность как гигантский *живой* организм (хотя и с несколько inferнальными чертами). У русских даже техническое производство понимается (точнее, понималось до недавнего времени) с определенной долей сакральности. Поэтому нам трудно представить себе опредмеченную вещь или предмет в чистом виде — для нас вещи все еще *вещают* (хотя все тише и тише, это правда).

### Гегель: порыв «Большой Логики»

Большое внимание Хайдеггер уделяет философии Гегеля. С его точки зрения, Гегель пытается вырваться из тисков обреченной проблематики дезонтологизации. Впервые во всей философской западноевропейской традиции он пытается противостоять логике Аристотеля, о которой Кант говорил, что за две тысячи лет никто в нее ничего нового не внес и ничего не смог в ней изменить, усовершенствовать или предложить нового. Гегель в гениальном порыве пытается создать свою иную, *альтернативную логику*, в которой опровергался бы второй закон формальной логики — *закон исключенного третьего*.

Для Хайдеггера это гениальный опыт, представляющий собой вершину западноевропейской философии. Но Гегель остается в категориях *концепта*, где *сущее* порабощено рассудком и не способно освободиться от «преднамеренного самонавязывания» (*vorsetzende Durchsetzung*). Гегель делает в рамках *Vorstellung* максимум из того, что можно было сделать. Больше сделать ничего нельзя. Пока ночь не дойдет до точки полночи, утру наступить невозможно, потому бедный Гегель предстает пред нами своего рода *утренним мыслителем*, который проснулся среди ночи и действует так, как если бы уже было пора делать зарядку.

Хайдеггер восхищен Гегелем, но при этом считает, что это не *прорыв* к фундаменталь-онтологии, а *порыв* к ней, т. к. концептуальное мышление, как сетями, обволакивает движение гегелевского духа, всякий раз уводя его от самого острого момента, чреватого взрывом.

Колоссальная заслуга Гегеля в том, что он переходит от истории к истории философии, убедительно показывая, что исторический процесс есть не что иное, как развертывание концептов, работа «мирового разума», который, либо ясно, либо прикровенно, предопределяет логику событий, оставаясь единственным содержанием мировой истории человечества, которое должно быть зачислено в субъекты лишь в эсхатологическом моменте «конца истории». Гегель, по сути, со всей откровенностью восстанавливает в своих правах платонизм, подвергшийся

<sup>1</sup> См. главу «Магический большевизм Андрея Платонова» в кн.: *Дугин А. Русская Вещь*. М., 2000.

стольким искажениям в течение двух с лишним тысяч лет. Он говорит об истории не только как об истории философских идей, но как об истории Идеи, Абсолютной Идеи, трансформации которой составляют ткань западноевропейского исторического бытия (имеется в виду в его философский период — от досократиков до Нового времени). Гегель поднимает вопрос и о *бытии*, и о *ничто*, и об отрицании, и о диалектике, восстанавливая в значительной степени онтологическую проблематику греков, но только в конечном, постплатоническом, сугубо метафизическом контексте.

Гегель подытоживает западноевропейскую метафизику в ее наиболее совершенном виде. Но весь этот процесс новой постановки вопроса о *бытии* (*Sein*) не только не выводит нас на горизонт переосмысления онтологии, но окончательно выкорчевывает возможность помыслить *сущее* и *бытие* (*Sein*) вне интеллектуалистского контекста западноевропейской метафизики.

Стремясь ответить на трудные вопросы кантианской критики чистого разума, Гегель лишь исчерпывает номенклатуру ответов на онтологические вызовы нигилизма через формальное повторение досократических тезисов (Парменид, Гераклит) в топике постплатоновской философии. Он вглядывается в *первое Начало*, но повторяет его проблематику в рамках *Конца*.

От Гегеля до Ницше — один шаг.

### Ницше и Конец философии

Заканчивается западноевропейская философия на Фридрихе Ницше, который называет все вещи своими именами. Хайдеггер посвятил философии Ницше несколько томов текстов<sup>1</sup>, и этот мыслитель представляется Хайдеггеру самым значительным и самым крупным для Нового времени, и даже для всей европейской философии. Это вполне объяснимо: для Хайдеггера Ницше — последний философ, и в таком качестве его значение трудно переоценить. На Ницше заканчивается то, что началось при досократиках. По своему весу и значению он является ключевой фигурой, т. к. Конец философии в значительной степени объясняет или проясняет нам ее Начало, помогает понять, что в этом Начале началось и как случилось так, что, начавшись, нечто пришло к Концу, и к какому Концу?

Ницше утверждает: ничего, кроме субъектности, не осталось, смысл субъектности в воле, в самонавязывании. Бытие уже больше даже не идея, бытие — это просто *ценность*, становление, жизнь, воля к власти. Одним словом, это произвол субъекта. Именно в связи с тем, что бытие стало функцией от ценностей, мы находимся в пространстве тотального нигилизма, мы утратили абсолютно все, что ранее соединяло нас с сущим и самими собой.

<sup>1</sup> *Heidegger M. Nietzsche I. 1936–39, Nietzsche II. 1939–46. Gesamtausgabe. Bd. 6. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1996; Idem. Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst. 1936. Gesamtausgabe. Bd. 43. 1985; Idem. Nietzsches Metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken: Die ewige Wiederkehr des Gleichen. 1937. GA. Bd. 44. 1986; Idem. Nietzsches II. Unzeitgemässe Betrachtung. 1938. Bd. 46. 1989; Idem. Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis. 1939. Bd. 47. 1989; Idem. Nietzsche: Der europäische Nihilismus. 1940. Bd. 48. 1986; Idem. Nietzsches Metaphysik (1941–42). Einleitung in die Philosophie — Denken und Dichten (1944–45). Bd. 50. 1990.*

По Хайдеггеру, Ницше не преодолевает в своей философии западноевропейской метафизики, он ее продлевает, он пытается ее спасти. Ницшеанская критика Платона, его обращение к досократикам, его борьба со статической онтологией, закрывающей доступ к потокам живого начала, — все это не выводит его на новый виток, не приближает к реальному преодолению западноевропейской философии, но подытоживает ее, подводит под ней могильную черту. Стремясь преодолеть западноевропейскую метафизику, Ницше пытался, на самом деле, спасти ее. «Переоценка всех ценностей», «воля к власти», «жизнь», «сверхчеловек», «вечное возвращение» — все эти ницшеанские предложения, согласно Хайдеггеру, представляют собой агонию философской мысли, бьющейся в силках однажды неверно установленной топики, где прорыв в *бытие* был необратимо закрыт всей ее структурой. Но в отличие от своих прямых предшественников — Канта, Гегеля, Шопенгауэра — Ницше по-настоящему рвется преодолеть все это, жаждет прорваться к новым горизонтам, но фатально остается в пределах старых. Это и есть Конец, по своему масштабу, по своему трагизму, по своему интересу к Началу, по своей рискованности сопоставимый со всем процессом западноевропейского закатного, вечернего философствования. Ницше — это достойный Конец.

Ницше — стражник, возвестивший о наступлении полночи. «Сторож?! Сколько ночи?» — «Скоро утро, но все еще ночь»<sup>1</sup>.

Ницше провозгласил: пришли настоящие «скудные времена», «Бог умер», наступает полночь мира. Говоря о том, что «полночь на дворе», Хайдеггер добавлял в тексте «К чему поэты?» (перевод которого мы приводим в этой книге): «Уже полночь, а может быть, “все еще нет”, всегда это “все еще нет”».

Мы вернемся к этому «все еще нет» чуть позже, а пока рассмотрим, почему происходит забвение о *бытии*?

<sup>1</sup> «Кричат мне с Сеира: сторож! сколько ночи? сторож! сколько ночи? Сторож отвечает: приближается утро, но еще ночь. Если вы настоятельно спрашиваете, то обратитесь и приходите» (Ис. 21:11–12).

# Глава 6. Seynsgeschichtliche антропология Хайдеггера

## Вина человека

Вопрос о том, почему происходит *забвение о бытии*, т. е. вопрос о причине *Seinsverlassenheit* как о главном содержании историко-философского процесса, выводит нас на очень глубокий уровень анализа и сталкивает напрямую с проблемой человека, с антропологией в том ключе, как ее рассматривает Хайдеггер.

В одной из своих работ 1935 года «Введение в метафизику»<sup>1</sup> Хайдеггер напрямую задается вопросами: почему *судьба бытия* обращена (идет) *от бытия*? Почему происходит *забвение бытия*? Что стоит за появлением платоновских идей и что движет философию в сторону ее Конца? Что лежит в основе Конца? И соответственно, *почему полночь*?

Когда смысл темен, философы часто обращаются к поэтам. Поэты ничем не ограничены и всегда снабжают философов тем, чего им принципиально и жизненно не хватает. И в этом случае Хайдеггер обращается к Софоклу, к тому месту в его трагедии «Антигона»<sup>2</sup>, где хоры, символизирующие сущее (Seiende), поют так (в дословном переводе текста Хайдеггера):

<sup>1</sup> Heidegger M. Einführung in die Metaphysik. Tübingen, 1953.

<sup>2</sup> Софокл. Антигона / Пер. Д.С. Мережковского. Ростов н/Д, 1997.

У Д. Мережковского все переведено гладко, но весьма приблизительно.

Хор

Строфа I

В мире много сил великих;  
Но сильнее человека  
Нет в природе ничего.  
Мчится он, непобедимый;  
По волнам седого моря;  
Сквозь ревуший ураган.  
Плугом взрывает он борозды  
Вместе с работницей-лошадью;  
Вечно терзая Праматери;  
Неутомимо рождающей;  
Лоно богини Земли.

Антистрофа I

Зверя хищного в дубраве;  
Быстрых птиц и рыб, свободных  
Обитательниц морей;  
Силой мысли побеждая;  
Уловляет он, раскинув  
Им невидимую сеть.  
Горного зверя и дикого

Хор

Строфа I

Многое ужасно (πολλὰ τὰ δεινὰ),  
но нет ничего более ужасного (δεινότατον), чем человек,  
поднимаясь, не поднимается.  
Он выходит в пенистые от зимнего или южного ветра волны моря  
и пересекает его в бурно вздымающихся валах.  
Самое высокое из божеств,  
Землю, неуничтожимо неусыпающую,  
он постоянно исчерпывает, возвращаясь из года в год,  
чтобы пахать и перепахивать ее со своими лошадьми и плугом.

Антистрофа I

Стаи легко летящих птиц  
он улавливает в свои сети,  
и охотится на племена животных  
из диких стран и на то, что живет и действует в море,  
он, человек хитроумный.

Порабощает он хитростью;  
И на коня густогривого;  
И на быка непокорного  
Он возлагает ярмо.

Строфа II

Создал речь и вольной мыслью  
Овладел, подобной ветру;  
И законы начертал;  
И нашел приют под кровлей  
От губительных морозов;  
Бурь осенних и дождей.  
Злой недуг он побеждает  
И грядущее предвидит;  
Многоумный человек.  
Только не спасется;  
Только не избегнет  
Смерти никогда.

Антистрофа II

И, гордясь умом и знанием;  
Не умеет он порою  
Отличить добро от зла.  
Человеческую правду  
И небесные законы  
Ниспровергнуть он готов.  
Но и царь непобедимый;  
Если нет в нем правды вечной;  
На погибель обречен:  
Я ни чувств, ни мыслей;  
Ни огня, ни кровли  
С ним не разделю!

Он хитростями главенствует над зверем,  
 что ночует и бродит на холмах,  
 и коню с густой гривой,  
 и непокорному буйволу надевает древесное ярмо.

#### Строфа II

В звучании слова и легком всеведении,  
 подобно ветру, он, в конце концов, обретается  
 и в городах, где его убежище.  
 И придумал он, как спастись там от открытости бурям и  
 пронизывающего града.  
 Обретая опыт на всех дорогах,  
 Он, безнадежно неопытный, ни к чему не приходит.  
 Лишь от одной неизбежной смерти  
 он никак не смог укрыться,  
 пусть даже удалось ему ускользнуть ловкостью  
 от целого ряда тяжелых болезней.

#### Антистрофа II

Он — создатель, благодаря навыкам (τέχνη),  
 у него есть несравненное мастерство,  
 иногда из этого получается низость,  
 а иногда отзывается чем-то весьма ценным.  
 Между положением земли и порядком,  
 предписанным богами,  
 он следует по своей дороге.  
 Главенствующий поверх места, исключенный из места, —  
 таков он, кому всегда неблагое (не-сущее) благим (сущим)  
 представляется из-за дерзких его деяний.  
 Да не будет он принят у моего очага,  
 И да не будут его иллюзии разделяемыми в моем знании,  
 о человек, который все это творит.

В этих хорах сущего Хайдеггер видит краткое описание всего историко-философского процесса, т. е. формулу западной метафизики. Именно потому, что человек, по меньшей мере греческий человек, *западноевропейский* человек, таков, каким его описывает Софокл, проистекает все остальное.

Человек, будучи сущим, выпадает из общего строя сущего, выделяется из него, отпадает от него, представляет собой нечто уникальное, особое и несущее в самом себе катастрофу. С одной стороны, он так же «ужасен», как все сущее. «Ужасность» надо понимать в изначально греческом смысле, настаивает Хайдеггер. Так переводится греческий термин «δεινόν». Хайдеггер толкует его как «насильственный», «навязывающий», «агрессивный», «подчиняющий». Стихии сущего тоже ужасны: среди них есть бури, град, смертельные заболевания, дикость, неукротимость, агрессия, риск, угроза. Но человек, разделяя со всем сущим свойство *ужасности*, именно в нем превосходит все остальное. Многие ужасно, но человек всего ужаснее. В этом и состоит его особенное положение: он ужаснейший из ужасного, он самый агрессивный из всего агрессивного, он самый подчиняющий среди всего подчиняющего.



Более того, он делает из агрессивности свою судьбу. По Хайдеггеру, специфический *δεῖνόν* человека полное всего запечатлен в «*τέχνη*» — «технике», способности создавать особое *сущее*, которое служило бы ему еще полнее, чем то сущее, которое он подчинил, укротил, поставил под контроль.

Способность создавать сама по себе нейтральна относительно блага и зла, но во всех случаях эта способность основана на агрессии, навязывании и ужасе, т. к. является качественным средоточием именно этого начала.

Вместе с тем «*δεῖνόν*» в определенном смысле есть «*δίκη*», т. е. «высший закон», «высший порядок», которому подчиняется все *сущее*. «*Δίκη*» Хайдеггер интерпретирует как «*φύσις*» и как «*λόγος*», т. е. как *бытие сущего*. *Δίκη* навязывает себя всему в масштабе сущего, а человек навязывает сущему самого себя через *τέχνη*, что приводит к фундаментальному противопоставлению человека с бытием. Человек через *τέχνη* как выражение *δεῖνόν* противопоставляет себя *δεῖνόν* как выражению *Δίκη*. Именно поэтому человек становится «ужаснее» всего *сущего*. В *сущем* больше нет такой точки, где столкнулись бы два ужаса: ужас *бытия сущего* и ужас копирующего его человека. Эта точка есть точка раскола в *сущем*. Человек как *раскалывающееся сущее* представляет собой место, где происходит вторжение ужасающей мощи *бытия* (*Sein* или *Seyn* — это пока не прояснено). Но проявляясь таким образом, оно откалывает человека от остального *сущего*.

Будучи высшим в *сущем* и главнейшим из *сущего*, стоящим над *сущим*, он вместе с тем исключен из *сущего*, изгнан из него. Он не принят у «очага» *сущего*, выброшен из того, что составляет знание *сущего* о нем самом.

### Техне (τέχνη) как западноевропейская судьба

Истоки судьбы западноевропейской философии следует, таким образом, искать в корнях европейской — греческой — антропологии. Человек в своей основе таков, что обречен на конфликт с *сущим* и, косвенно, с бытием, которое является порядком *сущего*, его логосом. Но тем самым человек обречен и на конфликт с самим собой, коль скоро он тоже есть *сущее* и выражение его порядка. Но этот порядок *сущего* (его бытие) в человеке обнаруживается принципиально иначе, нежели в остальном *сущем*. Хайдеггер подходит к тому, что в человеке «слишком много бытия», а именно это и проявляется в том, что в нем слишком много мощи и ужаса, направленных на преодоление *сущего*, на выход за его пределы. Этот выход — попытка прорваться к *бытию сущего*.

Сама эта попытка составляет *суть бытия* человека.

Мышление есть свойство человека. Именно оно отличает его от остального *сущего*. Человек способен остро отличать в *сущем* одно от другого, т. е. мыслить онтически, потому что он сам отличен от *сущего*, потому что занимает в отношении его особую позицию. «Человек, главенствующий поверх места (*сущего*), помещенный вне места» (как переводит Хайдеггер Софокла). Так, уже в самом факте мышления заложена возможность стать *брешью* в *сущем*.

Однако до определенного момента человек не берется сделать из этого все выводы. Он довольствуется различением того, что вокруг него, и укреплением своей позиции, хотя его периодически и бросает из стороны в сторону в попытках дойти до края *сущего*, сразиться с ним как с *сущим в целом*.

В определенный момент, в ходе освоения границ собственной свободы и собственной дистанцированности от *сущего*, человек открывает *тэхуη* — способность самому создавать сущее, что позволяет обрести над ним еще большую власть и различать в сущем еще более отчетливо и достоверно. Через *тэхуη* человек подходит к последней черте, за которой открывается горизонт *прыжка* — за пределы человеческого, в то место, которое мы ранее определили как «*даймонический топос*». В этом прыжке человек и себя самого причисляет к *сущему*, т. е. дистанцируется и от самого себя. Тем самым он осуществляет максимально возможное насилие, подрывает последнее основание для того, чтобы оставаться в *сущем*. Когда он мыслит *себя как сущее* так же, как он ранее мыслил другое *сущее* (в противопоставлении самому себе), он конституирует *новое место*, которое в некотором смысле больше не находится в *сущем*. Этим местом может быть только *бытие* — причем *бытие как не-сущее* (*Seyn als Nichts*).

*В этом жесте и начинается философия.* Но при этом *тэхуη* становится не одним из проявлений человеческой дистанцированности, но осмысляется как судьба человека, как главное в нем, как *Seynsgeschichte*. В *прыжке в небытие* человек сам становится «произведением», «средством», чем-то техническим. И заложенный в *бытии* потенциал *у-ничто-жения* (*Seyn = Nichts*) начинает свою долгую работу против сущего и в том числе против человека как *сущего*. Поэтому-то Хайдеггер отождествляет *тэхуη* с судьбой и видит в этом проявление онтологических глубин самого человека как явления *Seynsgeschichte*.

Но не всякий человек делает жест в сторону полного и окончательного принятия на себя ответственности за *двойное дистанцирование*: и от *сущего*, и от *человека* как части *сущего*. В этом направлении делает выбор только греческий человек эпохи становления философии. И с этого начального момента *прыжок, двойная топика, даймоническое место* и *тэхуη* становятся его вечерней судьбой. В конечном счете уже этот первый жест по осознанию себя *брешиью* внутри сущего открывает путь постепенному становлению западноевропейского нигилизма, *росту «пустыни»*.

## СВОБОДА И ВОЛЯ

В сердце катастрофы западноевропейской судьбы лежит глубочайшая истина человеческой свободы. Дело в том, что бытие обнаруживается в человеке совершенно иначе, нежели во всем остальном сущем. Человек живет в *бытии*, и дом его — *бытие*, а не *сущее*. Будучи *сущим*, он не у себя дома среди *сущего*, это не его дом. Его реальный дом — *бытие*, поэтому он и ведет себя столь отвратительно, будучи погруженным только в *сущее*.

*Бытие*, приведшее человека к *наличию*, поддерживающее его в *наличии* до момента смерти и одновременно бросающее его на произвол, пребывает в нем особым образом. Оно выражается в его особой позиции — в *воле*. Человек ставит себя *перед сущим* и навязывает себя сущему через свою *волю*. Тем самым он идет к замене *сущего* сотворенным, *техническим*. В этом его воля. Человек есть существо волящее. Такое отношение человека к *бытию* и *бытия* к человеку составляет исток *vorsetzende Durchsetzung* («*преднамеренного самонавязывания*»).

Порыв от *сущего* к *бытию* как исток философствования есть отзвук в глубине человека бездонной свободы бытия. Нападая на след самой возможности этого

порыва, человек вступает в самую рискованную зону своей сути: он бросается в *бытие*. В первом Начале бездонность свободы набрасывает высший риск перспективы полета над бездной. Становясь чужим в сущем и осмысляя это как свою судьбу вопреки судьбе сущего, человек начинает философствовать.

Вместе с тем такой порыв есть реализация высшего насилия над сущим и над самим собой: человек отныне необратимо чужой в сущем. А обретет ли он свой дом в *бытии* — это большой вопрос. В этот момент он впервые становится человеком, т. к. возникает *место*, с позиции которого можно сказать «esse homo», «се человек», указывая на самого себя откуда-то изнутри (*даймонический топос*). Но вместе с тем, строго в тот же самый момент, человек перестает быть *просто* человеком и начинает быть человеком *философствующим*, человеком с судьбой, соотношенным с *Seynsgeschichte*. И отныне он не свободен от своей свободы и обречен на философское мышление вопреки всем попыткам или аппетитам соскользнуть назад к «просто мышлению», к онтическому. Оpozнав себя как человека, как *сущее* в человеческом, человек делает действительной *молнию логоса*. В некотором смысле, сверхчеловек впервые появляется именно в этот момент — в момент обнаружения логоса. И не случайно Гераклит говорит нам об этом: «Если вы прислушаетесь не ко мне, но к *логосу*, мудро будет, в нем пребывая, сказать: все едино». «*Не ко мне, но к логосу*». Философия не дело Гераклита как человека, это дело логоса, и только к нему надо прислушиваться, это *он* философствует, и он по-настоящему рискует.

И здесь открывается миг *высшего решения* — до какой границы дойдет человек по пути логоса? Как распорядится он своей бездонной свободой, отвоеванной в предельной концентрации взятого на себя ужаса бытия как его приоритетный получатель (через смерть), носитель и вдохновитель для всех остальных (через волю и мощь)?

Сегодня мы знаем ответ. Древние греки, начинающие философию, этого не знали. И продвигаясь туда, куда они не знали сами, ужасаясь и изумляясь, они создали уникальное по своей трагичности произведение искусств — западноевропейскую историю, историю *вечера мира*.

Как мы уже не раз отмечали, у Платона и Аристотеля колебание между *Sein* и *Seyn* однозначно решается в пользу *Sein* как *Seiende-im-Ganze, Seiendheit*. А это значит, что *полет в прыжке* был прерван и сама стихия *прыжка в бездну* подменена искусственно созданным лагерем, стоянкой, разбитой где-то на полпути между оставленным домом *сущего* (онтическое мышление) и истинным домом так и не обретенного *бытия* (*Seyn*, фундаментальное-онтология). Но *воля* как трагическое изгнанничество из *сущего*, как блуждание по всем дорогам в заведомо неправильном направлении, как насилие и деструкция все равно стала *судьбой* человека. Всегда склонный к буйному разрушительству, человек поставил это разрушительство на плановую основу. Застыв на промежуточной стоянке, он интенсифицировал техническое разрушение *сущего* и его искусственную подделку и вместе с тем продолжил войну с *дίκη* как с *бытием сущего*, сняв с повестки дня продолжение *броска к бытию* (*Seyn*).

*Тέχνη* стало двойкой судьбой человека: он стал превращать своей волей *сущее* в произведенное и, соответственно, сам (как сущее) становился все более и более машинным (откуда Ламетри с его «человеком-машиной»), а с другой — бытие

стало для него вопросом «техники» мышления, с помощью чего он укреплял баррикады перед лицом опасных вопросов о смерти, *ничто, бездне и Sein*.

В метафизике Нового времени и с введением Декартом субъекта и объекта этот процесс достигает пика. Отныне есть только рассудочный, представляющий и волящий, субъект и перед ним объект, «*res extensa*», пред-мет, *Gegenstand*. Происходит *окончательное о-пред-мечивание вещей*.

Хайдеггер называет это специальным термином — «*Machenschaft*». Он образован от немецкого корня «*Machen*», «делать», откуда также понятие «*Macht*», «власть», «мощь», «могущество». В русском языке «власть» и «могущество» мыслится как нечто из области «воз-можного», потенциального, что может быть, а может и не быть. Немецкие слова «*machen*», «*Macht*» и «*Machenschaft*» связаны, напротив, с действительностью, действием, актом, с тем, что не только может проявить себя или навязать себя, но что себя уже в данный момент проявляет и навязывает. Это активное и действующее воление, действие, деяние, акция, активность. Возможно, на Хайдеггера в выделении этого ряда слов повлияло созвучие немецкого корня с греческими корнями μάχομαι и μηχανική; первое означает «борьбу», «битву», «агрессию», «атаку», в переносном смысле «махинацию», а второе — «механическое изобретение», «машину». *Machenschaft* — абсолютизированное τέχνη, взятое уже не имплицитно, а эксплицитно в качестве позитивной программы для человека и человечества.

В этом низшем прагматическом опредмеченном безумии производства, которое захлестнуло Запад Нового времени, Хайдеггер видит все тот же изначальный антропологический жест древнегреческой реализации высшей и ничем не ограниченной свободы. Человек опустил до производственной фрезезии, до утилитаризма, прагматизма и материализма именно потому, что он в свое время обратился к истокам своей человечности (к своей сверхчеловечности) как чего-то *отличного от сущего*, обрел свою судьбу в логосе и воле, выстроил метафизическую топикку отношения к миру и референциальную теорию истины. Поэтому в предельном нигилизме современного катастрофического состояния, в полной и кромешной его оставленности *бытием* (*Seinsverlassenheit*) говорит глубинная тайна отношений человека с *бытием*, судьбинная история его восстания за пределы сущего и его падения в нигилизм. Но все это не просто акциденции кого-то, кто соучаствует в самостоятельном ходе чего-то, отличного от себя: человек сам строит и определяет себя перед лицом бытия (*Sein*), которое никогда не дает о себе знать прямо, через сущее или через смерть, но которое может случиться, произойти с человеком, а может и не произойти.

В этом фундаментальность отношений бытия и человека: бытие для человека есть нечто случайное, а именно то, столкновение с чем может случиться, а может и не случиться. И в то же время бытие нуждается в человеке — чтобы мгновенно, случайно и причудливо открыть в его расколотости, отколотости и трагической смертности самого себя.

Воля человека, таким образом, есть его судьба и само бытие, которое выражается во всех этапах западноевропейской истории через *φύσις, ιδέα, ψυχή* субъекта, объекта, концепт, ценность и, наконец, *Machenschaft*.

Почему так? Потому, что бытие не есть сущее, а значит, оно есть ничто. И раз в великом Начале оно открылось как *бытие* сущего, то в Конце оно открывается как *ничто* из сущего. Таким образом, человек в основе своего воления волит *ничто*.

Солнце клонится к ночи не потому, что кто-то или оно само совершили ошибку; просто свет выражает себя через свет и тьму, а день переходит в ночь, чтобы наступил новый день. Уже в *первом Начале* западноевропейской философии проявляется бытие как воля и движет Seynsgeschichte к точке полуночи.

# Глава 7. Другое Начало (die andere Anfang)

## Предпосылки другого Начала

Так постепенно мы подошли к главной теме философии Хайдеггера, которую он сам назвал «*другое Начало*» (или «*второе Начало*»).

Три не издававшиеся при жизни работы Хайдеггера, состоящие из набросков к курсам, лекциям, другим работам, посвящены непосредственно теме *нового Начала*: это «Вклад в философию (о Ereignis)»<sup>1</sup>, «Geschichte des Seyns»<sup>2</sup> и «О Начале»<sup>3</sup>. Все они написаны между 1936 и 1956 годами, как раз в тот период, когда Хайдеггер мыслил о теме *Ereignis*, имеющей самое прямое отношение к теме *второго Начала*. В этих нестрого оформленных фрагментах мысль Хайдеггера видится намного более отчетливо и ясно, нежели в стилистически отточенных текстах. В них видны вопрошания, колебания самого Хайдеггера, процесс подыскивания подходящих слов и выражений.

Мысль о *втором Начале* во всех трех книгах стоит в центре внимания автора. Именно она делает по-настоящему пронзительными и те темы, которые Хайдеггер рассматривал ранее, до середины 1930-х годов (включая «*Sein und Zeit*»), и те сюжеты (в основном касающиеся языка и связанные с древнегреческой мыслью), которые он приоритетно разбирал позднее, после окончания Второй мировой войны и краха III Рейха.

*Второе Начало* — это то, чем сам Хайдеггер считал свою философию, свою мысль и самого себя. Это то, с чем он полностью отождествил свою философскую и человеческую судьбу.

Согласно Хайдеггеру, *первое Начало*, которым является философия досократиков (в первую очередь Анаксимандра, Гераклита и Парменида), закладывающая основы философии как таковой и определяющая судьбы двухтысячелетней западноевропейской истории, представляет собой уникальный переход от *онтического* к *онтологическому*, от просто человеческого мышления к мышлению о человеке как особом *сущем*, к принятию полной ответственности за судьбу такого перехода, за человека, сущее и бытие, осознанных отныне совершенно иначе. До Анаксимандра, Сократа, Платона и Аристотеля в рамках первого Начала решалось: будет ли *Seynsgeschichte* Западной Европы онтологической или фундаменталь-онтологической? Перерастет ли отчаянный прыжок онтологической мысли в полет к бездонному *Seyn*-бытию, или он остановится на полпути, и *Seyn* будет подменен «высшим сущим» («наисущим» *ὄντως ὄν*)?

<sup>1</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis). Gesamtausgabe. Bd. 65. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1989.

<sup>2</sup> Heidegger M. Geschichte des Seyns (1938/1940). Gesamtausgabe. Bd. 69. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1998.

<sup>3</sup> Heidegger M. Über den Anfang. Gesamtausgabe. Bd. 70. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 2005.

Мы знаем, каким было это решение, и знаем, к чему оно привело. Фундаменталь-онтологическая перспектива не реализовалась, возобладали та онтология, которую демонстрирует нам западноевропейская философия до последних ее нигилистических проявлений. И зафиксировав смысловые ходы всего процесса *Seynsgeschichte*, мы можем, вместе с Хайдеггером, задаться вопросами об одном дерзком начинании: а не отбросить ли нам две с половиной тысячи лет судьбы западного человека и его мышления и не перейти ли к *новому Началу*? Не поставить ли заново вопрос о *бытии сущего*: с учетом всего известного теперь западноевропейского философского опыта и совсем иначе, чем это было сделано в *первом Начале*? Как иначе? Не от сущего, не из сущего, не по аналогии с сущим, а равнувшись напрямую в чистую стихию бытия — через ужас, бездну.

Мы видели, как в первом Начале была открыта возможность *прыжка и полета* к *Seyn*. Мы видели также, что она не реализовалась и была окончательно снята с повестки дня платонизмом. Но мы видели также, как это делалось, как логос, место философского даймона, открывался в высшем рывке человеческой мысли, учреждающей философию на месте простого мышления, онтологию на месте онтики. Да, в *первом Начале* от онтики перешли к онтологии и метафизике. Но во *втором Начале* следует перейти к фундаменталь-онтологии, реализовав именно ту возможность, которая была упущена, отброшена, провалена.

В этом и состоит *новое Начало, иное Начало*. Мы не просто ставим вопрос о бытии-*Seyn* со всей его жесткостью и радикальностью, спрашивая себя, «почему есть сущее, а не ничто»?<sup>1</sup> Это переходный вопрос, по Хайдеггеру. «Ведущий вопрос философии» (Leitfrage) со времен введения греками понятия *φύσις* состоял, напомним, в выяснении сущности сущего, т. е. что такое бытие как *сущее в целом*? Это вопрос конца первого Начала. Переходным вопросом (Übergangsfrage) является: «почему есть сущее, а не ничто?» А фундаментальным, основным вопросом (Grundfrage) — «какова истина *Seyn-бытия*?».

Мы знаем, что «ведущий вопрос» был сформулирован неверно, а данные на него ответы и вовсе привели к катастрофе. Мы знаем также, что «ничто» переходного вопроса не пустое понятие, но тончайшее выражение несовпадения бытия и сущего, кроме того, оттеняющее глубинный смысл *Seyn-бытия*, которое есть *Nichts*, но и *Seyn сущего* (*Seienden*), т. е. *Sein*. И наконец, мы знаем, что не только референциальная теория истины, но и понимание истины — *ἀλήθεια* — как *несокренности сущего*, присущее досократикам, является в корне неверной постановкой вопроса: *несокренность* должна относиться к *Seyn-бытию* и выводиться напрямую из него, *минуя сущее*, в том числе и человека как *сущее*.

Возможность *нового Начала* обеспечивается еще и следующими моментами:

1) исчерпанностью историко-философского процесса европейского человечества и эрой тотального нигилизма;

2) распознаванием воли к власти, *Machenschaft*, ценностей, мировоззрений, техники и всех остальных изданий платоновской идеи как выражения самого *Seyn-бытия*, доказывающего косвенным образом, через раскол в сущем, воплощенный в человеке-философе, свое нетождество с сущим;

<sup>1</sup> Heidegger M. Einführung in die Metaphysik.

3) упорной волей к философскому мышлению и к высшему риску в любой ситуации как видового и *seynsgeschichtliche* достоинства человека, как носителя высшей свободы;

4) фактом наличия философии Мартина Хайдеггера, сконцентрировавшего в своих трудах фундаментально-онтологическую линию истории философии и вытекающей из нее истории Западной Европы в ее наиболее существенных аспектах.

Новое Начало будет открытым, если мы поверим Хайдеггеру, пойдем за ним, примем новую версию мышления и философствования. Но если внимательно вдуматься в масштаб того философского действия, которое предлагается осуществить, нам станет не по себе из-за фундаментальности задачи, которую предстоит решить. Перейти к новому Началу — это значит перестать жить историей Запада, историей вечера, обрушить не только метафизику, но и сам первоисток, первоэнерг греческого мышления о сущем, ἀλήθεια — истине и φύσις на совсем уже глубинном уровне, под напластованиями латинских, схоластических и современных философских концептов, продолжающих предопределять корневые основы западного мышления, западной логики, западного сознания, не говоря уже о культуре, науке, образовании, социальности, политике и экономике.

Хайдеггер предлагает тотальное преодоление Запада и начало новой истории, нового бытия, нового человечества (нового гуманизма). При этом он не указывает пути назад и не ищет альтернатив где-то в иных культурах и иных эпохах. Его приглашение состоит в следующем: необходимо принять западную *Seynsgeschichte* как свою судьбу, осознать неизбежность и обоснованность каждого ее этапа, расшифровать его, схватить то послание *Seyn*-бытия, которое косвенным образом содержится в наступлении ночи и царства тотального нигилизма. Надо особенно сконцентрироваться на первокопьях западной философии в эпоху ее первого Начала и сделать шаг дальше, еще один шаг в бездну, чтобы мгновенно и радикально передать инициативу истины самому *Seyn*-бытию в чистом виде.

### Переход (*übergang*)

Вот что пишет сам Хайдеггер о переходе к другому Началу: «Готовясь к переходу от Конца первого Начала в другое Начало, человек вступает не только в никогда еще не бывший „период“, но в совершенно новую область истории (*Geschichte*). Конец первого Начала еще долго будет преодолеваться в этом переходе, и даже в самом другом Начале»<sup>1</sup>.

И далее: «Этот переход есть разбег для прыжка, с помощью которого Начало, и в еще большей степени другое Начало, может начаться. Здесь, в этом переходе, подготавливается изначальнейшее и поэтому „самое историческое“ (*geschichtlichste*) решение — или—или, от которого нельзя укрыться ни в какие норы и тайные места: либо оставаться в заточении Конца и его последних следствий, т. е. обновленных модификаций „метафизики“, которые становятся все грубее и грубее, все бессмысленнее и бессмысленнее (новый „Биологизм“ и т. д.), либо начать новое Начало, т. е. решиться к его долгой подготовке.

<sup>1</sup> *Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*. S. 227.



А поскольку Начало происходит только в прыжке, то и эта подготовка к нему должна быть прыжком, и как таковая она должна исходить и отпрыгивать от конфронтации с первым Началом и его историей (Geschichte). (...)

В другом Начале все сущее будет принесено в жертву *Seyn*-бытию, и только в силу этого получит сущее как таковое впервые свою истину»<sup>1</sup>.

### Ereignis

Хайдеггер прямо указывает на то, что является основной преградой для такого перехода — это *человеческий рассудок* (ratio). Рассудок в своем *пред-ставляющем* качестве есть препятствие для фундаменталь-онтологического мышления.

*Seyn*-бытие в другом Начале не физика (и постигается не как мета-физика). Оно мыслится радикально иначе: через одновременное схватывание и удержание его как *бытия сущего* и *ничто одновременно*. При этом неверно мыслить его как то, что должно быть *всегда* (неверно мыслить *Seyn*-бытие через постоянство). *Seyn-бытие*, уточняет Хайдеггер, вообще *не есть*, оно *существует* (*Seyn west*), т. е. *пробывает в сути*. А это значит, что оно является не постоянным и неизменным, но, напротив, редчайшим, оно случается, сбывается, оно уникально.

В этом весь фундаменталь-онтологический нерв другого Начала: оно схватывает *Seyn*-бытие как *Er-eignis* (дословно: «событие»<sup>2</sup>).

Чтобы пояснить термин «*Er-eignis*»<sup>3</sup>, Хайдеггер использует искусственную синкрету: хотя этимологически термин «*Ereignis*» происходит от «*Er-augen*», где смыслом корня является «*Auge*» — «глаз», шире, в старонемецком — «зрение», «замечание», Хайдеггер трактует этот термин как созвучное «*eigene*», т. е. «собственное», «подлинное», «аутентичное»<sup>4</sup> — «*Er-eigene*». *Er-eignis* мыслится Хайдеггером двояко: как уникальное одноразовое (*seynsgeschichtliche*) событие, в котором *Seyn*-бытие мгновенно являет себя в своей истине, и как мгновенный переход от неаутентичного режима экзистирования к аутентичному, и соответственно, к бытию (*Sein*) и существованию по сути (*Wesen*).

*Seynsgeschichtliche* горизонт философии Хайдеггера ориентирован на *Ereignis*. *Ereignis* является кульминацией истории бытия, т. к. в этот момент весь процесс *Seynsgeschichte* открывается в своем истинном измерении: как повествование бытия о самом себе в обратной (перевернутой) форме — в форме забвения вопроса о бытии (*Seinsverlassenheit*) и триумфа нигилизма. *Ereignis* связан напрямую с тем, что весь цикл западноевропейской философии в определенный момент постигается в его истинных пропорциях и фундаменталь-онтологических значениях. И это

<sup>1</sup> *Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*. S. 228–229.

<sup>2</sup> Русское слово «событие» при всей соблазнительности его использования (ведь Хайдеггер вкладывает в *Er-eignis* именно смысл, связанный с *Seyn*-бытием) едва ли проясняет нам хайдеггеровскую мысль в данном случае. Скорее, оно имеет смысл «выпало счастье», «случилось», «приключилось». «Событие сбывается» в русском языке имеет некоторую предопределенность, фатальность (так сбываются ожидания). *Ereignis* скорее «выпадает на долю», «нападает», «молниеносно обрушивается». Это полночная гроза, где молния внезапно озаряет черный пейзаж пронзительно, неестественно ярким светом.

<sup>3</sup> Об этом мы поговорим подробнее в следующих разделах книги.

<sup>4</sup> Термины «*eigene*» и «*uneigene*» (аутентичное и неаутентичное) применительно к фундаментальному понятию «*Dasein*» мы рассмотрим в третьем разделе.

схватывание, постижение образует предпосылки для вторжения *Seyn*-бытия как оно есть — на сей раз не через длительность, в которой оно скрывается, а через мгновение, в котором оно открывается.

Хайдеггер использует для описания Ereignis'a метафору *зрелости*, спелости. *Seyn*-бытие в Ereignis'e становится плодом и даром. При этом Ereignis, обращенный в будущее и имеющий там свое мгновенное место, присутствует и в бывшем — в той мере, в какой бывшее было, т. е. соотносилось с бытием (*Seyn*). Ereignis, таким образом, становится моментом, ориентирующим развертывание исторического (*geschichtliche*) процесса, что порождает эсхатологию бытия. Хайдеггер пишет об этом в тексте, посвященном Анаксимандру: «Бытие сущего собирается (*λέγεσθαι*, *lóyos*) в последнем моменте своей судьбы (*Geschick*). Прежнее существование бытия обрушивается в своей все еще скрытой истине. История бытия собирается в этом расставании. Собранность в этом прощании — как сбор урожая (*λόyos*) предельного (*ἔσχατον*) выражения его прежнего существования составляет эсхатологию бытия. Бытие как *seynsgeschichtliche* (посланное) является эсхатологическим»<sup>1</sup>.

*Eg-eignis*, таким образом, является событием эсхатологическим. В нем вечерний плод фатально сформулированного в первом Начале вопрошания падает в руки того, кто готов совершить переход через точку великой полночи и выйти на ту сторону, на сторону утра. При этом Хайдеггер считает, что спасение Запада, который первым отправился по траектории онтологической философии и метафизики, первым среди всех остальных дошел до критической точки (Конец философии) культур, должен произойти на самом же Западе и осуществиться им же самим. Приняв на себя фатальность первого выбора, во втором Начале новая философия должна сделать новый выбор и, оттолкнувшись от своей трагической истории, сконцентрироваться на проблеме *Seyn*-бытия, предуготовливая или ожидая *Eg-eignis* как финальное сбывание бытия.

*Eg-eignis* — ключевое слово Нового начала. Это и есть другое Начало в его фундаменталь-онтологической сути.

«*Seyn*-бытие существует как событие» («*Das Seyn west als Ereignis*»), — пишет Хайдеггер<sup>2</sup>.

### Последний Бог

Эсхатология бытия приводит Хайдеггера к введению той фигуры, на которую, насколько мне известно, мало кто обращал серьезное внимание. Он излагает догадку о *последнем Боге* (*der letzte Gott*).

Хайдеггер говорит о нем следующее:

«Последний Бог

Наиприходящее в приходе, что, конституируясь, случается как событие.

Приход как сущность бытия.

Спросите само *Seyn*-бытие! И в его молчании как Начало слова ответит Бог.

Вы сможете обойти все сущее, но вы никогда не нападете на след Бога».

<sup>1</sup> *Heidegger M. Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 2003. S. 327.

<sup>2</sup> *Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*. S. 256.

По-немецки это звучит так:

«Der letzte Gott

Das Kommendste in Kommen, das austragend sich als Er-eignis ereignet.

Das Kommen als Wesen des Seyns.

Frage das Seyn! Und in dessen Stille als der Anfang des Wortes antwortet Gott.

Alles Seiende mögt ihr durchstreifen, nirgends zeigt sich der Spur des Gottes»<sup>1</sup>.

«Frage das Seyn!» — «Обратитесь к бытию, спросите бытие (Seyn)!»

Сам строй текста дает понять, что речь идет о своего рода пророчестве, о фундаментальном-онтологическом видении, которым зачинается, учреждается и постулируется на совершенно новом цикле история философии. Это пророчество об уникальном событии, которое должно произойти строго в момент Великой Полночи.

Последний Бог — уникальная фигура в философии Хайдеггера. Он появляется через Ereignis, проходит мимо людей, оставляя им только *кивок*, намек (Wink). Он не является ни сущим, ни творцом сущего, но он проявляет себя в тот момент, когда бытие как Seyn сбывается в однородности события.

Хайдеггер пишет: «В бытии намек (Wink) само Seyn-бытие приходит к своей зрелости. Зрелость — это готовность стать плодом и быть подаренным. В этом существует последний, который по сути (wesentliche), от Начала ожидаемый, неслучайно случающийся Конец. В этом раскрывается глубиннейшая конечность Seyn-бытия: в кивке последнего Бога»<sup>2</sup>. И далее: «Последний Бог — это не конец, но другое Начало неизмеримых возможностей нашей судьбы (Geschichte)»<sup>3</sup>.

Последний Бог — загадочная фигура. Хайдеггер тщательно отличает его от персонажей всех известных религий. Но это не пустой индивидуальный образ или метафора. У Хайдеггера, который отрицал и религию, и атеизм на основании их полной зависимости от философской топики первого Начала, т. е. онтологии и метафизики, можно увидеть намеки на очень своеобразную теорию божественности. Прямо он об этом не говорит, но можно попытаться реконструировать ход его мысли, приводящий к введению в его эсхатологию бытия последнего Бога.

Хайдеггер преимущественно мыслит о другом Начале, которое должно пойти по иному сценарию (нежели первое Начало) и привести к Ereignis. Первое же Начало было Началом перехода от онтического к философскому и онтологическому мышлению. Но древние греки, основывавшие первое Начало, верили в богов. Хайдеггера не интересует структура древнегреческой религии, его интересует то, как философское сознание греков, совершая прыжок в бездну, мыслило себе богов и божественность. Самое важное, что боги — это не бытие, но они и не сущее. Кроме того, боги не люди, совсем не люди. Боги, по Хайдеггеру, однако, нуждаются в Seyn-бытии, чтобы зафиксировать свою божественность. Они *не суть* и *не не суть*. Главное свойство богов — легкость. Кроме того, богам безразличны люди, они их не спасают и не наказывают. Боги проходят мимо людей, но это происходит только тогда, когда люди обращаются к бытию своей

<sup>1</sup> Heidegger M. Geschichte des Seyns (1938/1940). Gesamtausgabe. Bd. 69. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1998. S. 105.

<sup>2</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis). S. 410.

<sup>3</sup> Ibid. S. 411.

человечности и достаточно чтят через него бытие как *Seyn*. Тогда люди настроены на *священное*. И *священное* дает место *божественному*. А божественное позволяет богам собраться на тинг вокруг очага *Seyn*-бытия. Люди, ответственные за бытие, должны, в отличие от другого сущего, верно структурировать эту ответственность и послужить бытию. И это даст возможность богам явиться. Если же человек подменит *Seyn*-бытие *Sein*-бытием, метафизикой, онтологией, волей к власти и, в конце концов, *Machenschaft*, легкие боги легко упорхнут, не оставив следа, удалятся — ведь их ничто ни с чем из людского не связывает. Боги убегают от платонизма, теизма, деизма, атеизма, т. е. от всего, что «преднамеренно навязывает» *сущему* заведомые *пред-ставления* и не дает *Seyn*-бытию просвечивать и освещать сущее, где боги могли бы собраться вокруг этого свечения.

В *первом Начале* греки мыслили богов через бытие. Гераклит писал о том, что «этос — бог человека»; оправдывал перед любопытствующими пришельцами то, что он греется у очага, тем, «что и там живут боги»; видел в *борьбе* начало, которое делает богов богами, а людей людьми. Парменид был посвящен богиней справедливости Дике. Боги и богини располагались вокруг почитаемого первыми философами бытия, скрывались и проявлялись. Они были чрезвычайно важны для мышления, для человека, составляя его тонкую и парадоксальную пару на противоположном конце сущего. Боги и люди — два полюса сложнейшего, молчаливого, поэтического, мыслящего диалога о *Seyn*-бытии.

Мышление о бытии как о *сущем в целом*, о *сущности*, об *идее* спугнуло богов. Им нечего было делать там, где людям все стало ясно. Боги обретаются только в молящем вопрошании и торжественном пении.

Последний Бог Хайдеггера — это Бог, возвращающийся в ходе развертывания *другого Начала*. Он приходит не как спаситель. Он идет мимо. Но он дает знак, делает легкий кивок головы, почти невидимый жест, который делали античные судьи или басилевсы, решая какое-то важное дело. Чем серьезнее было решение, тем короче, незаметнее и значимее жест. Поэтому последний Бог не *приходит*, он *проходит*, грядет мимо. Он ничего не дает людям, он ничего не меняет. Он заверяет лишь, что Начало на этот раз, действительно, Начало или, точнее, возможно, Начало. Тем самым зреющий *Ereignis* получает тонкую незаметную и не необходимую сертификацию. Событие сбылось. В тишине, новой сакральности и почтении людей отвоевывается место для того, чтобы последний Бог прошел.

Там, где речь идет о последнем Боге, Хайдеггер говорит поэтическим языком. Он выражается намеренно неясно и парадоксально, ожидая, что в области предельного проникновения в возможность другого Начала сознание настроено на то, чтобы схватить тончайшие намеки.

«Последний Бог — это Начало самой долгой судьбы (*Geschichte*) по самому короткому пути. Долгая подготовка необходима для великого мгновения его прохождения мимо. Для такой подготовки народы и страны слишком малы, они закрыты для истинного роста и преданы *Machenschaft*.

Только великие и скрытые одиночки будут готовить тишину для мимохождения Бога и готовить между собой молчаливый настрой»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> *Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*. S. 414.

### Человек в другом Начале (новый гуманизм)

Эти «великие скрытые одиночки» Хайдеггер вслед за Ницше называет «будущими» (die Künftige). Подробно Хайдеггер описывает фундаменталь-онтологическое понимание человека в знаменитом письме о гуманизме французскому философу Жану Бофре<sup>1</sup>.

Нам станет более внятным содержание этого часто цитируемого текста, если мы локализуем место человека в структуре философии Хайдеггера. Гуманизм, как и остальные версии западноевропейской философии, Хайдеггер отбрасывает в силу его прямой зависимости от метафизической топки. К такому гуманизму он не испытывает никакого интереса. Его интересует человек и человеческое в структуре Начала (как первого, так и *другого*).

Человек — это брешь в сущем, сквозь которую врывается бытие, взрывая сущее и самого человека. Таким он является в своем отношении к бытию. Только это отношение человека к бытию и есть его сущность. Все остальное — животность, разумность, духовность, душевность, психологичность, социальность, этничность — для него второстепенно. Человек есть человек только в своей сути, в том, что он есть, а это значит, он есть человек через отношение (Bezug) к бытию.

Кто не думает о бытии или думает не так, кто забывает вопрошание само-разумеющейся болтовней, не умеет удивляться и ужасаться, кто не чувствует проблем, будучи «заброшенным» в сущее, кто не утверждает высшей свободы в благородном мышлении или тихом священном труде, тот отрекается от своей человечности, утрачивает ее. Поэтому новый гуманизм Хайдеггера — это гуманизм исключительный, где человеческое достоинство измеряется мерой соучастия в фундаменталь-онтологическом деянии, в вопрошании Sein-бытия, в подготовке Ereignis и ожидании «мимохождения» последнего Бога.

Такого человека — будущего человека — Хайдеггер называет «сторожем бытия» (Wächter des Seins) или «пастухом бытия» (Hirt des Seins). Человек интимно связан с бытием, но он при этом и независим от него. Бытие нуждается в человеке не для того, чтобы быть (сущим может быть и нечеловеческое сущее, через которое бытие есть), но для того, чтобы приготовить среди сущего место для своего свечения, для света своей истины. Человек и есть это место. Если место надлежащее, священное, оно подходит для священнодействия, для освещения, для несокрытости (истины) бытия, если не надлежащее — то человек и человечество становятся мировой помойкой (как в конце Нового времени, т. е. сегодня).

Человек, достойный быть человеком, — это человек альтернативный тому, кого мы понимаем под этим именем сегодня, тому, кто остается под гнетом онтологии и ее нигилистических производных. И «последние люди» Ницше (которых большинство), и его же сверхчеловек (выражающий максимализацию воли к власти и доминации) — остаются в рамках *старого гуманизма*. Хайдеггер перечеркивает их с усталостью и грустью. Этим входа в «будущее» не предвидится. Человек — это только носитель вопрошания о бытии, о его истине, о его удаленности и о возможности его возвращения через *событие* и последнего Бога. Кто не

<sup>1</sup> Heidegger M. Brief über den Humanismus (1946). Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1949.

носитель всего этого, тот не человек. По меньшей мере, он выпадает из границ хайдеггеровского гуманизма — *гуманизма другого Начала*.

Человек определяется своим отношением к бытию. Представления о том, что человек обладает бытием как чем-то постоянным, гарантированным и соотносится с бытием вообще через свое бытие как бытие человека, — это заблуждения метафизики, которые в другом Начале следует категорически отбросить. Хайдеггер пишет: «Seyn-бытие для человека — это случайность (Zu-Fall), то, что человек сбывается в Seyn-бытии, зависит не от него и никак не означает, что у Seyn-бытия есть какие-то обязательства по отношению к человеку, как если бы оно нуждалось в нем»<sup>1</sup>. И несколько выше: «Seyn-бытие существует не для человека, но человек существует, в лучшем случае, для Seyn-бытия; для Seyn-бытия в том смысле, чтобы таким образом человек завоевал бы для самого себя свою собственную суть»<sup>2</sup>.

То, что человек есть не просто *сущее*, но *место вторжения бытия*, заложено в его способности к речи. Речь не просто одно из свойств человека. Не случайно последний называется «ζῷον λόγον ἔχον», «животное, наделенное речью». Речь вообще не свойство человека, это свойство бытия. Через речь бытие существует. Речь есть то, через что бытие есть как бытие. Поэтому человек в перспективе нового гуманизма должен заговорить по-другому. Он должен обратиться к словам и осознать, что они ему сообщают. И затем, он должен начать мыслить и говорить с помощью того, что он осознал. Но чтобы родилась эта новая речь, — речь другого Начала, речь *грядущих* (die Künftige), — необходимо предварительно устроить «деструкцию» старого языка, основанного на правилах грамматики и логики, т. е. на правилах метафизического мышления первого Начала.

*Новый гуманизм* предполагает новую речь, т. к. в речи, в языке, лежит судьба бытия, высший момент Seynsgeschichte.

Новый человек другого Начала будет говорить по-новому на новом языке и новые мысли и вещи. Все, о чем он будет говорить, будет связано напрямую с сутью бытия, т. е. с тем, как это бытие существует в своем высвечивании. Это будет фундаменталь-онтологическая речь антропологии Ereignis'a. Только такая речь сможет высказать священное молчание, в котором станет возможным «мимохождение» последнего Бога.

<sup>1</sup> Heidegger M. Über den Anfang. S. 127.

<sup>2</sup> Ibid.

# Глава 8. *Seynsgeschichte* и политические идеологии XX века

## Фундаменталь-онтологический метод и область его применения

После общего экскурса в структуру мышления Хайдеггера нетрудно понять, что в западноевропейской метафизике его интересуют только наиболее принципиальные вещи, в которых концентрировалось отношение этой метафизики к бытию (*Sein*) как к сущему-в-целом, или сущему второго порядка, и, соответственно, прогрессирующее удаление от *Seyn*-бытия, что предполагало на определенном этапе и забвение онтологической проблематики как таковое (*Seinsverlassenheit*). Поэтому прикладные вопросы этой метафизики — теология, гносеология, гуманизм, аксиология, эпистемология, философия науки, филология, этика и тем более политическая философия — не имели для Хайдеггера никакого самостоятельного значения, будучи частными случаями приложения основных принципов этой метафизики.

Однако во всех случаях, когда Хайдеггеру приходилось выносить суждение по этим частным вопросам, он вынужден был возводить их к метафизическим истокам, а в некоторых намечать перспективы того, в каком направлении должны были бы истолковываться соответствующие направления мысли и области культуры в фундаментально-онтологическом ключе. Это значит, что Хайдеггер вместе с критикой частных моментов западноевропейской метафизики набрасывал пути радикально нового толкования соответствующих тем в *другом Начале*.

Эта двоякая операция — возведение того или иного рассматриваемого предмета к общему контексту западноевропейской онтологии и попытка его альтернативного толкования в ракурсе фундаменталь-онтологии — и составляет главную процедуру перехода к другому Началу, и соответственно, является основным методологическим приемом философии Хайдеггера. Эта методология в ее первом жесте представляет собой «феноменологическую деструкцию»<sup>1</sup>, которую Хайдеггер понимал не отрицательно, в прямом смысле слова «деструкция» («разрушение»), но скорее как «раз-бор», «рас-соз-дание» в обратном направлении того, что было искусственно «соз-дано», как возвращение высказывания в его изначальный контекст в структуре метафизики. Во французском структурализме позднее хайдеггеровская операция «деструкции» была переименована в «деконструкцию» (Ж. Деррида).

Второй жест хайдеггеровской «феноменологической деструкции» более сложен, т. к. он состоит в том, чтобы соотнести возведенную к метафизическому контексту тему с вопросом о *Seyn*-бытии, т. е. поместить ее в Начало (либо первое,

<sup>1</sup> *Heidegger M. Sein und Zeit* (1927). Tübingen: Max Niemeyer verlag, 2006. S. 19–27.

либо новое). Это означает изъятие искомой темы из контекста западноевропейской философии и включение ее в радикально новый фундаменталь-онтологический контекст. Он выступает не как что-то уже заведомо имеющееся, но как то, что, собственно, и создается, слагается в ходе операции по соотносению вещи, вопроса, предмета или явления напрямую с *Sein*-бытием. Если бы новый фундаментально-онтологический контекст был заведомо известен, дан, то эта операция представляла бы собой лишь техническую проблему. Но он не дан, он только задан как горизонт возможного, но не гарантированного нового Начала. Это Начало может начаться, и начавшись, оно будет представлять собой как раз осуществление тотальной ревизии концепций, слов, тем, областей науки, дисциплин, вещей и мыслей. Однако, если мы схватим сущность хайдеггеровского метода<sup>1</sup>, мы сможем осуществлять эту операцию самостоятельно и, в частности, корректно расшифровывать и продлевать даже косвенные намеки самого Хайдеггера относительно тех или иных проблем, которые он затрагивал бегло и по ходу дела.

Так мы можем набросать картину отношения Хайдеггера к современным политическим идеологиям, которые как таковые, впрочем, его никогда не интересовали сами по себе. Однако *seynsgeschichtliche* подход к этой теме многое прояснит в истории современного мира и даст важнейшие ключи к дешифровке подлинной истории XX века.

### **Американизм и планетэр-идиотизм либералов**

XX век знал три основные политические идеологии: либерализм, коммунизм и фашизм. Так или иначе, Хайдеггер отзывался о каждой из них. Эти отзывы, будучи обрывочными и несистематизированными (сфера идеологий никогда самого Хайдеггера приоритетно не интересовала), имеют тем не менее определенное самостоятельное значение.

Все идеологии, по Хайдеггеру, и это естественно вытекает из предыдущих рассуждений, суть проявления современного нигилизма и выражают только одно: торжество *τέχνη* («техне»), «забвения о бытии», «преднамеренное самонавязывание», «волю к власти» и *Machenschaft*. Все три политические идеологии суть максимальные выражения тотального нигилизма; это ночные идеологии, в которых западноевропейская мысль достигает своего дна. Они не просто суть формы «ложного сознания», как определял «идеологию» Маркс, они выражают ложность сознания как сознания онтологического и метафизического. Более того, эти идеологии оперируют с метафизикой в издании Нового времени, и, следовательно, в них на место сущности сущего, бытия в целом, идеи или Бога, поставлены самые примитивные и убогие идолы «субъект-объектных» пар.

Либерализм отождествляет картезианского субъекта с индивидуумом и производимыми его рацию прагматическими расчетами в области исчисляемых материальных и нематериальных объектов (преимущественно товаров). Хайдеггер называет это «американизмом», понимая под этим высшее выражение капитализма. Ничего гнуснее и подлее такого вырождения философии не существует, т. к.

<sup>1</sup> Слово «метод» происходит от греческого *μέθοδος* — *мета* — «через», «по», «за» и *ὁδός* — «путь», «дорога» и изначально означает «размещение дорожных указаний, отметок». «Wegmarken» по-немецки.



здесь нигилизм достигает такой степени интенсивности, что даже не догадывается, что представляет собой нигилизм. В определенный момент ночь становится настолько привычной, что более не идентифицирует себя как ночь. Рассчитывающий рассудок, лежащий в основе либерализма и его ценностей, — это последняя стадия вырождения западноевропейской онтологии. Ниже идти некуда.

Корни либерализма как фатальной смертельной пандемии следует искать в Европе, но окончательную форму это политическое явление приобрело в США. Будучи с философской точки зрения абсолютно ничтожным, оно разрастается до глобальных масштабов, образуя феномен «гигантского», который становится все более «обширным» по мере того, как его смысл и значение, его онтологическое содержание сжимается до микроскопических размеров. Планетарный рост либерализма тождественен распространению повального слабоумия.

Хайдеггер называет это явление «планетаризм» (сегодня мы говорим о «глобализме» «мондиализме»), отождествляя его с глобальным «идиотизмом». В сути своей это не что иное, как «опустынивание», о котором писал Ницше («пустыня растет, горе тому, кто несет в себе пустыню»<sup>1</sup>).

Хайдеггер пишет: «Высшее развертывание сути могущества (власти в нищенском смысле, Macht) проявляется не в форме ранее известного опустынивания и утраты корней, но в норме прямой противоположности этому опустыниванию и выкорчевыванию. Исторически фиксируемые знаки полной реализации самой сути могущества воплощены в двух явлениях — „планетаризм“ („глобализм“) и „идиотизм“. „Планетаризм“ („глобализм“) означает распространение сути могущества (Machtwesen) на всю землю, но не как результат расширения, но как начало особой формы планетарного господства. „Идиотизм“ (ἰδιότης)<sup>2</sup> означает превосходство надо всем эгоистического начала, в котором выражается крайняя форма субъективности»<sup>3</sup>.

Читая эти строки, можно подумать, что они написаны не в 1938 году, а в наши дни.

Человек глобального мира, либерал, принимающий и признающий нормативность «американского образа жизни», — это человек, с философской и этимологической точек зрения являющийся патентованным идиотом, идиотом с документом, идиотом, несущим свою бессмысленность над собой как знамя.

Либерализм воплощает в себе метафизику Нового времени в ее наиболее сухом, примитивном, но в то же время наиболее чистом виде. К Новому времени и его философии можно относиться по-разному, даже будучи неразрывно и осознанно с ними связанным. Можно постараться выстроить критическую теорию, пытаясь превзойти заложенное в этом отчуждение (марксизм). Можно попытаться углубиться в корни проблемы, мужественно признать реальное положение дел, столкнувшись с нигилизмом лицом к лицу (немецкая философия в ее пике — от Гегеля с его «негативностью» до Ницше). А можно выразить основной нерв этой ме-

<sup>1</sup> Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990.

<sup>2</sup> По-гречески ἰδιος означает «частный», «относящийся только к данному лицу и ни к кому больше». «Идиотами» в Древней Греции называли людей, не представляющих никого, кроме самих себя, — ни полис, ни процессию, ни сословие, ни род.

<sup>3</sup> Heidegger M. Geschichte des Seyns (1938/1940). S. 74.

тафизики с минимальным напряжением мыслительных усилий, отдавшись стихии отчуждения, наивно солидаризовавшись с ней, сказав ей заведомое и покорное «да», даже не заботясь особо, чему это «да» говорится. Этот последний вариант и есть англосаксонский либерализм и американизм. Это самое страшное и фатальное. Он представляет собой окончательный выбор в пользу отказа от *другого Начала*, такую степень забвения о *бытии*, что забывается даже сам факт забвения. Это нигилизм в его высшем выражении, когда само осознание нигилизма как нигилизма становится невозможным.

Планетарное могущество идиотизма (идиотов) не есть простое насилие и эксплуатация одних народов другими. Это насилие чистого нигилистического начала, жертвой которого становятся все: и те, кто его осуществляют, и те, кто ему подчиняются. Самовлюбленные планетэр-идиоты стоят ближе к *ничто* не тогда, когда они лишаются чего-то или подвергаются насилию, но когда они пребывают к комфорте, безопасности и иллюзии полной субъективной свободы. В этом случае власть *Machenschaft* над ними абсолютна, а их расчеловечивание достигает предела. Идиот глобального рыночного общества — это экс-человек, провалившийся в стихию *ничто*, которую он просто не замечает.

### Метафизика коммунизма: *Machenschaft*

С марксизмом, по Хайдеггеру, все обстоит сложнее. В отличие от либерализма, марксизм несет в себе серьезную философскую энергию, почерпнутую в немецкой классической философии (в гегельянстве) и сконцентрированную вокруг проблемы отчуждения. Именно этот момент марксизма, по Хайдеггеру, сделал его столь притягательным и успешным.

Во вскрытии проблемы отчуждения заключен нерв всего процесса западно-европейской истории (*Geschichte*). Эта история и есть история отчуждения. Признание этого и концентрация на этом внимания есть обращение к *истине Seynsgeschichte*. В этом отношении марксизм есть философский вызов, к которому необходимо отнестись со всей серьезностью. Интерпретируя историю как накопление качественных свойств отчуждения, Маркс попадает в точку и задевает суть истины. Если мыслить от этого момента, любые суждения мыслящего приобретают значение и вес. *Seynsgeschichte первого Начала* вплоть до *Конца* есть процесс отчуждения мысли от *Seyn-бытия, забвения о бытии (Seinsverlassenheit)*. Именно это и предопределяет логику и структуру всех культурных, социальных, политических, идеологических и экономических процессов. Марксизм ставит это в центре своего внимания и, следовательно, отвоевывает себе место в истории мысли.

Но тут вступают в силу ограничения, которые заложены в самой гегелевской философии. Гегель совершенно справедливо рассматривает историю как историю философии и, более того, как историю Идеи. Но он остается полностью в рамках *первого Начала* и классической онтологии и не может выйти на корректную постановку вопроса о *Seyn-бытии (Grundfrage)* именно в силу этих причин. Гегель мыслит в рамках стихии *тэхуэ* с помощью философских концептов и с опорой на платоновское понимание идеи как *сущности сущего*. Он остается в рамках западно-европейской метафизики, хотя и приближает ее к Концу — охватом, пронзи-

тельностью и тотальностью своей мысли, суммируя в своем учении все ее основные моменты.

Маркс наследует у Гегеля эту особенность, сохраняя верность метафизической топике Нового времени: он мыслит в категориях субъекта (общество, класс), объекта (материя, товар, предмет), времени (как объективного явления) и т. д. Проблеме отчуждения — *Machenschaft* — марксизм предлагает преодолеть средствами самого *Machenschaft*. Буржуазной идеологии (ложному сознанию одного класса) противопоставляется пролетарская идеология (ложное сознание другого класса). Сфера борьбы переносится в область промышленного и товарного производства. Мышление в категориях субъекта (на сей раз коллективного — в лице общества) полностью сохраняется. Этот путь, начинающийся с констатации отчуждения, может вести только к усугублению отчуждения.

Это Хайдеггер в полной мере фиксирует в советской России, где структура марксистской философии воплощается в социально-экономическую и политическую практику. Индустриализация, техническое развитие, тоталитарная мобилизация советского коммунистического общества, борьба за политическую власть и геополитическую доминацию — все это яркие признаки того, что коммунизм есть не преодоление западноевропейской метафизики, но последнее (и ярчайшее) выражение его судьбы (*Geschichte*). При этом коммунизм более верен сущности *Machenschaft*, нежели все остальные политические идеологии. Коммунизм и есть *Machenschaft* в его чистом виде, и поэтому он является судьбой западноевропейской философии и в высшей степени эсхатологическим явлением. Коммунизм и есть крайнее выражение метафизики, которая утверждает тотальную доминацию *сущности существа* над *сущим*. И если в Начале это выражается в идее, то в Конце — во власти, в могуществе и в высшей и самой отчетливой форме *Machenschaft*. *Machenschaft* — это тотальная доминация над *сущим* того, что мыслится как его сущность, что, в терминах метафизики Нового времени, можно описать как «объектность объективного» или «материальность материального». Коммунизм не есть власть одних над другими, к какому бы классу они ни принадлежали, это власть власти надо всеми. Это высшая форма развоплощенной власти чистой предметности. Поэтому Хайдеггер пишет, что «в коммунизме больше нет ничего „человеческого“»<sup>1</sup>. «Суть коммунизма — чистая легитимация (*Ermächtigung*) власти (*Macht*) в безусловности *Machenschaft* и через эту безусловность»<sup>2</sup>.

Коммунизм — это чистая метафизика Нового времени в форме ее Конца. Но распознан в качестве метафизики он может быть только в оптике *фундаментальной онтологии*, которая фиксирует *seynsgeschichtliche* значение явления, корректно расшифровывает его, понимает его неслучайность, предопределенность, судьбинность и фатальность, и лишь распознав под этим кромешным забвением *бытия* голос самого *бытия*, дает знать о своем истинном отношении к недостаточности мысли о бытии, отталкиваясь от сущего, через безжалостное и тотальное господство *Machenschaft* над *сущим*. Преодолеть и победить коммунизм, по Хайдеггеру, возможно, только поняв его.

<sup>1</sup> Heidegger M. Geschichte des Seyns (1938/1940). S. 195.

<sup>2</sup> Ibid. S. 191.

Будучи двумя крайними выражениями западноевропейской метафизики и двумя версиями *Machenschaft*, воплощая в себе крайние стадии нигилизма и сам дух Конца, т. е. являясь закономерными, обоснованными и судьбоносными формами, «американизм» (либерализм, «планетэр-идиотизм») и коммунизм (советский большевизм) являются противниками *фундаменталь-онтологического* перехода к другому Началу. Они воплощают в себе иное решение — решение оставаться верными западноевропейской метафизике не просто вплоть до Конца, но и после Конца, когда Конец как таковой зафиксирован, распознан и корректно интерпретирован германской (староевропейской, не американской и не советской) философией Нового времени в ее последнем издании. Поэтому только возвращение феноменов Конца к их концу, т. е. окончательное уничтожение либерализма и коммунизма, явится проявлением действительности *прыжка* человечества в другое Начало и зарей возвращения бытия.

При этом Хайдеггер убежден, что победа над либерализмом и большевизмом с помощью чисто технических средств невозможна, поскольку мы имеем дело с метафизическими и онтологическими явлениями, которые можно победить в пространстве метафизики и онтологии. Поэтому главной задачей в их уничтожении является приведение их к их тайной сути, к их онтологическим корням, и тем самым освобождение их подлинного нигилистического смысла. И в этом отношении Хайдеггер произносит фразу, которая стала по-настоящему пророческой относительно политической судьбы XX века: «Опасность состоит не в „большевизме“, а в нас самих»<sup>1</sup>.

### Политическая идеология Третьего пути

Мы подошли вплотную к политическим позициям Хайдеггера, который осмыслял свое место в истории мысли, более того, в *Seynsgeschichte*, как нечто, напрямую связанное с Германией. Свои этнические и культурные корни он понимал метафизически, как принадлежность к германской философской и поэтической традиции. Сам *факт мышления по-немецки* был для него в высшей степени значимым, т. к., согласно его воззрениям, *язык — это дом бытия*, и от того, какой этот дом — немецкий, греческий, латинский, английский, французский, русский, семитский и т. п., — зависит во многом характер отношения человека с *бытием*. Немецкая философия — это немецкий путь к *Seyn-бытию*, что Хайдеггер часто подчеркивал и в отношении немецкой философии (повторяя слова Гегеля о том, что «великий народ должен иметь великую философию»), и немецкой культуры, и поэзии (высшим проявлением которой он считал поэзию Гельдерлина).

Германская философия связана с *судьбой Seyn-бытия* не меньше, чем греческая. Но с греков все начиналось, а немцами все заканчивается. Поэтому Гегель и Ницше, по Хайдеггеру, последние философы, осознавшие Конец философии раньше, лучше и яснее остальных. Те, кто осознали конец, открыли путь к другому Началу. Поэтому последние — немцы — столь созвучны первым (древним грекам и особенно досократикам). Немцам же — самому Хайдеггеру и другим «будущим» — принадлежит миссия начать философию заново. Поэтому для Хайдеггера судьба

<sup>1</sup> *Heidegger M. Geschichte des Seyns (1938/1940). S. 120.*

Запада и Европы в целом свелась к судьбе Германии. Отсюда фундаментально-онтологический патриотизм Хайдеггера; патриотизм, отвергающий национализм, коллективный эгоизм и иные формы превосходства, основанные на метафизических представлениях о субъектности. Хайдеггер видит в Германии и немцах *Sein-бытие*, язык мышления и поэзии, народ тех «единичных», «редчайших», которые способны вопрошать об *истине Sein-бытия*. Хайдеггеровский патриотизм — это патриотизм «основного вопроса философии», патриотизм Grundfrage. Являясь немецким, он является в той же степени европейским, западным, более того, патриотизмом всего человечества, вступившего на путь вечера и достигшего точки полуночи.

В конкретной политической географии при жизни Хайдеггера Германию (Европу) как центр философского мышления с двух сторон в клещи взяли две производные формы западноевропейской метафизики: с Запада — «американизм», шире, англосаксонский либерализм («планетэр-идиотизм»), с Востока — советский большевизм, марксизм, *Machenschaft* в наиболее открытом и тоталитарном виде. Метафизически обе они соответствовали мышлению, которое игнорировало (либерализм) или неверно интерпретировало Конец, обнаруженный германской философией, и сделало выбор в пользу продолжения того, что кончилось уже после этого Конца. Европа оказалась под двойным ударом финального воплощения первого Начала в его окончательном виде — в виде тоталитарной и планетарной доминанции *τέχνη*.

Европа же (и Германия как ее философский эсхатологический эквивалент) воплотила для Хайдеггера возможность перехода к *другому Началу*. Европа была местом написания, издания и прочтения «*Sein und Zeit*». Поэтому Хайдеггер заведомо оказывался в стане тех сил Европы, которые глубинно мыслили ее идентичность, старались проникнуть в ее *Seynsgeschichte*, желали идти ее философской судьбой до Конца, в Конце и по ту сторону Конца — в *другое Начало*. Кроме того, эти силы, по определению, должны были быть погружены в дух немецкой культуры и философии или, по меньшей мере, осознавать значение и улавливать содержание этого духа. И наконец, эти силы оказывались в положении радикального противостояния с американским (англосаксонским) либерализмом и советским большевизмом не по политическим, а по метафизическим причинам: прежде чем перейти к возможному предуготовлению *другого Начала*, необходимо было покончить с тем, что упорствовало в игнорировании факта свершившегося Конца уже после его свершения. Хайдеггер не только логически оказывался в стане этих сил, но, в определенном смысле, был философским полюсом, центром и ядром этих сил в фундаментально-онтологическом и философском смысле. Хайдеггер своим мышлением и конституировал эти силы.

Если судить по формальным признакам, то политические идеологии Третьего пути до определенной степени соответствовали этой метафизической позиции. Они были ориентированы патриотически, проевропейски, антилиберально и антикоммунистически. Они обращались к корням и истокам, уходящим глубже Нового времени, претендовали на возрождение европейского наследия. Философия Гегеля и Ницше была поставлена в разряд высших достижений мысли. Отсутствие жесткого догматизма и системности позволяло в рамках этих движений предлагать различные эпистемологические и философские модели и гипотезы.

Эсхатологическое чувство критического переломного момента мировой истории — с живым опытом Первой мировой войны, brutальным осознанием планетарного наступления техники, с острым подозрением о близости «Заката Европы» (Шпенглер) — дополняло картину.

Полнее всего эти тенденции были представлены в идейном течении «Консервативной Революции»<sup>1</sup>, куда входили такие мыслители, как Освальд Шпенглер, Карл Шмитт, Отмар Шпанн, Томас Манн, Эрнст и Фридрих Юнгеры, Артур Мюллер ван ден Брук, князь фон Гляйхен, Эрнст Саломон, Фридрих Хильшер, Эрнст Никиш, Людвиг Клагес, и сотни других выдающихся немецких интеллектуалов, мыслителей, поэтов и деятелей искусства. Хайдеггер был по всем признакам, системам связей и контактов, силовым линиям мышления и политическим симпатиям, органической частью этого направления. Он был «консервативным революционером» в том смысле, что в его понимании человек был призван быть «сторожем бытия» (и в этом смысле — «консерватором» *Sein-бытия*) и вместе с тем совершить рискованный прыжок в другое Начало («революционный» момент, ориентация в будущее).

В некотором смысле Консервативная Революция в Германии и ее аналоги в других европейских странах, в частности в Италии, Испании и т. д., были той идейной средой, в которой возникли политические идеологии Третьего пути — фашизм и национал-социализм. Вместе с тем можно утверждать, что главным объектом критики со стороны деятелей Консервативной Революции был сам дух модерна и его наиболее яркие проявления: индивидуализм, рационализм, утилитаризм, догматизм, материализм, субъективизм — одним словом, *нигилизм* и *Machenschaft*. В то же время политическая идеология национал-социализма и фашизма, частично опираясь на идеи Консервативной Революции (на антилиберализм, антикоммунизм, антиутилитаризм и т. д.), в огромной мере несла в себе черты того же самого Нового времени, против которого была направлена основная критика Консервативной Революции: отсюда и берется ее политический прагматизм (вплоть до оппортунизма), поглощенность практикой и техникой, индустриализацией и милитаризацией экономики, субъективизм (нации или расы), интеллектуальная косность, примитивный расистский догматизм и многие другие черты типичной метафизики Нового времени.

В либерализме и коммунизме (США и СССР) носители духа Консервативной Революции видели самых больших своих врагов, и ни о какой, даже относительной, форме солидарности с ними и речи быть не могло. Но и идеологии Третьего пути — в той форме, в которой они воплотились в немецкий и итальянский политические режимы 1930—1940-х годов, — были для них неприемлемы, т. к. несли в себе принципы и тезисы, битва с которыми составляла сущность Консервативной Революции.

Самые пронизательные представители Консервативной Революции, такие как Эрнст Никиш, уже с начала 1930-х годов увидели, что приход к власти партии Гитлера обернется фатальной катастрофой для Германии, причем не с позиции

<sup>1</sup> Mohler A. Die konservative Revolution in Deutschland, 1918–1932. Grundriss ihrer Weltanschauungen. Stuttgart: Friedrich Vorwerk Verlag, 1950.

либералов и коммунистов (это было второстепенно), но с позиции тех идей и принципов, которые национал-социализм якобы брался отстаивать. Книга Никиша так и называлась: «Гитлер — злой рок для Германии»<sup>1</sup>. Многие вслед за Никишем, разделяя его опасения, ушли в антигитлеровское подполье. Остальные оказались во «внутренней эмиграции». В таком положении оказался и Эрнст Юнгер — один из тех мыслителей, кто полнее и ярче всего сформулировал основные идеи «консервативной революции», оставшись при этом за бортом нацистской партии, т. к. отказался идти на компромиссы с вульгарностью, популизмом и беспринципным прагматизмом партии Гитлера.

Хайдеггера в полной мере можно отнести к консервативным революционерам, находившимся во «внутренней эмиграции», в которой он оказался вскоре после того, как по прагматическим соображениям согласился стать ректором Фрайбургского университета и вступил в национал-социалистическую рабочую партию. Его ректорство продолжалось всего девять месяцев, и вскоре на его идеи начались агрессивные нападки со стороны официальных представителей гитлеровского режима. Но несмотря на открытую критику в своих выступлениях 1930—1940-х годов многих основополагающих моментов нацистской идеологии, Хайдеггер вплоть до 1945 года не снимал с себя ответственности за принятое решение, продолжал носить партийный значок и разделять судьбу своего народа и того политического режима, который этот народ выбрал.

Вся драма, вся глубина парадокса отношения Консервативной Революции к национал-социализму выражена в словах Хайдеггера, произнесенных в самом начале Второй мировой войны, когда столкновение с большевизмом стало неотвратимым: «Опасность состоит не в „большевизме“, а в нас самих»<sup>2</sup>. Это означало, что надвигающаяся война с СССР, в глазах Хайдеггера, представляла собой не просто военную конкуренцию двух держав за жизненные интересы или доступ к природным ресурсам, не просто грандиозный виток битвы за планетарную власть, но столкновение двух начал, где марксистской метафизике (*Machenschaft*) должна была противостоять «тихая сила возможности» — возможности другого Начала. Но пока сама Германия и национал-социализм не осознали фундаменталь-онтологического значения собственной исторической (*seynsgeschichtliche*) миссии, пока они сами не освободились от массовости, рационализма, от *téxηη*, от старой метафизики Европы, от того же *Machenschaft*, эта битва не могла быть выиграна, поскольку это была не та битва, какой она должна была бы быть.

Зазор между Консервативной Революцией и политическими движениями Третьего пути составлял нерв политической истории XX века, если рассматривать ее в хайдеггерианской перспективе. Подавая надежды на постановку вопросов, над которыми бились мыслители Консервативной Революции (о бытии, смысле подлинной истории, духовном месте Европы и Запада в глобальном цикле метафизики и т. д.), национал-социализм оказался глубинно и по сути неадекватен. В нем забрезжила, как показалось Хайдеггеру, возможность преображения, возможность постановки вопроса о *Seyn*-бытии, возможность другого Начала, но эта

<sup>1</sup> *Niekisch E.* Hitler — ein deutsches Verhängnis. Berlin: Widerstandsverlag, 1932.

<sup>2</sup> См. примеч. 1 на с. 106.

возможность не только не реализовалась, но не состоялась как *возможность*, оказалась призрачной и обманчивой.

Когда после войны философы и интеллектуалы задавались вопросом о том, как мог Хайдеггер так ошибиться в своем политическом выборе, они не учитывали того, что победившие в войне политические идеологии (либерализм и коммунизм) были ему всегда отвратительны и чужды, т. к. воплощали то, что Хайдеггер мечтал похоронить, преодолеть, закрыть как финальный этап истории (Geschichte). В свою очередь, история и закономерный конец национал-социализма лишь подтвердили, что в случае с этим политическим режимом речь шла о подмене и пародии (о преждевременной и искаженной симуляции другого Начала, об имитации Ereignis и т. д.). Глубинные бытийные вопросы в нем были подменены на технические вопросы власти, контроля, доминации, покорения, порабощения и захвата, т. е. на вещи и ценности, бывшие прямым воплощением западного нигилизма, противостоять которому М. Хайдеггер всегда считал своей задачей.



# Глава 9. «Все еще не»

## Метафизика задержки

Выяснение отношения философии Хайдеггера к политическим идеологиям Третьего пути подводит нас к очень тонкой проблеме, которую можно назвать «*проблемой задержки*».

После того как Конец западноевропейской метафизики был осознан немецкой философией, оформлен Ницше и истолкован Хайдеггером, *seynsgeschichtliche* локализация «великой полночи» теоретически была осуществлена. Но значит ли это, что она была достигнута? Этот вопрос, в котором заведомо сквозит неуверенность, колебание, во многом объясняет парадоксы связи Консервативной Революции с историей Третьего Райха. Если Конец наступил и был осознан, то в рамках *seynsgeschichtliche* истории Германии как центра европейского мышления в эпоху Конца мог и должен был состояться переход к *другому Началу* и собственно Ereignis. Пророческие видения Гельдерлина и философские предсказания Гегеля о «народе философов» должны были достичь своей кульминации и вылиться в нечто великое и небывалое.

И хотя в какой-то момент казалось, что это «вот-вот произойдет», и то, что происходит, и есть именно это *другое Начало*, на самом деле, вновь выяснялось, что эта возможность была эфемерной, а значит, что точка полуночи снова не была достигнута. «Всегда это „все еще не“», как говорит Хайдеггер в важнейшем тексте «К чему поэты?».

Судьба гитлеровской Германии и свидетельское положение в ней Хайдеггера, а также его личная судьба и судьба его философии однозначно показывают, что и на этот раз «все еще не...», что случайные зарницы были приняты за первые далекие лучи наступающего утра, тьма от них стала только еще более глубокой. И послевоенные тексты Хайдеггера полны мужественного отчаяния. То, что должно было произойти — тогда и где это только и могло произойти, — не произошло. Снова «все еще не произошло». Две идеологии, в центре которых стоит откровенный онтологический нигилизм — либерализм и коммунизм, — одержали не просто военную, но философскую победу, значение которой тем значительнее, что она была одержана не только извне, но и изнутри, поскольку политические идеологии Третьего пути не смогли встать на путь *другого Начала*, а следовательно, проиграли еще до начала решительной битвы. Проиграла Германия, разделенная на две части. Проиграла Европа, оккупированная наполовину СССР, наполовину США, как двумя формами единого и бесконечного в своем ничтожестве зла.

В какой-то момент в голосе Хайдеггера слышатся нотки безнадежности: техника как судьба Запада вступила в тотальность своих прав, ядерное оружие готово уничтожить землю, сравнять с *ничто* мир, и так погрязший в нигилизме; о наступлении ночи уже не помнит никто, т. к. память о свете (пусть сумеречном и вечернем) прочно и надежно стерта. Человек в своей «неаутентичности» настолько забыл о *бытии*, что просто не понимает больше, о чем идет речь.

В интервью «Spiegel», опубликованном после его смерти, Хайдеггер говорит: «Видимо, теперь нас может спасти только Бог». Показательная фраза для мыслителя, который всегда настаивал на том, что последний Бог не призван никого спасать: он просто приходит и проходит мимо, кивая людям, обретшим свое призвание «стражей бытия». Теперь же этот приход последнего Бога невероятен. Сама возможность «будущих» (künftige) стать «будущими» закрыта всей тоталитарной планетарной мощью прошлого — не того, что *было*, а того, что *прошло, проходит и пройдет* уже в тот самый момент, когда настанет. А значит, больше никому петь пзан грядущему Богу. И в конце концов, некого спасать.

Так откуда же берется это «все еще нет»? Ответить на этот вопрос равносильно тому, чтобы разгадать тайную *seynsgeschichtliche* подоплеку внешнего и внутреннего поражения Третьего пути, а также логику судьбы самого Мартина Хайдеггера.

«Все еще нет», а также ожидание скорого Ereignis, дыхание близости *другого Начала*, объявление о курсе на фундаменталь-онтологию — что это? Неточное определение момента, места, мгновения? Это ошибка в расчетах, ожиданиях и локализациях, или дело в чем-то другом?

### Человек Начала

То, как сам Хайдеггер задается вопросом про «все еще нет», вызывает ощущение, что *дело в чем-то другом*. Но в чем?

Нам остается только гадать. Быть может, человеку в его классическом статусе, т. е. как человеку *западному*, сконструированному по выкройкам западноевропейской метафизики, в силу его идентичности вообще недоступно подойти к точке великой полночи вплотную? Может быть, в том смысле, в котором человек является человеком (в смысле этой метафизики), он будет бесконечно кружиться в лабиринтах «все еще нет»? Может быть, это «все еще нет» является одной из конституирующих сторон человеческого существа? И тогда великая полночь не наступит никогда. Для *человека* она не наступит никогда. Следовательно, именно человек как явление является той причиной, по которой «все еще нет». И дело не только в том, что он не готов. Возможно, его сущность состоит в том, чтобы откладывать *другое Начало* всякий раз, когда веет его дыханием, его близостью, его сбыванием. Но в этом случае проблема «все еще нет» решается через финальную решающую битву: между *человеком Конца* (куда включаются и недочеловеки, последние люди и даже сам сверхчеловек в хайдеггеровском понимании — как высшее воплощение *технэ* и воли к власти) и альтернативным человеком, *человеком Начала*.

*Человек Конца* стремится быть бесконечным. И когда, казалось бы, ему остается только погаснуть вместе с выключенным светом всего сущего, в своем электронном *ничто* «спровоцированной жизни» (Г. Бенн) он умудряется снова и снова множить бессмысленные витки своего нелепого возвращения с нарастающей степенью «планетэр-идиотизма» (либерализма), который (как мы знаем после опыта 1990-х) оказался лишь более продвинутой стадией нигилизма по сравнению с тоталитарно-массовой метафизикой большевизма.

*Человек Конца* собирается «не-быть» вечно, усугубляя свое «не-бытие». Нельзя исключить, что «все еще нет» составляет последнюю идентичность самого че-

ловека как «откладывающего», «медлящего», «задерживающего». В таком случае, кто такой человек Начала? Кто он, способный сделать почти полночь полночью, подтолкнуть застывшее, взметнувшееся, заплетшееся глубоко во время, не желающее отрубать последнее мгновение?

Соблазнительно было бы отождествить его со сверхчеловеком Ницше, если бы не хайдеггеровская трактовка сверхчеловека. По Хайдеггеру, Ницше есть фундаментальный мыслитель Конца, и даже «будущих» он видит как максимализацию воли к власти, движущей миром. Поэтому сверхчеловек при всем его метафизическом обаянии не подходит на роль человека Начала. Новый человек должен относиться к старому как перпендикуляр к горизонтالي: для него человеческое в своем векторе всегда есть «все еще не...» — как в героическом блеске этого «задерживания», так и в затертой банальности мелкой недочеловеческой трусости. Но такая перпендикулярность контрастирует с определением человека. Если человек есть «все еще не», то, как бы он ни превращался в своей идентичности, он будет метаться только в рамках этого «все еще не...». И если вспомнить теперь первое Начало и резкость гераклитовского мышления, то мы увидим в нем четко очерченный горизонт того, что лежит за пределом человека. Это *логос* (чей голос радикально отличен от голоса мыслителя); это *даймон*, который есть  $\eta\theta\omicron\varsigma$  человека. Хайдеггер трактует высказывание Гераклита « $\eta\theta\omicron\varsigma \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omega\delta\alpha\iota\mu\omega\nu$ » как указание на «место» ( $\eta\theta\omicron\varsigma$ ), где обитает божество ( $\delta\alpha\iota\mu\omega\nu$ ) как истинный центр человека. Если антропос «все еще не», то  $\delta\alpha\iota\mu\omega\nu$  «уже да»! Нельзя исключить, что последняя отчаянная надежда позднего Хайдеггера на спасение, исходящая от «Бога», была обращена на спасение от «человека» как такового, на спасение «Богом» ( $\delta\alpha\iota\mu\omega\nu$ ) и его «местом» ( $\eta\theta\omicron\varsigma$ ) *сущего* в лучах *Сеун-бытия* от метафизической заразы человеческого. Поэтому человек Начала, способный упразднить затянувшегося человека Конца, смысл и суть которого и состоят в этой затяжке, будет «последним Богом». И в этом случае «мимохождение» последнего Бога будет иметь драматический смысл: спасая сущее и освещая истину Сеун-бытия, «последний Бог» обойдет в своем «наиприходящем приходе» беснующихся людей Конца, которые будут биться в удушающих сетях этой нескончаемости бесконечно. *Человек нового Начала*, таким образом, может быть уже *здесь*, уже прибывшим, уже проходящим — даже без того, чтобы человек Конца об этом догадывался. Самым страшным концом для человека Конца было бы сделать этот конец бесконечным.

Но тогда фундаменталь-онтология должна конституироваться в каком-то особом, уникальном направлении, без какой-либо корреляции с антропологией вообще, т. к. любая антропология немедленно погрузит нас во «все еще не».

Но кто-то уже преодолел это «все еще не». И полночь в нем состоялась.

# Глава 10. Хайдеггер как великая веха

Возвращаясь к началу этого раздела, можно по-новому, с учетом высказанных положений о философии Хайдеггера, ее строе и эсхатологической направленности, осмыслить вектор ориентации этого мыслителя. Хайдеггер считал самого себя в чем-то аналогичным пророку или ясновидящему, который в самый драматический момент истории Запада не просто открывает грядущую развязку, но провидит смысл и причину ее истока и значение настоящего момента. Принимая или не принимая его «пророчество», толкуя его так или иначе, мы должны постоянно помнить, что речь идет о «пророчестве» в рамках западноевропейской философии, и только там оно имеет содержание, значение и смысл. Если смотреть на это извне, с позиций не западноевропейской философии, религии или какого-то частного направления этой философии, от нас ускользнет не только вся острота его послания, но и его самый прямой и ясный смысл. Поэтому постижение Хайдеггера требует кардинального, корневого переосмысления западноевропейской философии, а если прежнее осмысление было весьма приблизительным (что имеет место в случае русской философии), то следует говорить не о переосмыслении, но о *впервые* ответственном и корректном осмыслении. Причем это осмысление может проходить не *до* знакомства с Хайдеггером, а *параллельно* со знакомством с Хайдеггером, и даже *через* знакомство с Хайдеггером.

Сегодня мы не можем сказать, чем была русская религиозная философия XIX—XX веков, т. к. потеряна *seyns-geschichtliche* преемственность. Еще менее понятна нам советская марксистская философия, которая столь долгое время была всем, чтобы затем в одночасье стать ничем (претерпев в обратном направлении судьбу мессианского явления на исторической арене пролетариата). Казалось бы, в религии мы можем найти точку опоры, но значительная часть религии представляет собой мысль, связанную с логосом, т. е. богословие. Выстоит ли наше богословие в его нынешнем нестройном и непростом состоянии перед лицом философских обобщений и «феноменологической деструкции» хайдеггеровской мысли, можно будет сказать только после того, как с этой мыслью мы должным образом познакомимся. Не раньше.

Поэтому Хайдеггер с его удивительным радикализмом, с его головокружительной резкостью в высказываниях и суждениях, может стать важнейшим стимулом в нашем переосмыслении Запада и нас самих перед лицом Запада.

Но вместе с тем следует избегать опасности абсолютизации Хайдеггера и признания каждого его высказывания за финальную аксиому. Печальна судьба провидца, если он превращается в идола и в истукана. Провидец повествует о бытии, о жизни, о богах и судьбе мира, о том, что есть в данный момент, а значит, было и будет. Его слова — живые и оживляются жизнью тех, кто их понимает, кто через них соразмышляет. А поэтому через живое понимание эти слова и тот, через ко-

того они были высказаны, продолжают жить, а в некоторых случаях — и только начинают жить по-настоящему. Если мы поймем Хайдеггера, мы сможем двинуться, отталкиваясь от этого понимания, в любую сторону. Более того, совершенно все равно, что это будет за сторона — подтвердим ли мы основные моменты его философии или откроем что-то еще, например, то, что в ней не содержится, или даже то, что ей противоречит. Тот, кто живет в мысли, оживляет тех, кто мыслит когда-то.

Хайдеггера следует воспринимать как *Wegmarke*, как *дорожный знак*, что по-гречески звучит как «*μέθοδος*», «метод». У нас есть путь и есть знак. Остается только корректно его прочесть. И дальше мы вольны будем поступить как угодно.

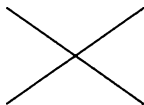
# Раздел 2. DAS GEVIERT

## Глава 1. Введение в das Geviert

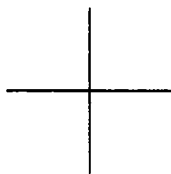
### Значение слова «das Geviert»

*Das Geviert* по-немецки означает «четверица», «четверка», «четверичность». Образ и структура *das Geviert* являются фундаментальным моментом хайдеггеровской мысли. Благодаря введению *das Geviert* мы лучше поймем основные силовые линии его философии: различие между *Seyn* и *Sein*, второе Начало, *Ereignis*, зазор между онтологией и фундаменталь-онтологией и т. д.

*Das Geviert* символически можно изобразить в виде двух перекрещивающихся линий, напоминающих Андреевский крест.



Но в некоторых случаях сам Хайдеггер пользуется и вертикальным перекрестом линий.



Мы зафиксируем оба расположения как возможные. В первом случае акцентируется относительная оппозиция верхних (рядоположенных) концов креста нижним, во втором — наложение вертикальной оппозиции на горизонтальную.

Следует сразу иметь в виду, что данная схема представляет собой не пространственное изображение, но структуру философской и фундаменталь-онтологической топикки; это образ, относящийся к *Seyn*-бытию и мышлению об истине *Seyn*-бытия. Это не *сущее* и не изображение *сущего*, но вместе с тем это и не символ, указывающий на что-то иное, нежели он сам. *Das Geviert* и как слово и как знак мыслится Хайдеггером как выражение метода (по-гречески дословно «указание пути») фундаменталь-онтологического взгляда на само *Seyn*-бытие через свет его присутствия. Поэтому будет правильным воздерживаться от каких бы то ни было поспешных сравнений *das Geviert* с тем, что нам известно о значении креста, числа 4 и т. д. Любые аналогии будут обманчивыми и неуместными — особенно на первом этапе, пока острота хайдеггеровской мысли нам не ясна. Попытка соотносить *das Geviert* с чем-то нам известным или с тем, что мы думаем, что нам известно, будет губительна. *Das Geviert* — это то, что почти наверняка мы не знаем, о чем никогда не думали и с чем никогда не сталкивались. Только в таком случае

свежесть этого явления — как явления чего-то, что ранее не было явлено, — будет по-настоящему нам открыта.

Слово «*Das Geviert*» и его схематические изображения появляются у Хайдеггера в конце 1930-х годов в набросках к лекциям и книгам в цикле, связанном с темами *Seynsgeschichte* и *Ereignis*<sup>1</sup>. Позднее, в 1950-е годы, они получают развитие в толковании поэзии Гельдерлина<sup>2</sup> и исследовании проблем языка<sup>3</sup>. Полнее всего эта тема развита в самых поэтических текстах Хайдеггера — таких как «Вещь», «Строить, жить, думать» и т. д., вошедших в сборник «Лекции и статьи 1936–1953 гг.»<sup>4</sup>. Принято считать, что проблематика *das Geviert* относится к последнему периоду творчества Хайдеггера и составляет лейтмотив финальной части его поздних трудов.

С точки зрения смысловой периодизации хайдеггеровской философии можно сказать, что тема «*das Geviert*» является кульминацией его размышлений среднего периода (1930–1940-е гг.) об *Ereignis* и *другом Начале*. По сути *das Geviert* есть вспышка, освещающая последним светом всю структуру (*Gefüge*) хайдеггеровской философии. Это *Lichtung* (освещение, залитость светом, высвечивание) *Seyn-бытия*, открывающегося на пике мышления, сосредоточенного на *другом Начале*. Введение *das Geviert* само по себе есть *Ereignis*.

### Четверица (Geviert) и Сеун-бытие

К теме «*das Geviert*» Хайдеггер подходит через толкование своего любимого поэта Гельдерлина, философская интерпретация гимнов которого приводит Хайдеггера к построению особого видения *сущего* — через Сеун-бытие.

*Das Geviert* открывается Хайдеггеру как *структура* (*Gefüge*) Сеун-бытия в ее чистом виде. Бытие *четверично*. У Четверицы ничего нельзя изъять. Четверица существует всегда как Четверица и только как таковая. Иначе выражаясь, ничего от нее отрезать и ничего к ней добавить мы не можем.

Хайдеггер вводит *das Geviert* как замену тринитарной диалектике Гегеля. Если Гегель говорил о «тезисе—антитезисе—синтезе», то Хайдеггер утверждал: «*не три, но четыре*»<sup>5</sup>. Причем *все четыре сразу*. В некотором смысле обращение к *четырем* было

<sup>1</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis). Gesamtausgabe. Bd. 65. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1989; *Idem*. Geschichte des Seyns (1938/1940). Gesamtausgabe. Bd. 69. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1998.

<sup>2</sup> Heidegger M. Erläuterung zur Holderlin Dichtung. Holderlin und das Wesen der Dichtung. Gesamtausgabe. Bd. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1981.

<sup>3</sup> Heidegger M. Unterwegs zur Sprache. 1950–59. Gesamtausgabe. Bd. 12. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1985.

<sup>4</sup> Vorträge und Aufsätze. 1936–53. Gesamtausgabe. Bd. 7. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 2000.

<sup>5</sup> Здесь можно привести пример из совершенно другой области, но надо твердо помнить, что между философией Хайдеггера и той топикой, к которой мы сейчас обращаемся, нет никаких прямых параллелей, и данный пример перескакивает через сложнейшую и толком никем еще не проделанную работу по сопоставлению философий двух крупнейших фигур философии XX века — Хайдеггера и Юнга. Карл Густав Юнг уделял большое внимание символическому значению чисел 3 и 4. Он опирался на герметический текст «Марииневрейки», где алхимически толковалась структура пифагорейского тетрактиса  $1+2+3+4=10$  (т. е. снова 1, т. к. пифагорейский  $10 = 1$ ). В этой формуле Юнг выделял первые три числа,

и критическим шагом в отношении христианской троичности. Но сразу следует оговориться, что Хайдеггер рассматривал христианство как модель западнохристианского богословия, и поэтому его интересовало исключительно философское значение троичности: как этот принцип включен в объяснение *структуры сущего* и в устройство *онтологии*. Поэтому гегелевская триада была для него важнее, нежели собственно христианский догмат.

Троичность выражает топику старой метафизики и платоновской онтологии, где на место *Seyn*-бытия поставлено *Sein*-бытие как *сущность сущего*, как сущее-в-целом. В этой тринитарной топике закреплена референциальная теория истины, всегда стремящаяся возвести отношение познающего к познаваемому к третьей инстанции, что и составляет основу метафизики. *Фундаменталь-онтология* должна обратиться с *онтическим полем сущего* и стоящим среди него мыслящим человеком (первый уровень дистанцирования) иным образом, избегнув ловушки тринитарного принципа, смысл которого заключается в доминации *τεχνη*, что и проявляется окончательно в современном западноевропейском нигилизме — последнем воплощении тринитарности. *Das Geviert* — это одновременно и инструмент «феноменологической деструкции» (деконструкции) старой метафизики, и триумфальный результат ее осуществления.

*Seyn-бытие*, обнаруживая себя, высвечивая себя (*Lichtung*), давая о себе знать, *открывает себя через das Geviert*, через Четверицу. *Бытие* никогда не бывает *одиноко*, оно не монистично (но и не троично, а также и не двоично). Оно проявляется совокупно как *четыре*, но при этом никогда ни один из элементов этой Четверицы *не выступает самостоятельно*. *Seyn-бытие* и *das Geviert* — почти одно и то же, потому что там, где бытие не порождает (не про-из-водит — *φωσειν*) *сущего*, там мы не можем говорить о бытии, а там, где оно проявляет сущее, там оно обязательно *при-сутствует*, но никогда не полностью и целиком и всегда в этом присутствии одновременно *от-сутствует*. При этом всегда и в любых обстоятельствах *Seyn-бытие* дает о себе знать (не давая о себе знать, скрывая себя) в *Четверице*.

Мы не можем помыслить *Seyn-бытие* как-то иначе, заходя «с другого конца». Одной из самых ошибочных позиций в отношении *бытия* была мысль о нем со стороны *сущего*. При таком подходе, сколько бы мы ни удалялись от *сущего*, мы рано или поздно спроецируем его на бездну, ужас которой будет только нарастать

которые, в его толковании, связаны с рациональностью, «эго» и трансцендентностью и которые составляют триаду; и четвертое число — 4, которое он соотносил с природой и коллективным бессознательным. Юнг полагал, что 3 (триада, тринитарный принцип) относится к христианству (как рациональной трансценденталистской теологии), а 4 — к язычеству. Самое важное различие, по Юнгу, заключалось в том, что в языческую четверицу включается принцип зла (дьявол, тень), который категорически исключается из светлой троичности. Так Юнг толковал споры учеников Парацельса (в частности, Адама фон Боденштайна и Герхарда Дорна) относительно определенных аспектов его учения, и особенно в полемике с церковными критиками. Несмотря на то, что психоаналитические реконструкции и герметические рассуждения Юнга и философия Хайдеггера относятся к совершенно различным уровням философствования, определенное сходство здесь есть, т. к., по всей видимости, Хайдеггер имплицитно противопоставлял четверицу троичности в духе своего «греческого», «эллинского» и в чем-то «языческого» подхода. См.: *Юнг К.Г. Парацельс как духовное явление* // Юнг К.Г. Дух Меркурий. М.: Канон, 1996; *Он же*. Архетип и символ. М., 1991.



по мере удаления от *сущего*. Вместо полета мы создадим берег, стоянку, твердую почву, твердь. Мы не вынесем опыта неба и обязательно начнем мыслить о «небесной земле» или о «земном небе». Поэтому *фундаменталь-онтологическим* действием будет взгляд *не на бытие* со стороны *сущего*, но *на сущее* со стороны *бытия*. Этот взгляд в его конкретности и радикальном переворачивании всех пропорций и есть *das Geviert*.

В тот момент, когда мы мыслим *Seyn-бытие* верно, — через свет его собственной истины, через его существование в ужасе абсолютного одиночества, в предельной дали от всего *сущего*, в опыте бездны, — тогда-то мы и сталкиваемся со всей *Четверицей* сразу, тогда-то она нам и открывается.

Чрезвычайно важно заведомо понять, что *das Geviert* не есть онтическое восприятие мира, что можно было бы неверно заключить из противопоставления *Четверицы* тринитарной онтологической топике, хотя в этом наблюдении и есть доля истины. Но онтическое мышление, прямые аналоги которого мы, на самом деле, увидим в *Четверице*, не знает ничего о *бытии* и не задается этим вопросом. Оно растворено в *Четверице*, но не знает о ней. Оно вытекает из *Четверицы*, но не схватывает ее в живом мгновении фундаментального события. Оно не догадывается о том, что *das Geviert* — это *das Geviert*, оно не называет его по имени, не высказывает его бытия. А следовательно, оно, находясь в *das Geviert*'е, теряется в нем, растворяется в нем, *не есть* в нем, не существует (по сути — *west da nicht*). Поэтому разговор о *das Geviert* относится к области *фундаменталь-онтологии*, а не онтики и не старой онтологии. Это разговор в регистре *другого Начала*, и вести его можно только в том случае, если мы так или иначе проследовали за Хайдеггером по основным этапам его рассмотрения *Seynsgeschichte*, *другого Начала* и сосредоточились на *Ereignis*'е.

*Das Geviert* дается нам как открытое окно в бездну, т. е. как высший подарок, и предполагается, что мы сумеем его оценить.

### Состав Четверицы (Geviert'a)

*Четверица* — это *небо* (Himmel), *боги* или *Бог* (в целом божественное), *человек* (смертный) и *земля*. Эти четыре фигуры, четыре области мира, входящие в *das Geviert*, оставались у Хайдеггера неизменными. Правда, Хайдеггер до 1950-х годов, вместо того чтобы говорить о *небе* (Himmel), говорил о *мире* (Welt), приравнивая «мир» к «небу». Позже он стал говорить именно о *небе*. Тем не менее взаимозаменяемость *неба* и *мира* в *Четверице* надо постоянно иметь в виду. Небо и мир суть выражения открытого порядка.

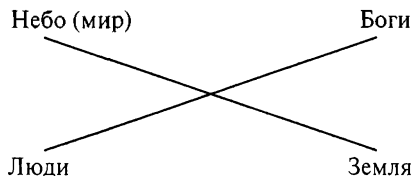


Схема *das Geviert*

Досократики использовали для определения *мира* слово *космос*, означающий не «мир», в нашем понимании, а скорее, «порядок», «гармонию», «устроение». Космос — это порядок или красивый порядок, это *лепота*, т. е. нечто, организованное в прекрасный строй. Древние использовали также синонимическое понятие *οὐρανός* (небо) *οὐράνιον* (небесное), потому что истоком порядка, сущностью порядка и миром как таковым они считали небо. *Мир и небо* были тождественны. Потому-то Платон и поместил свои идеи на небо. Это внутреннее тождество неба и мира принципиально для понимания *das Geviert*. Позже Хайдеггер говорил, что *die Welt* (мир) и есть *das Geviert*, но одновременно небо само по себе у него предстает самостоятельным элементом *das Geviert*.

### Война в Четверице (Geviert'e)

Хайдеггер видит исток *das Geviert* в формуле Гераклита о *войне как отце вещей*. Гераклит говорит: «Война — отец всех, царь всех: одних она объявляет богами, других — людьми, одних творит рабами, других — свободными»<sup>1</sup>, и также: «Должно знать, что война общепринята, что вражда — обычный порядок вещей (*πόλεμος*) и что все возникает через вражду и взаимообразно»<sup>2</sup>.

Таким образом, поскольку для Хайдеггера *бытие* в качестве войны, гераклитовского *πόλεμος* («полюмос») как «отца вещей» и есть форма бытия в генетическом смысле (бытия с точки зрения происхождения), то именно *давлению войны*, присутствующему в каждой точке, в каждом сегменте *das Geviert*, мы обязаны простертым перед нами, над нами или вокруг нас принципиально *четверичным сущим*. Мы являемся не чем иным, как *продуктом войны*, поскольку война *отделила* нас от богов и сделала нас людьми; с другой стороны, именно война *соединила* нас с богами, поставила нас на землю и накрыла небом.

Война — *πόλεμος* — это имя *бытия* как *Seyn*. В этом, по Хайдеггеру, состоит глубина собственно фундаменталь-онтологии. Корни понимания *бытия* как *войны* уходят в проблему *Ничто*. Хайдеггер определяет *ничто* в структуре фундаменталь-онтологии как «*ничтожение в Seyn-бытии*» (*das Nichten im Seyn*). Считать, что *Seyn-бытие* есть и есть всегда как нечто неизменное и вечное, глубокое заблуждение. *Seyn-бытие сбывается* (*sich er-eignet*), оно всегда свежо, всегда рискованно и никогда не дано заведомо. Более того, чтобы разбить иллюзию гарантированности своего неизменного экзистирования, оно обращается к сущему и человеку своей *ничтожащей* стороной. Тем самым оно доказывает смертность смертного, конечность конечного и уникальность самого себя как события (*Ereignis*). Бытие дает о себе знать не в мире, но в войне, именно потому, что оно одновременно вводит «да» и «нет». Здесь снова можно вспомнить Гераклита, утверждавшего: «Гомер, молясь о том, чтобы „вражда сгинула между богами и меж людьми“, сам того не ведая, накликает проклятье на рождение всех»<sup>3</sup>. Отделив «*ничто*» как «*ничтоженье*», «*уничтожение*» от *Seyn-бытия*, мы теряем его самого, т. к. лишаем его возможности случиться, а, следовательно, существ родиться — родиться в борьбе и к борьбе. Превратив *бытие* в *сущее в целом*, мы упускаем его творческую мощь

<sup>1</sup> Фрагменты ранних греческих философов. М.: Наука, 1989. С. 202.

<sup>2</sup> Там же. С. 201.

<sup>3</sup> Там же. С. 202.

делать сущее не-сущим, чтобы привести не-сущее к сущему, а следовательно, подменяем его чем-то другим.

Das Geviert — это именно Sein-бытие, которое, сбываясь в Ereignis'e, приносить войну во все, учреждая напряженность великих осей мира. Мир<sup>1</sup> — это война.

## Небо

Небо — это то, что дает порядок, то, что делает любую вещь тем, чем она является. Оно высвечивает, оно определяет, оно устраивает, оно снабжает мир и части мира, сущее тем, что Хайдеггер называл «достоинством» (Würde), ἄξιος. Оно делает вещь ценной именно благодаря тому, что вещь и есть она сама, и определяет тайно, таинственно ее внутреннее достоинство. Это упорядоченное сущее, сущее в целом.

Небо открывается и разворачивается и тем самым открывает и разворачивает. Оно делит и наделяет. Небо есть мир в его открытости. Это лицо мира, обращенное к самому себе, к тем, кто смотрит на мир. Взгляд на мир — это взгляд на небо и взгляд неба на самого себя. Небо есть область света, который высвечивает, просвещает, открывает.

Небо принципиально открыто. Оно не имеет предела, границы в самом себе. Поэтому Небо не сущность, не объект, не явление, но ориентация, область, бескрайний край священной географии бытия.

## Небо и мир

Мы сказали выше, что у Хайдеггера Небо выступает как фундаменталь-онтологический синоним мира<sup>2</sup> (die Welt). Мир и Небо выражают нечто близкое и почти тождественное — отсюда их взаимозаменяемость в Geviert'e.

*Мир* (как свет и как Небо), по Хайдеггеру, — выражение открытости (Offene), в этом состоит его основное свойство. *Мир* открывает и освещает, делает явным и непокрытым. При этом *сущее*, становясь миром, утверждаясь как мир, получает печать порядка упорядоченности; каждая вещь обретает свои свойства и свои места.

<sup>1</sup> Русское слово «мир» как «вселенная» происходит от древнеславянского представления о трех явлениях, позже получивших разное толкование, но в корнях своих развившихся из одного и того же начала. Мир как община, мир как не-война, как мирное существование, мир как вселенная. До реформы русского языка в начале XX века слова «миръ» (не-война) и «міръ» (вселенная) различались, но в старославянском они писались одинаково, как и в современном русском языке (хотя в современном русском они трактуются как омонимы — слова, звучащие и пишущиеся одинаково, но обозначающие разные вещи). Немецкое Welt состоит, по всей видимости, из двух корней — «weg» и «alt», что, согласно одной из этимологий, связано с идеей древности, вечности, крепости, старшинства. По значению это может сближаться с древнеславянским «род» и санскритским словом «ṛita» — «вечный неизменный порядок». Поэтому русское «мир» несет в себе целую цепочку значений, отличную от немецкого «Welt» или греческого «κόσμος».

<sup>2</sup> В старорусском языке было два слова для обозначения мира — «свет» и «мир». При этом интересно, что понятие «мир» подразумевало *взгляд со стороны земли*, а «свет» — *со стороны неба*, κόσμος, οὐρανοῦς. Немецкому «Welt» и латинскому «mundus», равно как греческому «κόσμος», соответствует как раз древнерусское слово «свет» — «белый свет».

Хайдеггер пишет: «Вместе с тем, как мир открывает себя, все вещи обретают свое промедление и свое ускорение, свою дальность и свою близость, свою ширину и свою узость»<sup>1</sup>.

Мир — то, что открывает пути. Очень важно заметить, что Хайдеггер понимает мир (и, соответственно, Небо) как нечто, глубинно сопряженное с народом (Volk). Мир народен, а значит, народно и Небо. Вне народа и его языка, его творчества, мир утрачивает себя, рассыпается, перестает быть миром. И наоборот, открытость мира напрямую сопряжена с открыванием путей для народа.

«Мир есть открывающая открытость широких путей простых и сутевых (wesentliche) решений в судьбе (Geschick) исторического (geschichtliche) народа»<sup>2</sup>. Народ в своей сути есть тот, кто принимает решение; где принимается решение и как оно принимается. Народ есть место принятия решения. Пути народа в истории выражают его отношение к миру и Небу, проявленное через судьбоносные решения.

Важно, что речь идет именно о народе, а не о человеке. Это связано с той ролью, которую Хайдеггер отводил речи. Речь — это существование Sein-бытия, проявляющееся через человека. Но речь всегда основана на языке. А язык отличает нечеловека от человека и народ от народа. Различия между народами и языками составляют богатства Sein-бытия. Поэтому народу вместе с языком дается ракурс взгляда на мир и Небо. Этот взгляд и есть язык. Поэтому мир открывается народу в языке, и через язык народ принимает то решение, которое будет его судьбой. Решение принимает не человек, но народ. И это решение всегда связано с языком. Возможностью и необходимостью этого решения выступает мир как *открытое*. Открытость мира проявляется в решении народа.

«Мир есть освещение дорог сугевого указания (wesentliche Weisung), в котором структурируется все решение»<sup>3</sup>. Решение (через речь) принимает народ, но структура этого решения диктуется (указывается) миром.

### **Земля**

Земля у Хайдеггера — это то, что приводит все к наличию (Anwesen). Благодаря Земле множество вещей, предметов, ощущений становятся присутствующими, наличествующими, по-русски говоря, «находятся при сути». Земля — это то, на (чем) стоят, *на-стоят*, стало быть, являются «на-стоящим». Земля делает *сущее* настоящим. Благодаря Небу вещи являются тем, что они есть, а благодаря Земле они являются настоящими, они пред-лежат миру, они растянуты, они присутствуют.

Главное свойство Земли, по Хайдеггеру, это закрытость, опечатанность. Небо и мир открывают, они существуют как открытое и открывающее. Земля скрывает, закрывает, запирает, прячет. Но вместе с тем она хранит. В фундаменталь-онтологическом перемещении Sein-бытия открытость соседствует и чередуется с не-открытостью, с закрытостью.

Мы говорили ранее, что Хайдеггер соотносит мир с народом. Менее эксплицитно он соотносит с народом и Землю. Но это можно вывести только на основа-

<sup>1</sup> Heidegger M. Der Ursprung der Kunstwerkes // Heidegger M. Holzwege. Gesamtausgabe. Bd. 5. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1994. S. 31.

<sup>2</sup> Ibid. S. 35.

<sup>3</sup> Ibid. S. 42.

нии его косвенных замечаний. В одном месте, рассуждая о фундаменталь-онтологическом смысле войны немцев с русскими (имеется в виду Вторая мировая война, осмыслявшаяся Хайдеггером как противостояние германского начала не столько русскому, сколько большевистскому, коммунистическому — как крайнему выражению западноевропейской метафизики в форме *Machenschaft*'а), Хайдеггер писал: «Каждый мир открывает себя и остается сопряженным с Землей. Каждый мир и каждая Земля суть в целом в своей взаимопринадлежности друг другу явление историческое (*geschichtliche*). (...) Земля будущего лежит под паром в пока еще не освобожденной для самой себя сути русскости. История (*Geschichte*) мира (*Welt*) возложена на самосознание (*Besinnung*) немцев»<sup>1</sup>.

Здесь важно, что Хайдеггер связывает *мир* (*Welt*) и *Землю* с народом и народами. Это в чем-то напоминает теорию древнегреческого философа-досократика Ксенофана Колофонского, считавшего, что в разных областях Вселенной существуют разные небеса и разные земли, похожие друг на друга, но тем не менее отличающиеся. У Хайдеггера эта гипотеза получает обоснование через язык как суть человеческого. Сам Хайдеггер считает различие в языках и диалектах следствием различия географических ландшафтов, отраженных в речи. Но т. к. язык — это способ существования *Sein*-бытия, то народ, со своей Землей и своим Небом (миром), представляет собой всегда уникальное отношение к *Sein*-бытию. Именно народ (*Volk*), а не отдельный индивидуум (субъект), т. к. язык вверяется именно народу в целом.

В немцах Хайдеггер видит начало открытых путей, самосознание, мир, Небо. В русских он провидит суть Земли как сберегающей закрытости, хранильницы будущего. Битва немцев с русскими становится космогонической битвой, в которой учреждается новое Небо и новая Земля, германское Небо и русская Земля.

### Ураногеомахия

Между Небом и Землей существует напряжение, ось войны. Вокруг этой оси строится Вселенная.

Небо и Земля противоположны во всем. Земля, в отличие от Неба, всегда закрыта, она повернута к миру спиной, ее лицо скрыто. Никто не знает, как выглядит это лицо, и есть ли оно вообще. Небо не имеет конца вглубь и ввысь, Земля бесконечна вширь. Но при этом битва Неба (Мира) и Земли не есть столкновение между собой двух жестко и строго разделенных сущностей.

Мир (Небо) и Земля по сути отличны друг от друга, но никогда не разделены друг с другом. Мир основывается на Земле, Земля вздымается сквозь мир. Но отношения мира и Земли не тускнеют в пустом единстве бессодержательного противопоставления. Мир в своем упокоении на Земле стремится возвыситься, вздыбить ее. Мир, будучи самооткрытостью, не выносит никакой замкнутости. Земля же как всеохранение склоняется к тому, чтобы всякий раз вбирать мир в себя и удерживать в себе.

Противостояние мира и Земли есть настоящая война, битва<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *Heidegger M. Geschichte des Seyns* (1938/1940). Gesamtausgabe. Bd. 69. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1998. S. 108.

<sup>2</sup> *Heidegger M. Der Ursprung der Kunstwerkes // Heidegger M. Holzwege. Gesamtausgabe. Bd. 5. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1994. S. 35.*

Эта война — ураногеомахия (или космогеомахия) — открывает для каждой стороны ее «есть», ее связь с *Sein*-бытием, которое для обоих одно, но относится к каждому совершенно по-разному. В Небе (Мире) *Sein*-бытие выражает себя как освещение, открытость, несокрытость. Это *ἀλήθεια*, истина несокрытости бытия в сущем и сквозь сущее, через выделенное место в середине, где бытие дает о себе знать через *открытое*. Земля же открывает иную сторону *Sein*-бытия — «ничтожащую», скрывающую, но вместе с тем хранящую, сберегающую, закрывающую и укрывающую. В своем отношении к *Sein*-бытию Земля бездонна, она есть *Abgrund*. Ксенофан Колофонский, по сведениям некоторых древних авторов, учил, что Земля является главным первоначалом и что она корнями уходит в бездну, вечно падая в своей бездонности.

Ураногеомахия есть естественное и единственное выражение *Sein*-бытия через сущее, в сущем, сквозь сущее и против сущего. В этой войне Неба и Земли, где каждый, воюя, восходит к своей сути и начинает по-настоящему быть, проявляется еще более глубокий процесс — *война Sein-бытия против сущего, которая и делает Sein-бытие и сущее ими самими*.

### Боги Начала

*Божественное (боги) и люди* являются полюсами второй оси. Хайдеггер очень осторожно употребляет слово «бог», «Бог», хотя в поздних работах он все чаще и чаще говорит о «божественном», «божественности» и «божественных». Эти сущности фундаментально необходимы *das Geviert*, но Хайдеггер избегает в их отношении четкой и ясной дефиниции.

Если человек как мыслящее существо постоянно присутствует в *das Geviert* и его наличие несомненно, то богам свойственно *убегать*<sup>1</sup>, причем *божественные скрываются даже тогда, когда показывают себя*.

«Божественные» — особый вид сущего (и одновременно бытия), который чрезвычайно *легок и тонок* и чья функция предельно не утилитарна. «Божественные» как бы «щекочут» мир, не добавляют в него никаких тяжелых фундаментальных элементов, ничему не обучают людей (воровать огонь и устанавливать ремесла — дело титанов и трикстеров). «Божественные», скорее, придают всему *das Geviert*, всей Четверице своего рода *прозрачное опьянение*<sup>2</sup>. Божественное присутствие, даже следы божеств, предваряют Четверицу развернутых вещей, предметов, состояний и мыслей, придавая им незаметный внутренний ток.

Богов и людей разделяет в первую очередь отношение к *Sein*-бытию. Это, пожалуй, одна из самых трудных сторон философии Хайдеггера. Он утверждает: «Боги нуждаются в *Sein*-бытии».

<sup>1</sup> *Бегство богов* для Хайдеггера является устойчивым сюжетом его метафизики. В некоторых высказываниях он дает понять, что в готовности бежать и способности бежать от человеческого присутствия состоит основное свойство божественности. Человек своими привычными метафизическими установками — в частности, через постоянно излучаемый им *Gestell* — все время *стугивает* божественное, отгоняет его, не позволяет засиять тихому божественному свету в центре Четверицы.

<sup>2</sup> *Ebrezza lucida* — ит.; об этом, в частности, писал Юлиус Эвола; см.: Эвола Ю. Оседлая тигра. М., 2005.

И далее пишет: «Бытие не стоит „над“ богами; но и они не стоят „над“ бытием. Но боги пользуются бытием, и в этом высказывании осмысливается *Seyn*-бытие. Боги нуждаются в *Seyn*-бытии, чтобы через него, не принадлежащего им, принадлежать самим себе. *Seyn*-бытие — это то, что нужно богам, оно — их потребность, их нужда; им его не хватает»<sup>1</sup>. Затем Хайдеггер уточняет отношение богов к философии: «Так как *Seyn*-бытие есть нужда богов; и вместе с тем оно находится только в обдумывании своей истины, а это обдумывание, в свою очередь, есть не что иное, как философия (другого Начала), то боги нуждаются в *seynsgeschichtliche* мысли, т. е. в философии. Боги нуждаются в философии не так, как если бы они собирались философствовать по поводу своего обожения, но философия должна состояться (быть, стать, *sein*), *если (wenn)* боги должны будут еще один раз вступить в стихию *решения* и добыть для *Geschichte* (истории как судьбы) основания для ее сути. Богами будет предопределяться *seynsgeschichtliche* мысль как мысль *Seyn*-бытия»<sup>2</sup>.

Важно, что Хайдеггер мыслит «*богов*» вне какой бы то ни было религии. Бог религии, рассуждает он, есть не что иное, как имя в метафизической топике, где на месте бытия поставлено сущее как наисущее, высшее сущее, первосущее. Поэтому боги религии ничтожны и умирают вместе с падением метафизики в современный нигилизм. Это боги по названию и в структурах ложного мышления. Единственная божественность, достойная самой себя и самих богов, а в пределе и одного Бога (если сами боги решат, что среди них есть только один, кто по-настоящему Бог), — это *божественность, сопряженная с Seyn-бытием*, а не с разнообразными изданиями «платонизма для масс». Божественность не должна быть чем-то наличествующим, сущим, не должна удовлетворять чаяниям человека. Если она возможна, то только на экстатическом горизонте фундаменталь-онтологии, балансируя на грани истины *Seyn*-бытия как сути *Seyn*-бытия.

Можно сказать, что боги Хайдеггера являются богами фундаменталь-онтологии и теснейшим образом сопряжены именно с ней, с ее возможностью, с другим Началом. Поэтому и последнего Бога Хайдеггер мыслит как «бога Начала».

Еще одно важное свойство богов Хайдеггера. Это боги, которые не суть (*sind nicht*), в том смысле, что они не являются сущими (*Seiende*). От сущего они удалены на максимальную дистанцию. Этих богов нет. Но то, что их нет, делает их по-настоящему живыми и священными. Своим «нет» они и конституируют измерение священного — *Heilige*. В отличие от старой онтологии, которая мыслила бытие как *самое сущее из сущего*, и от апофатической философии, которая мыслила *бытие* как *ничто*, не-сущее, и даже еще более не-сущее, чем боги, фундаменталь-онтология располагает *Seyn*-бытие и его истину *между* — *между богами и сущим*<sup>3</sup>.

В определенной перспективе само *Seyn*-бытие может мыслиться с позиции богов. В этом случае «*Seyn*-бытие есть дрожь богов (отзвук решения богов относительно их Бога)»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> *Heidegger M.* Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis). Gesamtausgabe. Bd. 65. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1989. S. 438.

<sup>2</sup> *Ibid.* S. 439.

<sup>3</sup> *Ibid.* S. 244.

<sup>4</sup> *Ibid.* S. 239.

Но вместе с тем боги суть ни абстракция, ни метафора и ни искусственная конструкция атеистического сознания. Атеизм для Хайдеггера столь же метафизичен, сколько и теизм или деизм. Боги Начала — это направление философской географии того мира, который являет себя в *событии* (Ereignis), в мгновенном *освещении* (Lichtung) истины бытия.

Боги и люди принадлежат одной оси, устанавливая в ней противоположные направления. Боги суть те, кто нуждаются в *Seyn-бытии*, которое для них дом и очаг. Люди суть те, в ком нуждается *Seyn-бытие*, чтобы они *сторожили* его истину. Эта двойная нужда *Seyn-бытия* и в *Seyn-бытии* конституирует в отношении самой себя пару «боги—люди».

Безразличные тонкие, легкие боги и печальные, вырванные из сущего вспышки *Seyn-бытия* и брошенные в бездну небес, бедные люди.

### Люди Geviert'a

Das Geviert можно помыслить как географию другого Начала, схему фундаменталь-онтологической топики. Поэтому и люди, которых Хайдеггер в Geviert'e предпочитает называть «смертными», — по их главному свойству, «бытию-к-смерти», — это люди другого Начала, люди как «стражи истины *Seyn-бытия*» (Wachters der Wahrheit des Seyns). Это люди нового фундаменталь-онтологического гуманизма.

Очень важно, что они стоят не в центре Geviert'a, а на одном из его концов. Человек — даже такой, обращенный к своей истине как истине *Seyn-бытия* — это только одно из измерений вспышки *Seyn-бытия*, наряду с другими. Правда, и соседи человека по Geviert'у фундаментальны — боги, Небо, Земля. Человек-страж истины *Seyn-бытия* сопоставим с ними, но ни в коей мере не является среди них чем-то исключительным. Он отличается от них так же, как и они отличаются друг от друга, но вместе с тем он без них немислим, непредставим, без остальных трех он не есть.

Человек Geviert'a, поясняет Хайдеггер, ни в коем случае не является «ни субъектом», ни объектом» истории, он не есть также «мыслящее животное». Более того, не определяется он и через принадлежность к сущности человеческого, т. к. именно у него из всего сущего этой сущности нет. На месте этой сущности, которая должна была бы служить основой для антропологии, основанной на принципах старой метафизики, находится брешь, дыра, окно в бездну. Эта бездна, которая отдаленно дает о себе знать через смерть, ужас, крайние формы риска, ощущение заброшенности (как падения), есть форма проявления самого *Seyn-бытия*, которое заявляет о себе как о не совпадающем с сущим, и даже с самым сущим из всего сущего, с наисущим. «Человек забрасывается свободным броском в *чуждое* и не возвращается больше из бездны, располагаясь в чуждом по соседству с *Seyn-бытием*»<sup>1</sup>.

Человек не имеет сущности, а его суть принадлежит не ему, но потребности бытия в обладании стражем. *Seyn-бытие* конституирует фундаменталь-онтологическое место для стража по соседству с самим собой, и человеком *становится*

<sup>1</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis). S. 492.



тот, кто это место занимает. Заняв это место, человек как страж Seyn-бытия оказывается в структуре Geviert'a. Сущее открывается ему в таком событии-случае с позиции близости к Seyn-бытию как чуждое, хотя как сущее человек был в сущем у себя дома. Поселившись рядом с бытием, он оказывается в сущем в гостях, в изгнании, он обнаруживает себя «заброшенным» в сущее. Только такой человек по-настоящему является «смертным», т. к. его бытие становится «бытием-к-смерти».

### Войны богов и людей

Божественное и смертное, люди и боги находятся, по Хайдеггеру, в рамках das Geviert в беспрепятственном *столкновении* (Entgegnung), причем в столкновении в обоих смыслах: они сталкиваются как противники и сталкиваются как существа, находящиеся на одной оси. Можно столкнуться как двум врагам, а можно — как двум соседям в роще или у ручья. Причем в этом столкновении чаще всего *убегают* боги, и лишь самые тонкие из смертных — поэты и мудрецы — сами бегут *от них*, ощущая присутствие божества, почитая тем самым его тонкую природу и позволяя богам прийти туда, куда они хотят, чтобы земля и мир наполнились тонким светом *священного* (Heilige).

Эти и еще множество значений заложены в понятии «*столкновения*» — столкновения людей с богами. Война как отец вещей у Гераклита разводит людей с богами, ставит их по разные стороны и делает их нетождественными. По разные стороны чего? По разные стороны Seyn-бытия, которое пребывает «*между*».

Эта *нетождественность*, это постоянное и принципиальное различие *конституирует и тех и других*. Это и есть наиболее правильное и острое понимание того, что такое божественность и человечность. Люди становятся людьми, а боги богами через проявление их сути в сопоставлении (Bezug) с Seyn-бытием. Война (Streit, πόλεμος) — это имя Seyn-бытия, когда оно конституирует Geviert как пересечение фундаменталь-онтологических линий напряжения. Взрывом *события* (Ereignis) Seyn-бытие выбрасывает людей и богов, Небо и Землю на разные точки философской географии, создавая тем самым четыре области, каждая из которых хранит вибрирующий импульс, приведший их к наличию, и возвращает его к точке истока (Seyn-бытие как война).

Люди, как правило, *слишком рационально и утилитарно*, «технически», даже в своих законченных и возвышенных теологиях и теософиях, относятся к божественности. Боги религии превращаются в механизмы наказания или прощения, спасения или проклятия. Они становятся «человеческими-слишком-человеческими», выдавая тем самым, что их подменили. Такие боги не воюют с людьми, а люди с ними — не воюют по одной причине: их нет, они сконструированы в отрыве от Seyn-бытия, а следовательно, искусные технические приемы ловких людей способны заставить их делать все, что людям заблагорассудится. Такие боги — крошечные боги, *dei ex machina*.

Настоящие боги стоят от людей по ту сторону Seyn-бытия и смотрят на людей через свет войны. Это не значит, что они агрессивны, это значит, что они — боги.

Древние греки интуитивно схватывали природу божеств лучше, чем люди конвенциональных институционализированных религий: они видели в богах

*игру*. Но у игры и войны одни и те же истоки: война — это игра, а игра — это всегда война<sup>1</sup>. Присутствие уподоблялось тонкому осенению, наитию. *Божественное* почти незаметно на-ходит, на-ступает на человека, на-падает на него, мягко изымая его из грубой повседневной реальности. Эта атака божества проявляет в человеке место для *daimon'a* (логоса у Гераклита). Контратака людей может прогнать бога с облюбованного им места или взять в плен (присвоение божественной искры как души, сознания, очеловечивание божественного логоса как собственного рассудка). Человек выигрывает войну (обратите внимание на слово «выигрывает» — «выигрывает», значит, «играет») только тогда, когда боги одерживают победу, завоевывают человека и берут его в плен. Тогда и только тогда вступает в свои права истина: «*ἡθὸς ἀνθρώπου δαίμων*», т. е. *δαίμων становится ἡθὸς ἀνθρώπου*.

В Библии<sup>2</sup>, в истории с пророком Илией, когда ему явился Господь, упоминалось последовательно, что «не в огне Господь, не в трусе Господь, не в буре Господь, не в камнях», а очень тонко — «в хладном ветерке, почти беззвучном и неосязаемом». В этом библейском описании «тонкого хлада» содержится очень тонкое понимание Божества. Этот «хлад тонок» — стихия божественного. Сущность божественности — в том, что ее почти нет, что она стоит на противоположном полюсе от *сущего в его насущной наглядности, конкретности, осязаемости и грандиозности*. В сущем при всей его масштабности Бога нет. И Хайдеггер постоянно подчеркивает: «Вы можете перебрать все сущее, но нигде не покажется следа Бога»<sup>3</sup>.

#### «Мы думаем об остальных трех»

В своей фундаментальной, хотя и небольшой статье 1951 года «Строить, проживать, мыслить»<sup>4</sup> Хайдеггер так определяет *das Geviert*<sup>5</sup>: «*Земля*, служащая носительница, цветущая подательница плодов, раскинувшаяся в камнях и потоках, плодющая всходы и зверье. Мы говорим „земля“, но думаем и об остальных *трех*, т. к. однобоко мыслить Четверицу нельзя»<sup>6</sup>.

В том же самом поэтическом ритме Хайдеггер пишет о небе: «Небо — это ход солнца в облаках, изменчивый путь луны, блуждающий блеск созвездий, времена года, их смена, свет и сумерки дня, мрак и прозрачность ночи, погода и непогода, облака и голубая глубина эфира. Мы говорим „небо“, но думаем и об остальных *трех*, т. к. однобоко мыслить Четверицу нельзя»<sup>7</sup>.

Теперь о том, как Хайдеггер определяет Божественных: «Божественные несут нам весть подмигивающего Божества. Из священного владычества Божества являет свое настоящее Бог или удаляется в свое сокрытие. Мы говорим „Божествен-

<sup>1</sup> *Хейзинга Й.* Homo ludens. М.: Прогресс-Традиция, 1997; *Fink E.* Spiel als Weltsymbol. Stuttgart, 1960.

<sup>2</sup> Библия. Ветхий Завет. 3 Цар. 19, 12.

<sup>3</sup> *Heidegger M.* Geschichte des Seyns (1938/1940). Gesamtausgabe. Bd. 69. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1998. S. 211.

<sup>4</sup> *Heidegger M.* Vortrage und Aufsätze. Stuttgart: Klett-Cotta, 2004.

<sup>5</sup> Здесь и далее перевод наш.

<sup>6</sup> *Heidegger M.* Vortrage und Aufsätze. Stuttgart: Klett-Cotta, 2004. S. 143.

<sup>7</sup> Ibid. S. 144.

ное“, но думаем и об остальных трех, т. к. однобоко мыслить Четверицу нельзя»<sup>1</sup>. Обратите внимание, «из священного владычества Божества *являет* свое настоящее или *удаляется* в свое укрытие», «из священного владычества *удаляется* или *являет*». С точки зрения *Seynsgeschichte* это всегда *одно и то же* движение, различие и единство, открытие и сокрытие, появление и уход, наличие и отсутствие, в *Seynsgeschichtliche* эти вещи не противостоят друг другу. В этом проявляется суть *Seyn-бытия*: открытие в нем не есть антитеза сокрытию, и наоборот, т. к. в противном случае мы попадаем в ловушку старой метафизики, где бытие приравнивается к сущему (которое точно и всегда есть), а небытия строго нет. Божественность не бывает однозначной: о ней нельзя сказать, что она есть (явна), но и что ее нет (сокрыта); она и то и то одновременно.

Когда мы говорим *das Geviert*, мы должны одновременно упоминать всех остальных, несмотря на то, с чего мы начали эту инкантацию. И вот мы дошли до нас самих, смертных, *die Sterbliche*: «Смертные суть люди, их называют смертными, поскольку только они могут умереть, умереть — это значит осилить смерть как смерть»<sup>2</sup>. Умирают все (остальные, не люди), но, умирая, они (остальные, не люди) не могут умереть потому, что они никогда не смогут осилить смерть как смерть. Смерть дана людям в личное пользование, смерть это то, что делает людей людьми, смерть — это бытие в смерти и бытие в смерть, — факт наличия или уничтожения ничего не добавляет к смерти, это вообще не имеет отношения к смерти; смерть, мыслимая онтологически, фундаменталь-онтологически, это то же самое, что и жизнь. «Умирает только человек, умирает постепенно, пока он остается на Земле, под Небом и перед Божественным. Мы говорим “смертный”, но думаем и об остальных трех, т. к. однобоко мыслить Четверицу нельзя»<sup>3</sup>.

И далее: «Смертные живут, спасая землю. Оставляя ее самой себе.

Смертные живут, воспринимая Небо как Небо. Они предоставляют светилам идти своим чередом, они не стараются сделать погожей непогоду и наоборот, они не превращают день в ночь, а ночь в день.

Смертные живут в той мере, в какой они ожидают Божественных как Божественных. Надеясь, они протягивают им навстречу несбывшееся. Они ожидают намек на их скорое прибытие и не путают ни с чем знаки их отсутствия. Они не делают себе богов и не подменяют их идолами. В страданиях и несчастьях провидят они Спасение»<sup>4</sup>.

Если однобоко мыслить Четверицу (*das Geviert*) нельзя, если нельзя мыслить только что-то одно в Четверице (*das Geviert*), то любое упоминание о Земле, Небе, Богах или Человеке сразу же вызывает присутствие (именно «при-сутствие», «от сути отрывание» и «в суть погружение») всех остальных.

Еще Хайдеггер говорит: «Смертные живут в той мере, в какой они, будучи смертными, ведут способность умереть к благой смерти, а не к пустому исчезновению и не к бессмысленной задержке в земном пребывании. В спасении Земли,

<sup>1</sup> *Heidegger M. Vortrage und Aufsätze.*

<sup>2</sup> *Ibid.*

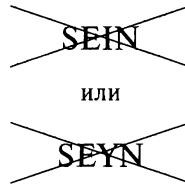
<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid.*

в восприятии Неба, в ожидании Божественных и в направлении своей жизни к смерти сбывается проживание как четверичное украшение Четверицы (das Geviert)»<sup>1</sup>.

### Зачеркнуть Sein

В рукописях второй половины 1930-х годов у Хайдеггера встречается интересный образ.



Это означает, что бытия не бывает без Четверицы (das Geviert), перечеркнутое бытие — это и есть das Geviert. В то же время, когда бытие являет себя, оно являет das Geviert, а значит, по-другому оно не может и писаться, оно никогда не дается нам отдельно, само по себе — т. е. без Четверицы (das Geviert) и вне Четверицы (das Geviert). Как только мы фиксируемся на Seyn-бытии как таковом — das Geviert мгновенно манифестируется. Как только мы сбываемся в событии (Ereignis) — мгновенно из него брызжет в четыре стороны das Geviert и закрывает это Seyn-бытие собой. *Как только бытие проявляет себя, оно зачеркивает само себя.* Но как только das Geviert в чистом виде отстраняется от Seyn-бытия, когда оно скрывает собой Seyn-бытие полностью, оно тоже надламывается, исчезает, и Seyn-бытие снова начинает проступать сквозь него (только иной стороной — через «ничтоженье», «nichten»).

Das Geviert и Seyn-бытие всегда вместе, всегда одно и то же, но в их соотношениях превалирует не константная статика, но сложная и непредсказуемая событийная динамика откровений и сокрытий.

Эта фундаментальная динамика Seyn-бытия как Ereignis'a оживляет и отношения четырех областей das Geviert'a друг с другом. Волны откровений и сокрытий, приходов и откатов, приливов и отливов, наступлений и отступлений, напряженная стихия войны и игры пронизывают das Geviert, разделяя и соединяя ориентации философской географии.

Наверное, нет ничего более фундаментального, чем этот «Андреевский крест» Seyn-бытия. Нечто подобное должно быть начертано на наших философских хоругвях. Созерцая das Geviert, мы созерцаем перечеркнутое Seyn-бытие (но вместе с ним и Nichts: ведь Seyn здесь перечеркнуто во всех смыслах!) — мы созерцаем одновременно Небо, Землю, Божественных и Смертных.

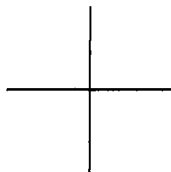
Обратите внимание на ту деликатность, с которой Хайдеггер изобразил изначальный das Geviert. Когда речь идет о фундаментальном метафизическом проществе, имеет значение все.

<sup>1</sup> Heidegger M. Vortrage und Aufsätze. S. 145.

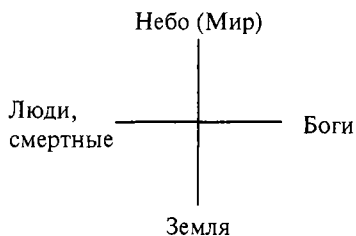
Это написание, имя, образ и графика представляют собой синтез глубиннейшего фундаменталь-онтологического знания. Правильное мышление о нем равнозначно тому, что можно назвать «озарением» (Lichtung по-немецки, ἔλλαμψις по-гречески). Das Geviert — плод озарения и вместе с тем приглашение к этому озарению тех, кто на нем сосредоточит свое жизненное мыслительное внимание.

### Люди и боги как соседи

В некоторых рукописях<sup>1</sup> Хайдеггер изображает das Geviert вертикально, в виде обычного креста.



В этом случае сверху будет Небо (Мир), а снизу Земля, что несомненно даже в метафизическом смысле (сверху порядок, снизу хаос; сверху свет, снизу тьма; сверху прозрачное, снизу плотное и конкретное).



Но в таком повороте мы увидим удивительную вещь: люди и боги расположились рядом друг с другом на одной линии — между Небом и Землей. И это фундаментально. С точки зрения Земли и Неба люди и боги находятся в одной плоскости, в одном круге, в одном хороводе, и строго говоря, где «право», а где «лево», здесь различить невозможно. Боги и люди собрались *вокруг* света Sein-бытия и водят хоровод. Боги собрались на собрание, на тинг, вокруг Sein-бытия, и оказались рядом с людьми, они в Geviert'e соседи. Именно такое соседство делает возможными игры богов с людьми. Безразличные к проблемам людей, боги иногда вторгаются в сферу людей (и это вторжение блаженно), ходят к ним в гости, оказываются в печи, в красном углу, в домашнем очаге, в хлебе, в вине, в дуновении ветра, в священном дереве. Все это становится возможным, если расположить das Geviert именно таким образом.

Боги оказываются *соседями* людей; они живут в ближайшей роще, в роднике, в потоке, в весеннем воздухе, в ночном страхе, в полуденном зное, в налитых

<sup>1</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis). Gesamtausgabe. Bd. 65. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1989. S. 310.

колосьях пшеницы; они посещают людей или, наоборот, соперничают за обладание ручьем, юной красавицей или мастерски выполненной чашей — точно так же, как люди ведут себя по отношению друг к другу и по отношению к тем, кем они не являются. В Библии о тесных контактах людей с «сыновьями Божиими» рассказывается в тревожной истории о том, как «сыны Божии» некогда увлеклись красотой дочерей человеческих и сошли на землю. Их потомками стала древняя и исчезнувшая с лица земли раса гигантов.

Это совместное со-бытие людей и богов в *общей* плоскости — одно из фундаментальных следствий переосмысления фундаменталь-онтологической схемы *das Geviert*.

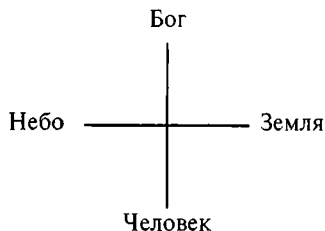
И вместе с тем расположение Неба и Земли на вертикальной оси подчеркивает войну, которую они ведут между собой. Небо атакует Землю, Земля закрывается от этих атак, защищается, собирается в себя перед саморассеиванием открытого Неба. Это ураногеомахия — война Земли и Неба (Мира). В этой войне состоит Sein-бытие как постоянная динамика жизни. Порядок установлен в *Geviert*'e не раз и навсегда. Небо как выражение упорядочивающей области фундаменталь-онтологии не может до конца навязать Земле свой порядок. Земля слишком велика и изначальна для этого, слишком широка, слишком тяжела. Она ни на миг не оставляет работу своей жизни, выражающуюся в шевелении великой тяжести. Как бы решительно ни действовало Небо, Земля не дает миру сбыться как просто миру, прячась от лучей Неба; Земля все делает земным, окутывает плотным наличием воление Неба и тем самым спасает вещи от неподвижности и совершенства. Земля дает вещам, учрежденным Небом, возможность разлагаться и возвращаться к Земле. Это месть Земли, ее контраступление. Что бы ни породило Небо в своей творческой мощи, Земля рано или поздно растворит это в священной первооснове. Небо разит за это Землю; Земля страдает, выносит это и снова стягивается в нетронутой свежести после расщепляющих ударов небесного грома.

Небо и Земля не отдельные друг от друга вещи — это волны Sein-бытия, его способ существования. Это области, направления бытия.

Ураногеомахия бывает драматичной и бурной. Иногда же страсть успокаивается. Битва Неба и Земли приводит сущее к тому, чтобы оно стало. Перемирие гасит дрожь сущего. Небо склонно воевать всегда, Земля всегда готова заключить мир. В мире — реванш Земли, т. к. мир есть период распада. Мир не порождает ничего, все, что порождается, порождается войной.

### **Ось антропотеомахии**

Можно попробовать повернуть крест *das Geviert*'a и по-другому. Тогда проявится другая вертикальная ось, выстроится иная структура фундаменталь-онтологического напряжения. Такой схемы у Хайдеггера я не нашел, но теоретически она возможна, если исходить из первичности ее расположения именно как «Андреевского креста», где один из верхних полюсов может быть взят за абсолютную вертикаль. В случае с главенством Неба такая возможность подтверждена в рукописях самого Хайдеггера. Но можно попробовать поставить Божественное на вершину вертикально расположенного креста.



Сама симметрия такого изображения das Geviert'a подталкивает нас к тому, чтобы расположить вверху Бога в единственном числе. Быть может, отсутствие у Хайдеггера именно такой схемы как раз и объясняется его упорным нежеланием хоть как-то отвечать на вопрос о «множественности богов или наличии единственного Бога». Но при этом он явно держит в уме перспективу единого Бога в фундаменталь-онтологической системе координат, о чем свидетельствуют употребления им слова «Бог» в единственном числе и, в частности, в сочетании «последний Бог» (именно «Бог», а не «боги»). Но Хайдеггер тщательно избегает форсировать любые речи о Боге из оправданного опасения власть в старую метафизику и онтологическую теологию, что равносильно отказу от философствования в пространстве *другого Начала*. Вопрос о едином Боге должен решаться на совете богов, в их дрожи, в священной недоступности их тайного собрания вокруг очага Sein-бытия. Мы можем — и то приблизительно — судить лишь о горизонте божественного как того, что открывается внутри священного, сакрального (Heilige). Но сакральное (Heilige) и есть другое (поэтическое) имя для Sein-бытия. «Сакральное и Sein-бытие — оба называют одно и то же и не одно и то же (...). Сакральное и Sein-бытие — испытанные опытом и обдуманые — суть имена другого Начала»<sup>1</sup>. Каждое из этих имен принадлежит к разным сферам: одно — к поэзии (священное, Heilige), другое — к философии (Sein-бытие). Божественное в отношении человеческого пребывает по ту сторону Sein-бытия, по ту сторону зоны сакрального (Heilige). Поэтому человек в своей сути, как страж Sein-бытия, всегда видит божественное только как самый дальний горизонт и не может выносить суждений о количестве богов, об их множественности или наличии только одного Бога. Это не дело людей, это дело богов — подсчитывать самих себя, если в отношении богов счет имеет хоть какое-то значение.

Поэтому корректнее было бы передать эту схему так:



<sup>1</sup> Heidegger M. *Über den Anfang*. Gesamtausgabe. Bd. 70. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 2005. S. 157.

В таком повороте *das Geviert*'а максимальная оппозиция и противостояние развертывается между богами и людьми, которые в предыдущей версии *das Geviert*'а виделись, скорее, соседями. Здесь их отношения приобретают более враждебный характер. Боги воюют с людьми, атакуют их, насылают на них язвы и страдания, издеваются над ними, презируют их. Боги могут убить людей, насмеяться над ними, превратить их жизнь в ад. Иногда люди начинают штурмовать легкие, воздушные цитадели богов, и подчас им удается убить их («Бог умер, вы убили его, вы и я», — пишет Ницше). По сравнению с людьми боги бессмертны, но в сравнении с *Seyn*-бытием — смертны, поскольку *Seyn*-бытие есть *событие* и несет в себе *ничто* как возможность «ничтожить», «уничтожать». Случается, что боги умирают (как некогда «умер великий Пан»<sup>1</sup>). Можно вспомнить библейский сюжет о том, как Иаков бился с ангелом (Богом) до зари.

Как мы уже говорили, антропотеомехия, борьба людей и богов, в отличие от обычных войн, является двусмысленной. Победа богов над людьми (поражение людей) означает не только победу богов, но победу самих людей. Боги, взявшие людей в заложники, в плен, в рабы, освобождают людей от зависимости от *сущего*, делают их впервые по-настоящему свободными. С этим связано и такое понятие, как «восхищение», которое дословно означает «взятие на небо», «похищение», «хищение со стороны чего-то высшего». Так, святой апостол Павел был «восхищен» на третье небо. Поэтический эпитет «восхищение» некогда означал грубый факт захвата человека музами или духами и увода его в небесный плен.

И наоборот, победа людей над богами, штурм Олимпа, приводит к поражению людей, т. е., уничтожая, сжигая дальний горизонт божественного, люди теряют связь с *Seyn*-бытием, роняют его, утрачивают нить *Geviert*'а, низвергаются в бездну *ничто*. Это не месть богов, это самонаказание людей, их совесть, их «этос» (как место богов в людях) толкает их в пустыню нигилизма и техники — как плата за ту победу, которую они ни в коем случае не должны были одерживать.

Еще один вывод из созерцания *Geviert*'а в таком расположении: когда боги вверху, а люди внизу, то *Небо и Земля находятся в равном положении*, они перемещаются на одну плоскость. Значит, на сей раз они утратили свое вертикальное противостояние, перестали биться, примирились; значит, они теперь *вместе*; значит, пришел их черед водить хоровод. Это можно назвать браком Неба и Земли, их помолвкой.

Когда человек смертный начинает осознавать себя на одной вертикальной оси с божествами, когда вспыхивает пламя антропотеомехии, тогда Небо и Земля уравниваются, смыкаются между собой в хаотическом сцеплении и происходит священный брак.

Когда человек чувствует вес божества не *рядом* с собой (тогда это не вес, но напротив, легкость), а *над* собой, *против* себя, когда он находится на линии «полемоса» с богами, Земля и Небо уравниваются между собой, и мир впадает в хаос (священный или нет).

<sup>1</sup> В романе бельгийского писателя Жана Рэя «Мальпертьюи» рассказана иная судьба некогда великих греческих богов: они выродились и превратились в зловещую семейку человекоподобных кукол. Не в силах умереть, они иссохли до жалких чучел. См.: Рэй Ж. Точная формула кошмара. М.: Языки русской культуры, 2000.



### Seyn-бытие как «между»

Здесь уместно задать вопрос, *что* стоит в центре das Geviert?

В разных текстах и рукописях Хайдеггер ставит на место пересечения линий das Geviert'a, в центре разные вещи. Мы видели, что в хайдеггеровском изображении перечеркнутого Seyn-бытия это может быть Seyn.



Seyn-бытие находится между богами и людьми, между Небом и Землей. *Между* (*Zwischen*), *промежду* (*Inzwischen*) — это то, где Seyn-бытие находится. Если бы у него была точная локализация, то мы имели бы дело с Sein-бытием старой метафизики. Но в фундаменталь-онтологии у Seyn-бытия нет места, его место всегда между местами, более того, «*между*» — это имя собственное Seyn-бытия. Но т. к. Seyn-бытие и есть самое основное, то все, что имеет к нему отношение — и в первую очередь сам Geviert и его области — тоже становятся «между», определяют собой положение через отношение к другому.

Смысл бездны в том, что у нее нет дна. Не просто оно слишком глубоко или страшно далеко: его нет вообще. Так и «между» не есть «между одним и другим». Напротив, «одно» и «другое» есть условные направления, откладываемые от этого «между», причем собственное бытие этих концов черпается из отношения к этому «между».

Пересечение осей Geviert'a — это и есть самое главное «между», а значит, там прячется Seyn-бытие и открывается через то, что расходится во все стороны от него.

Хайдеггер предупреждает, что полюса Geviert'a и их борьбу между собой нельзя понимать как самостоятельные сущности. «Земля не есть отрез от сущего-в-целом. Мир не есть отрез от сущего-в-целом. Сущее не делится на эти два отрезка. Земля есть существование (бытие по сути, *Wesung*) сущего-в-целом. Мир есть существование сущего-в-целом. Земля и мир принадлежат к Sein-бытию сущего-в-целом, поэтому мы никогда не сможем понять войну между ними, если будем представлять ее как соревнование или битвы между разными вещами»<sup>1</sup>. Земля борется за то, чтобы стать миром (Небом). Мир борется за то, чтобы навести на тихой и мятежной Земле порядок. Но и Землю и Небо (Мир) следует мыслить из того, что «между» ними, т. е. из Seyn-бытия.

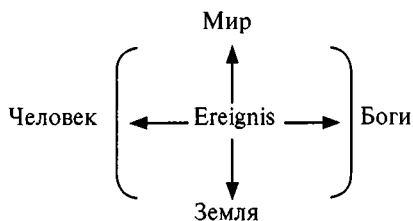
### Geviert и Ereignis

В других случаях Хайдеггер располагает в центре Geviert'a Ereignis. Это не другая, но та же самая картина, что и прежде, только Seyn-бытие описывается в ней как *событие*, как нечто единственное, уникальное, конечное. Мысля Seyn-бытие как Ereignis, мы оказываемся в самом моменте другого Начала, начинаем этой мыслью Начало.

<sup>1</sup> *Heidegger M. Geschichte des Seyns* (1938/1940). Gesamtausgabe. Bd. 69. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman. 1998. S. 21.

Geviert не есть и не становится, он случается, он сбывается как событие в динамическом взрыве *Seyn*-бытия. Этот взрыв есть нечто одноразовое и *seynsgeschichtliche*. Пока событие не сбудется, пока другое Начало не начнется, Geviert недействителен, и мы имеем дело только с догадками о нем. Geviert есть тогда и в той степени, в какой есть Ereignis.

Поэтому у Хайдеггера мы встречаемся с такой схемой<sup>1</sup>.



Постановка в центр Geviert'a Ereignis'a показывает его *seynsgeschichtliche* характер. Geviert не просто сущее (*Seiende*) или сущее-в-целом. Это сущее и сущее-в-целом тогда, когда событие (*Ereignis*) происходит, когда *Seyn*-бытие врывается, когда осуществляется приход последнего Бога. Это значит, что правильно мыслить Geviert в перспективе эсхатологии бытия.

Geviert — это усилие, это фундаменталь-онтологический прорыв, в котором *Seyn*-бытие опознается как «между» и никак иначе. Пока этого прорыва нет, нет и Geviert'a. Это чрезвычайно важно помнить, чтобы верно понимать строй хайдеггеровской мысли.

### Вещь (Ding)

Третьим претендентом на постановку в центр перекрещенных фундаменталь-онтологических ориентаций Geviert'a является *вещь*, *Ding*<sup>2</sup>. Хайдеггер предупреждает, что следует остерегаться мыслить вещь в центре Geviert'a как нечто пятое. Перекрестье двух осей *das Geviert'a* не составляет нечто новое, эта точка не обладает самостоятельностью. Вне Geviert'a — как действующей динамической фундаменталь-онтологической модели взаимодействия в живом ритме по обоим осям — *ее нет*.

Любая вещь — например, дерево, на которое мы смотрим, — *есть*, присутствует. И «на-личествуя», она уже в силу этого факта наличия представляет собой обязательное *перекрестье* *das Geviert*. Вот почему воспринимать любую вещь правильно, фундаменталь-онтологически надо как *перекрестье*, свидетельствующее о проходящих сквозь нее, через нее осях. Только в таком случае, будучи помещенной в свет Geviert'a, вещь становится вещью.

Здесь следует вспомнить, что Geviert есть перекрестье двух осей, вдоль которых развертывается антропотеоматия и ураногоматия, война людей и богов, война

<sup>1</sup> *Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis). Gesamtausgabe. Bd. 65. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1989. S. 310.*

<sup>2</sup> См. в первую очередь: *Heidegger M. Das Ding // Heidegger M. Vorträge und Aufsätze. 1936–53. Gesamtausgabe. Bd. 7. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 2000.*

Неба и Земли. Самое Sein-бытие есть *λόεδος* («полемос») Гераклита, «отец вещей». Вещь поэтому — это *перекрестье двух войн*, вернее, единой войны, ведущейся в перпендикулярных друг другу направлениях. В этом состоит динамическая жизнь вещи, которая никогда не бывает сама собой — ее разбирают области Sein-бытия, переполняя жизнью или насыщая дыханием смерти. Поэтому вещь в ее фундаменталь-онтологическом измерении не просто есть как сущее, но сбывается, случается, выражая собой Sein-бытие, включая его «ничтожащую» мощь. Вещь поэтому опасна и рискованна, она брошена в бездну великой войны. Неживых вещей в Geviert'e нет. Все вещи живут здесь как в поле непрерывной непредсказуемой битвы.

Здесь важна индоевропейская этимология слова «вещь». Латинское «res», немецкое «Ding» и русское «вещь» изначально несут в своих корнях отсылку к политико-юридическим процедурам. Хайдеггер задается вопросом: что такое das Ding? И сам себе отвечает: das Ding — это *вынесенное* на thing, на собрание племени, на «агору» для того, чтобы принять решение относительно правомочности или неправомочности, полезности или неполезности вынесенного. *Das Ding (вещь)* — то, что выставлено на суд. Но на какой суд? На суд, представляющий собой круг людей, ходящих по Земле, под Небом и в присутствии знаков Божеств, поскольку все священные собрания у древних народов проходили именно таким образом. Люди собирались на тинге перед лицом Божественного, это собрание людей проходило на Земле под открытым Небом. Вынесенное и поставленное в центр обсуждения как раз и является Ding. Ding не символ, не знак, не инструмент. Ding — это пересечение всех четырех измерений Geviert'a в одном моменте, когда эти измерения собираются вместе для вынесения фундаментального решения.

Здесь важно обратиться к русской этимологии. Какова смысловая основа русского слова «вещь»? «Вещь» есть то, что выносится на вече, что решается на нем. Точно так же, как немецкое «Ding» — это то, что вынесено на thing. Интересно, что и латинское «res» первоначально означало «дело», именно то, что было предложено публике, собранию. Отсюда «res publica» (Республика). Таким образом, у латинян мы тоже обнаруживаем идею собрания, идею принятия фундаментального решения при соучастии Земли, Неба и Богов. Это не просто метафора, которую нам предлагает Хайдеггер, это прозрение в суть того, как на самом деле все обстоит в мышлении, в языке и истории.

### **Вещь и дары Geviert'a**

Каждое направление Geviert'a привносит в вещь нечто свое.

*Небо* привносит в вещь то, что делает ее именно *этой* вещью. *Небо* высвечивает ее светом, при котором она становится видимой как именно *эта* вещь, *такая* вещь. Небо указывает вещи ее место в мире, т. к. Небо и Мир в хайдеггеровской карте фундаменталь-онтологии синонимы. Сосна, например, является сосной потому, что Небо делает ее сосной, Небо высветляет ее как сосну и дает ей упорядоченное достоинство.

*Земля* делает вещь наличествующей, она делает ее на-стоящей, в то время как Небо делает вещь «именно этой», конкретной вещью и вещью, заключенной в общий строй всех вещей. Точно так же Земля объединяет все вещи, потому что они

все состоит из основы, но при этом она их разделяет, раскидывая по своей бескрайней протяженности. Земля и Небо соединяют и разделяют вещи, но делают это по-разному.

*Божественные* приносят в вещь *священное*. Когда боги приближаются к вещи, эта вещь становится наделенной их тончайшими, невидимыми и неосязаемыми вибрациями. Вещь становится священной. Священная вещь — это вещь для богов. Боги суть те, для кого предназначается все. Все есть жертва, протянутая им. Принимая вещи, боги делают их легкими для себя и весомыми для других. Священные вещи — самые легкие и самые тяжелые одновременно.

*Человек* приносит в вещь воспевание, приносит ее имя. Но имя не в смысле «имения», поскольку человек в *Geviert'e* еще не «емлет» вещь. В *Geviert'e* человек поэтически *поет вещь* и часто пьет (из священной жертвенной чаши) для того, чтобы пить на этом пути. В этом главное: *человек относится к вещи через язык*. Человек *воспевает вещь* и *помещает ее в язык*, а язык помещает в вещь. Человек выговаривает вещь. Человек *творит* вещь в гимне, в поэзии<sup>1</sup>. Творит — значит, ставит туда, где она находится: между Небом и Землей, перед Богами и воспетая им самим. Поэтому, с точки зрения Хайдеггера, сущность человеческого по отношению к вещам — это воспевание вещей, это гимн, это поэзия.

Язык не свойство человека, человек есть форма присутствия языка. Язык — это суть истины *Sein-бытия*. Поэтому речью, высказыванием исчерпывается высший горизонт человека как «стража *Sein-бытия*». И в вещь он приносит самое важное, что выше его самого, — высказывание, название как вызывание к наличию.

<sup>1</sup> По-гречески *ποίησις*, поэзия означает «созидание», «творение», «произведение».

## Глава 2. Geviert как карта Начала и отступления от него

### Пустыня растет

Das Geviert — это мир как он есть со стороны Sein-бытия. Это фундаментально-онтологически понятый мир. Поэтому это мир, относящийся к Началу, к той точке Начала, которая является, в определенном смысле, общей и для *первого Начала*, и для *другого Начала*. Первое Начало до того момента, пока из философских откровений и прозрений Анаксимандра, Гераклита и Парменида Платон и Аристотель не сделали однозначных выводов в духе метафизики и онтологии (где сущность существ отождествилась с Sein-бытием), оставалось вполне начальным, и отклонение от фундаментально-онтологии можно фиксировать только a posteriori. Отсюда и проистекает такой интерес Хайдеггера к досократикам — он, мыслитель *другого Начала*, всматривается в *первое Начало*, стремясь увидеть в нем то, что делает Начало Началом, т. е. начальное. Поэтому и его любимый Гельдерлин, поэт *другого Начала*, так близок по мировосприятию к грекам и греческим поэтам *первого Начала*.

В этом смысле Geviert есть и фундаментально-онтологическая перспектива откровения мира в событии (Ereignis), т. е. горизонт эсхатологии бытия и явление мимохождения последнего Бога, и вместе с тем мгновенный кадр того космоса, который открылся первым греческим мыслителям в первоначальном движении к философии и поэзии.

Но вне этого начального момента Geviert также может быть осмыслен, но не как начальное явление и событие, а как платформа фундаментально-онтологической критики неначальной метафизики и основанной на этой метафизике космологии. Geviert есть только со стороны Sein-бытия, когда Sein-бытие сбывается в уникальном и одноразовом моменте. Но когда Geviert не есть, в других периодах, характеризующихся «оставленностью со стороны бытия» (Seinsverlassenheit), он все равно в некотором смысле есть, но только через свое обратное обращение — подобно тому, как в «оставленности бытием» и «забвении о нем», приводящих к нигилизму, Хайдеггер прочитывает весть и послание (Geschichte) самого Sein-бытия.

С помощью Geviert'a можно рассматривать и не-Geviert. Или иначе, можно рассматривать Geviert как фундаментально-онтологическую карту, наложением на которую иных — неначальных — представлений о космологии, антропологии, физике и теологии мы сможем измерить объем и качественные характеристики того, что Ницше называл «опустыниванием» (Verwüstung). Опустыниванием в таком случае будет именно опустынивание Geviert'a, искажение пропорций между различными «областями мира», изменение их статусов и позиций, отрыв их от Sein-бытия, нарушение тончайшей начальной связи между ними.

Всю историю философии, культуры и цивилизации можно описать как процесс прогрессирующего опустынивания Geviert'a. Это и будет seynsgeschichtliche процедурой корректного анализа истории.

### Идея застилает Небо

В первом разделе нашего исследования («*Sein und Sein*») мы в самых общих чертах описали то, как мыслил Хайдеггер *Seynsgeschichte* и ее этапы. Теперь спроецируем эти этапы на карту *Geviert*'а, чтобы объемнее представить себе их содержание.

Хайдеггер определял место платонизма как *Конец в первом Начале*. Здесь греческая мысль совершает радикальный переход от самой возможности мыслить *бытие* (*Sein*) как нечто отличное от *сущего* (*Seiende*) и фиксирует онтологическую проблематику с сущностью сущего как «вторым сущим», поставленным надо всем остальным. Онтология надстраивается над онтикой таким образом, что не открывает *бытие* сущего, но окончательно закрывает доступ к нему. Главным инструментом этого становится учение об идеях. Если спроецировать эту проблематику на *Geviert*, то самой серьезной трансформации подлежит здесь Небо (мир).

Небо как мировая область фундаменталь-онтологической карты в начальном *Geviert*'е мыслится открытым. В этой открытости Неба, в бездонности его глубины проявляется существование *Seyn-бытия*. Платон ставит на место Неба идею. Он помещает идею не просто на Небо, но в центр Неба и, косвенно, вместо Неба. Являясь наисущим среди всего сущего, идея затмевает собой Небо, замещает его. Само Небо лежит в основании видения, т. к. Небо — область света и освещения. Но естественный и открытый свет Неба, возводящий в *Seyn-бытие*, у Платона превращается в искусственный и «закрытый» свет идеи.

Идея как выражение высшего сущего закрывает фундаменталь-онтологическое измерение Неба и превращает Небо как мировую область в метафизическую сферу. Отныне это Небо метафизики — как в философском, так и в религиозном смыслах. Согласно Хайдеггеру, платоновская метафизика проникает в эллинизированный иудаизм через Филона Александрийского, а затем через греческий перевод Септуагинты и в христианство. Небо метафизики есть план онтологической топики, где на место *Seyn-бытия* становится сущее. И Небо получает свою идентичность как логическое положение, тождественное только самому себе и не тождественное ничему другому (в первую очередь Земле). Введение логики и ее законов окончательно закрепощает Небо в онтологической статике, и все версии последующей метафизики, вплоть до Нового времени и откровенного нигилизма, ничего принципиально не меняют в этом вопросе.

Небо больше не есть экзистирование *Seyn-бытия*, которое борется с другим экзистированием *Seyn-бытия*, Землей, в созидающей и драматической войне-игре зеркал. Небо — это сущность, эссенция, *Seiendheit*, высшее сущее, «наисущее» (*ὄντως ὄν*). Война с Землей продолжается, но это больше не игра. Это война на радикальное уничтожение. Отсюда берет свое начало *τέχνη*, *Machenschaft*, «преднамеренное самонавязывание».

### Земля обратилась в материю

Симметрично этому происходит трансформация Земли. Земля в начальном *Geviert*'е не просто то, что находится внизу, у основания мира. Она ниже и шире этого. Земля тоже фундаменталь-онтологически открыта, хотя и закрыта перед лицом открытого Неба. Эта тайная открытость Земли есть бездна (*Abgrund*). Земля

как Grund (основание, грунт, почва) есть в своей сути (Wesen) Abgrund, бездна, т. к. она не что иное, как существование (Wesung) Sein-бытия. Земля всегда ниже, чем можно себе вообразить, в этом ее животворная мощь и темный ужас. Когда Небо замешается «идеей» (у Аристотеля — «энергией» или «эйдосом»), Земля становится «материей», субстанцией, ὕλη, «древесиной», основой для воплощения идеи в ее конкретике. Это еще священная Земля, священная стихия, но она уже закрыта снизу, она — дно, а не бездна, предел, а не темная мощь рождения и гибели. Но в такой Земле уже можно предугадать схоластическую концепцию «materia signata quantitate», чисто количественной материи и объект метафизики Нового времени, вплоть до «материи» материалистов.

В конце концов из живородящей тьмы Земля превращается в энтропию, мстящую повальным распространением тленности всему тому, что упорно и агрессивно насаждает техническая воля к власти, бывшая когда-то Небом.

### Человек человеческий

Но главное опустынивание, согласно Хайдеггеру, проявляется в человеке, который начинает мыслить по-другому, осознавать себя по-другому, утрачивает свой фундаменталь-онтологический горизонт. Человек тоже становится закрытым, присваивает себе то, что было горизонтом Sein-бытия, достоянием богов, речью сакрального (Heilige). Как «стражу Sein-бытия» человеку были открыты горизонты речи и мышления — как формы существования тонких и далеких беззаботных богов, как вспышки Sein-бытия, высвечивающие сквозь человека человеческую область Geviert'a. В конце первого Начала человек посчитал этой своей собственностью, конституирующей его как вид, хотя как вида, с его особой закрытой и самоидентифицирующей сущностью, человека-то как раз и не существует. Человек — это место языка, возможные зоны вторжения легких богов, брешь в *сущем*, сквозь которую Sein-бытие выражает себя как мысль. Так в Geviert'e. Человек платонизма и всей последующей западноевропейской метафизики — это закрытый человек: он безосновательно утверждает свое основание и свое самоидентифицирование, дерзко присваивая себе то, что ему было вручено для воспевания, почитания и охраны. Логос был богом, daimon'ом, истоком этики и горизонтом подлинного мышления, началом философии. В Geviert'e логос обладает человеком, а не человек логосом. В антропологии греков человек превращается в «ζῷον λόγον ἔχον», «животное, обладающее логосом» (обратите внимание: «ἔχον» — «обладающее»). В постсократической философии эта антропология, изначально разделяемая лишь софистами (например, Протагором с его «человек есть мера вещей»), становится общепринятой. При переводе на латынь получаем «animalis rationalis», что вообще ничему не соответствует, т. к. «ratio» — это даже не «логос», а «рассудок», присутствующий у обычных, не философствующих, не озаренных логосом людей. Такая же участь постигает и daimon'a, который был «этосом» человека у Гераклита. Человек отнял «этос» у daimon'a, присвоил его самому себе, населил истуканами и, в конце концов, поносившись с этим два тысячелетия, отбросил как нечто пустое вместе с ницшеанским анализом «генеалогии морали» и предложением встать «по ту сторону добра и зла». Тот же Ницше зафиксировал и «смерть Бога».

Так же случилось и с языком. Вместо того чтобы понять его значение, расшифровать заложенное в нем послание Sein-бытия, человек посчитал его своим

свойством и через искажение навязанной логикой и грамматикой превратил из места высвечивания Sein-бытия в инструмент «воли к власти». Отныне он приобрел уверенность в том, что мышление, язык и божественность — это предметы, находящиеся полностью в его компетенции и зависящие от его собственной самоотждественной природы. Окончательно это закрепилось в декартовской концепции субъекта и последующей за ней метафизике Нового времени.

Человек, утверждая себя как особое сущее, утратил доступ к своей сути, которая выстраивается через его открытость к Sein-бытию как нечто радикально иное, альтернативное обладанию самобытной сущностью. Опустынивание началось тогда, когда человек *вместо воспевания вещи стал представлять и создавать вещь*.

В Начале человек воспекает *вещь*, именуется ее. По-гречески это «ποίησις», что означает «созидание», «творение». Когда мы входим в фазу платонического мышления, это сакрализирующее созидание через воспевание вещи превращается в непосредственное производство. «Ποεσις» тогда становится не поэзией, а лихорадочным творением нового сущего, искусственного сущего, в котором выражается отныне лишь неукротимая воля человека к власти. Человек начинает заниматься чем-то совершенно ему несвойственным, он более не хранит Sein-бытие, не поддерживает гармонию в Geviert'e, но грубо *вмешивается* в сущее, корезжит его, вышибает из него то, что ему требуется, стремится подчинить его себе. Здесь, с точки зрения Хайдеггера, начинается фундаментальный декаданс.

И здесь мы подходим к очень важной черте. Согласно Хайдеггеру, именно человеку среди всех четырех направлений Geviert'a вверено *решение* (Entscheidung). Человек есть существо решающее, способное сделать выбор. И от этого решения зависит Seynsgeschichte. Свобода человека, его открытость, его беспочвенность, расколотость и бездонность, его смертность состоят в том, что он может по своей воле распорядиться своим призванием охранять Sein-бытие. Он может охранять его, а может уклониться и покинуть стражу. Это решение фундаментально и не корректируется никем и ничем в тот момент, когда оно принимается. Здесь замолкают и Небо, и Земля, и боги. И даже само Sein-бытие оставляет человека в свободном падении, т. к. вверенная ему свобода и есть высвечивание Sein-бытия в том месте сущего, которое называется «человек». Человек может выбрать, быть или не быть, существовать как хранитель истины Sein-бытия или быть как-то иначе и, соответственно, кем-то еще. Человек повредил Geviert. Он замостил Небо идеями, а Землю сплющил до материи. Он разогнал, обратил в рабство и поубивал богов. Он ополчился на бытие и решил забыть о своей смертности. И он был свободен сделать это, т. к. в этой свободе, в *решении* (Entscheidung) и состояла его область в Geviert'e.

Но будучи полностью и единолично ответственным за такое решение, которое оформилось в ходе первого Начала и вскоре обрело ясные черты платоновской метафизики, будучи совершенно свободным в этом решении, человек не был свободен в организации его последствий. Он творил онтологию в пустоте своей бурной великой воли, но он не властен был предопределить Конец, к которому вели последствия принятого решения. Это и есть Seynsgeschichte, посыл судьбы как мощь Sein-бытия, еще более мощная, нежели мощь того, кого Sein-бытие наделило мощью своей свободы. Это эсхатология *бытия*, которое, полностью приняв реше-



ние человека в первом Начале, продемонстрировало подлинное содержание этого решения как *τέχνη* и поставило человека перед зеркалом его нигилистического Конца. Решавший все сам в полной пустоте великого Начала, человек не был свободен только от одного — от Конца, который в этом Начале содержался и который стал неминуем и предопределен ровно в тот момент, когда окончательно (хотя еще в рамках Начала) прояснилось содержание принятого в Начале решения.

Человек испортил Geviert. И он заплатил за это собой.

### **Вытесненные боги**

Последствия падения начального Geviert'a, его порчи коснулись неизбежно и четвертой области — области божественного. Хайдеггер образно говорит об этом как о «*бегстве богов*» (*Flucht der Göttern*). Можно описать это как решающую и необратимую победу людей в ходе антропотеомахии.

Тема убийства или смерти богов имеет древние корни. Многие архаические культы основаны на символическом убивании богов — такова была участь Диониса, Адониса, Пуруши индусов и т. д. Идея богоубийства стоит в центре и христианской религии. Люди могут убить бога. Бог может умереть.

Но еще проще и легче, чем убить бога, это прогнать его. Для этого не надо вести длительные и требующие больших затрат военные действия, прибегать к хитростям, рассчитывать ресурсы и формировать отряды, продумывать стратегии обороны и наступления. Достаточно закрыть хотя бы одно из направлений Geviert'a, вырезать из общей фундаменталь-онтологической карты мира один фрагмент, пусть ничего не значащий, как боги обратятся в бегство. Они не выносят грубости, глупости, косноязычия, низости, неучливости, и, самое главное, они не терпят закрытых пространств, захлопнутых дверей, законченных форм, идей, мыслей, вещей. Боги суть открытость и единение. Таков и гераклитовский бог-логос: если его шепот не слышат и открываемому им единству сущего никто не внимлет, он тут же прячется, потому что отрезанные от единства части отпадают от него на бесконечно большое расстояние. В этом секрет: больше всего боги боятся глупости или, что то же самое, «житейской мудрости», «здорового рассудка», «практического разума», аристотелевского «φρόνησις». Здравый смысл, трезвость, расчетливость, опытность, рациональность — самое верное оружие против богов. Боги есть там, где есть мудрецы и безумцы. Люди разумные и благонадежные для богов горше яда.

Люди победили в антропотеомахии, как только стали просто людьми, «человеческими, слишком человеческими». Так началось расколдовывание мира, его десакарлизация.

### **Судьба перекрестья**

Теперь проследим, что происходит с точкой перекрестья по мере удаления Geviert'a от его начального (anfängliche) состояния. О трансформациях Sein-бытия в платонической и постплатонической философии уже шла речь. Sein-бытие начинает мыслиться как Sein-бытие и как «наисущее» (ὄντως ὄν). В конце концов, в центре оказывается именно сущее (Seiende), каким бы «наивысшим» оно ни было. При этом происходит автономизация центра Geviert'a. Он мыслится не как пересечение двух динамических осей, но как самостоятельная и фиксированная точка,

от этих осей независимая. Такая автономизация создает новую карту философии, которая перестает быть фундаменталь-онтологической и становится онтологической. Закрепив эту точку «наисущего», «эссенции», «сущности», мы можем отойти от Geviert'a и его мировых областей и построить, отталкиваясь от этой точки, иные геометрические карты мышления.

В еще большей степени эти трансформации Geviert'a затрагивают Ereignis, событие, которое мы также располагали на пересечении осей. Эта точка больше не мыслится как Ereignis, событие. Единственность, уникальность, редкость Ereignis'a как взрыва Sein-бытия в его наиболее прямом и начальном выражении исчезает. Sein-бытие перестает быть событием, перестает случаться. Оно отныне мыслится как нечто постоянное, «вечное», «всегда присутствующее», «гарантированное», «наличествующее», как обеспеченное, всеобщее и пустое онтологическое arptoi. Бытие вне Начала никогда не Ereignis, в этом состоит наиболее глубокая характеристика неначальной (старой) онтологии. На месте события встало его отрицание, нечто противоположное событию — то, что не сбывается, не случается, а есть всегда. Вместо свежести, внезапности, молниеносности и новизны мы имеем дело с привычностью, постоянством, банальностью и априорностью.

Изменяется и то третье, что мы ранее располагали в центре Geviert'a, — вещь, Ding. Вещь из простого и сверхнасыщенного выражения Sein-бытия как войны (πόλεμος), из вынесенного на вече Неба, Земли, богов и людей вопроса, требующего жизненного решения, превратилась в нечто искусственное, в знак, символ, в составное сущее, разложимое на идею, форму, эссенцию и материю, в субстанцию, наделенную к тому же второстепенными свойствами или качествами — акциденциями.

Можно суммировать все эти трансформации Geviert'a в Конце великого Начала на следующей схеме.

Небо становится местом порхания  
идей, застилающих собой  
Sein-бытия  
Небо закрывается идеями

Живые боги удаляются,  
убегают

~~Sein-бытие заменяется  
сущностью (Sein als Seiendheit)  
Вещь становится символом;  
раскладывается на  
форму  
и материю  
Ereignis'a не происходит,  
Sein-бытие больше не сбывается,  
не случается~~

Человек навязывает себя  
и превращает сущее  
в *пред-ставление*

Земля мыслится как материя  
(ὕλη) и утрачивает измерение  
бездны

### **Geviett и схоластика**

В период Сократа, Платона и Аристотеля Geviett перестает быть собственно Geviett'ом, его структура рассыпается, Четверица перестает быть четверичной, и мы накладываем карту Geviett'a на новую структуру постплатонической онтологии лишь для того, чтобы проследить соответствия между фундаменталь-онтологическими пропорциями и отношениями, свойственными Началу, и их позднейшими искажениями.

Еще больше Geviett отклоняется от своей изначальной структуры в период доминанции христианской теологии и схоластической философии. По Хайдеггеру, этот период не приносит ничего принципиально нового в платоническую онтологию, где выше всего стоит идея как «наисущее», но дополняет эту онтологию теологической концепцией единого Бога, как высшего из сущих, верховного сущего, выступающего вместе с тем Творцом и Создателем остального (низшего) сущего. Хайдеггер считает, что мы имеем дело со следующим уровнем абсолютизации принципа *τέχνη*, когда все сущее начинает мыслиться как некоторый аналог технического производства и высшим сущим признается демиург — мастер, создающий вещи и предметы.

Между миром и его Творцом утверждается непроходимая пропасть, как между горшечником и слепленным им горшком. Те фундаменталь-онтологические подходы, которые оживляли Geviett, тончайшие различия, драматические войны и одновременно внутреннее единство мировых областей Geviett'a — все это оказывается несоместимым с креационистской метафизикой богословия и схоластической философии. И не случайно, что христианский период западной истории проходит под знаком Трех, а не Четырех. Онтологическая структура, таким образом, видоизменяется еще больше, сравнение новой богословской онтологии и космологии с Geviett'ом становится все более сложным. Тем не менее кое-какие параллели установить можно.

Самое главное в теологии — это качественное изменение статуса божественного. Вместо богов и открытого вопроса о возможности единого Бога, без всяких сомнений, в качестве абсолютной аксиомы постулируется строгое единобожие. Бог — это абсолютный субъект и абсолютный объект. Он есть высшее существо, одновременно сущий и творец бытия (как бытия мира). Между миром и Богом — отношения строгой трансцендентности. Бог не имеет общей меры с миром, он за пределами. Мир создан им из *ничто* и не имеет никаких перспектив качественно изменить свое «ничтожное» качество. Отношения людей и Бога приобретают жестко юридический и моральный характер. Бог заключает с людьми Завет (своего рода контракт) и строго следит за его соблюдением, штрафует нарушителей и поощряет тех, кто строго держится его пунктов.

Бог монотеизма не имеет ничего общего с богами Geviett'a. Эти боги были частью мира; их число невозможно было подсчитать; они были подвижны, летучи и тонки; в их отношении правильнее было сказать, что они *не суть*, но в то же время и *не не суть*. Бог теологии не часть мира, но его Творец; Он строго единственен; Он неподвижен и вечен, всегда равен себе; Он есть, и более того, Он есть Тот, кто есть.

С философской точки зрения легко узнать в нем высшую идею Платона, снабженную дополнительными свойствами и атрибутами. С точки зрения философии религия добавляет к ее структуре совсем немного — отдельные детали. Вся мыслительная топика остается прежней — метафизической и онтологической.

Такое представление о Боге ломает *Geviert*, превращает его в асимметричную схему, во главе которой на абсолютном и неизмеримом расстоянии от всего остального стоит Бог.

На другой стороне от трансцендентного Бога находится Земля. Но это уже, конечно, не та Земля, которую мы видели в Начале, и даже не та *ἔλλα*, субстанция, материя, которую рассматривали греческие философы. Земля отныне — это только прах, выражающий собой ничто, то самое ничто, из которого был создан преходящий, временной и подверженный тлению мир. В схоластике материя делилась на два вида: *materia prima* и *materia secunda*. Первая представляла собой что-то аналогичное тому, из чего был сотворен мир, а вторая — пластическую субстанцию, отвечающую за телесную ощутимость и конкретное восприятие созданных вещей. Все, что не Бог, стало Землей. Показательно, что и Небо отныне именовалось «твердью», т. е. почвой, землей, хотя и особой, небесной. Если вспомнить, что в *Geviert*'е Земля выступает как начало закрытости, закрывания, но вместе с тем и сохранения, укрытия, то Земля в креационизме как *materia* (*prima* и *secunda*) остается только закрытостью, но утрачивает свойство сохранности, укрытия. Материя как выражение *ничто* ничего не хранит и ничего не укрывает. Она, напротив, привносит в вещи смертность и тлен. Слова псалмопевца «Помянем яко персть есмь»<sup>1</sup> говорят нам только об этом: созданный из земли (персти, глины, праха, тлена), человек не более чем тлен.

И Небо (мир), и человек отныне являются тварями, сотворенными сущностями, *ens creatum*. В определенном смысле, как данность, *ens creatum* является и сама Земля. Все тварное есть в каком-то смысле земное. За Небом и его населением (ангелами) признается определенное превосходство в рамках общей иерархии тварей, но никакой онтологической особенностью Небо больше не обладает. *Seynsgeschichtliche* функция Неба (мира) у Хайдеггера заменяется Божественным Промыслом, устраивающим мировой порядок в соответствии с творящим, сотериологическим и эсхатологическим сценарием.

Негативное уравнивание в правах трех участников *Geviert*'а перед лицом трансцендентного Бога имеет и «положительную» сторону, сконцентрированную в сотериологии — учении о спасении души. Человек, хотя и созданный из ничто, «перстный», но способен обратиться к Богу напрямую: ни широта Земли, ни высота Небес не являются для него более преградами. Абсолютная удаленность Бога апофатически открывается как его близость. В христианстве это дополняется и другим важнейшим вероучительным положением: Воплощением. Сам Бог-Творец в одном из своих Лиц воплощается в человеческой природе, открывая человеку путь обожения.

Поэтому человек, оставаясь тварью и «земным», «перстным», ставится выше остальной твари, и даже в чем-то выше Неба. Путь на Небо открыт ему Христом.

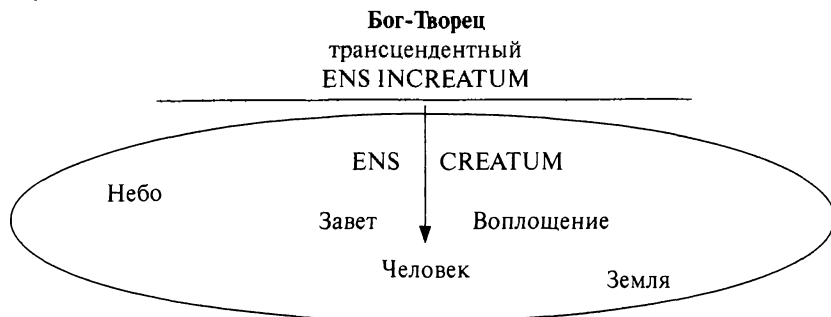
Но для Хайдеггера теологические утверждения представляют собой лишь движения в пространстве платонической метафизики, где фундаментально-онтологическая проблематика невозможна. Поэтому Хайдеггер уделяет разбору теологии не так много внимания, рассматривая христианский период в истории западноевропейской философии как затянувшуюся интерлюдия между Платоном и Аристотелем, с одной стороны, и Новым временем — с другой.

<sup>1</sup> Псалтырь. Пс. 102, 14.

Что касается точки пересечения осей Geviert'a, где мы располагали Sein-бытие, Ereignis и вещь, то эта точка в теологии также трансформируется. Бытие перестает быть не только Sein, но и Sein, разделяясь на две части — бытие Бога (как высшего сущего) и бытие мира как тварного бытия. В такой ситуации вопрос о бытии как таковой в корректной, по мнению Хайдеггера, форме ставиться вообще не может. И в этом он видит признак «удаления бытия», «оставленность бытием мира» (Seinsverlassenheit), «забвения о бытии». Ereignis, исчезнувший из горизонта философии сразу после Начала (более того, Хайдеггер склоняется к тому, что Ereignis — это, вообще, свойство не всякого Начала, а именно *другого Начала*, поэтому помещать его в центр Geviert'a надо с учетом этой поправки), не появляется и в теологической картине мира, хотя в отличие от Платона в христианстве мы сталкиваемся с событием, имеющим для всей христианской веры абсолютное значение. Таким событием является Пришествие Христа, Бога-Слова (Логоса). Было бы совершенно некорректно рассматривать христианскую космологию как особое издание Geviert'a с событием (Ereignis) Пришествия Христова в центре. Хайдеггер понимает Ereignis совершенно иначе и связывает его не с сотериологией, а с фундаменталь-онтологией. Но и не отметить этой параллели нельзя, хотя ее корректное истолкование потребовало бы углубленного экскурса в богословие.

Наконец, что касается вещи, то она здесь превращается в тварь, ens creatum, и ее онтологическое значение полностью совпадает с ее местом в иерархии творения; к этому и сводится ее идентичность. В целом схоластика принимает аристотелевскую теорию вещи (форма и материя), но общая креационистская перспектива однозначно толкует вещь как *созданную* вещь. Если у Аристотеля τέχνη еще есть, в каком-то смысле, подражание человеком творческой мощи φύσις, то у Фомы Аквинского сама природа (Natura) подражает техническому мастерству Божества. Пропорции между природой и культурой существенно меняются в пользу культуры, и человеческое производство, возведенное в степень Божества, становится образцом и парадигмой для осмысления процессов в природе, которая, в свою очередь, начинает мыслиться как огромный, созданный Творцом механизм или аппарат. Так, в целом представление о вещи как об ens creatum, res creata, существенно приближает нас к последующему триумфу того, что Хайдеггер назвал «Machenschaft».

Можно суммировать изменение Geviert'a в схоластическом богословии на следующей схеме.



В этой схеме следует обратить внимание на то обстоятельство, что сама структура христианского богословия противится изображению ее в четверичной фигуре, несмотря на то, что фигура Креста является главным знаком христианства. И хотя о значении и символизме четверичности Креста написано множество экзегетических и мистических текстов, а связь этого символа с различными учениями о четырехчастной структуре мира (четыре времени года, четыре стихии, четыре стороны света, четыре евангелиста и т. д.) напрашивается сама собой, к сущности христианской онтологии это отношения не имеет.

### **Geviert в метафизике Нового времени**

Философию Нового времени принято отсчитывать от Г. Галилея, Ф. Бэкона, И. Ньютона, Б. Спинозы и особенно Р. Декарта. После долгого периода доминации теологии и схоластического (избирательного) аристотелизма, взятого к тому же в латинском переводе (что упускало многие важнейшие стороны собственно греческого мышления), Западная Европа обратилась к новому стилю философствования, поставившего своей целью освободиться от средневекового догматизма, схоластического аристотелизма и давления богословских аксиом. Благоприятные условия для этого создавала протестантская Реформация, бросающая вызов католическому догматизму и непререкаемому доселе авторитету церкви.

Хайдеггер, однако, подчеркивает, что наряду с действительно «новыми» (по сравнению со Средневековьем) элементами этой философии мы видим в ней продолжение, развитие и утверждение все той же платонико-аристотелевской метафизики, все то же категориальное мышление с отсылкой к онтологии, сущности сущего, идеи и т. д. Новое время не преодолело старую метафизику, но лишь довело ее послышки до логического конца, вывело и проявило все заложенные в ней следствия. Поэтому в философии Нового времени мы встречаем и следы многовековой работы схоластического образа мысли, и всплытие более глубоких, собственно западноевропейских, парадигм, которые смогли проявиться с большей ясностью, откровенностью и отчетливостью.

Новое время с первых своих манифестов и программ обнаружило себя как время *téxvη*, техники, причем отныне главный полюс техники переносился со средневекового Бога-Творца на самого человека, ставшего с эпохи Возрождения главным «творцом» культуры, общества, экономической системы, политики и т. д.

Мы показали, что, по мысли Хайдеггера, именно человеку было вверено решение (*Entscheidung*), предопределившее ход становления первого Начала, судьбу западноевропейской мысли и, соответственно, западноевропейской истории (*Geschichte*). Именно человек ответственен за «порчу *Geviert*'а». В Новое время это обстоятельство, завуалированное в эпоху схоластики, обнаруживается в полной мере. В философии Рене Декарта это достигает своей кульминации. Главной инстанцией в вынесении онтологического суждения о бытии Декарт называет человеческое *ego*, мыслящее *ego* (*res cogens*), что выражено в его формуле «*cogito ergo sum*». Так складывается философская топика субъекта, онтологически конституирующего своим мышлением объект (и Бога — в деизме). Будучи радикально новым движением мысли, с формальной точки зрения такой поворот, на самом деле, лишь вскрывал главный посыл изначальной греческой философии, где за

большими обобщениями, богами, стихиями, идеями и космогоническими конструкциями уже мерцала предваряющая тень будущего субъекта, который назывался тогда по-другому — ψυχή, νοῦς и т. д. Поэтому Возрождение с новым пафосом принялось открывать для себя древнегреческих авторов, в большинстве случаев некорректно и упрощенно трактуя их мысль. Философы Возрождения интуитивно догадывались о том, что наступающая в Европе эпоха глубоко связана с периодом первого Начала, представляя собой, в некотором смысле, его зеркальное отражение. Отсюда такое влияние идей Демокрита на Галилея и Гассенди, Платона на Николая Кузанского, отсюда неоплатоническая Академия во Флоренции (Гемист Плетон, Марсилио Фичино, Пико делла Мирандола и т. д.), всплеск интереса к милетской школе, Пармениду, Эпикуру, Лукрецию и т. д.

Новое время было временем *начала Конца*, так же как Платон и Аристотель представляли собой эпоху *конца первого Начала*. Начало отражалось в Конце. В еще большей степени это очевидно у тех западноевропейских философов, которые подводили итог метафизике Нового времени, — у Гегеля и Ницше: оба они усердно и непрерывно обращаются к грекам (в первую очередь к досократикам и особенно Гераклиту).

Что мы получим, если наложим топику Geviert'a на философскую схему Нового времени?

На месте человека появляется субъект. Субъект представляет собой фигуру, которая ставится в центре всей онтологической конструкции. Субъект — это сущность (essentia, οὐσία) человека, тождественная с его способностью к рассуждению, рациональной деятельности. Со всех точек зрения субъект является прямой конструкцией старой метафизической топики. Во-первых, речь идет о *сущности*, что сразу отсылает нас к платоновской *идее*, заменяющей собой Sein-бытие. Эссенциалистское мышление и эссенциалистское толкование человека как *обобщающей сущности* (вида-εἶδος) еще более укрепилось в христианской теологии. Поэтому субъект основывается на всей этой метафизической базе. Во-вторых, в основе субъекта лежит определение человека как «animalis rationalis», «мыслящего животного». Что касается «animalis», то этим позднее займется Дарвин и эволюционисты, вплоть до этологии (К. Лоренц), а «rationalis» сделает главным свойством субъекта уже Декарт, отождествляя рассудок с сущностью человека.

Но вместе с тем новаторство этой философии состоит в том, что выдвижение на первый план субъекта освобождает его (как последнее философское издание человека) от зависимости от каких бы то ни было вышестоящих онтологических инстанций и в первую очередь от *бытия*, которое отныне становится производным от суждения субъекта: мышление субъекта есть *доказательство* его бытия, следовательно, бытие есть функция от мышления и субъектности. Далее эта тема будет развита у Канта, который еще более очистит философскую топику Нового времени, сформулировав конструкцию «чистого разума», т. е. автономную структуру все того же rationalis.

Человек как субъект превращает все остальное в то, чем он сам не является — в объект. Понятие объекта неразрывно связано с субъектом. Объект — это то, что лежит *перед* субъектом, что пред-лежит ему (отсюда немецкое Gegen-stand, «стоящее напротив» или русское «пред-мет» — то, что «метнули перед чем-либо»).

Поэтому объектами в такой системе координат становятся все остальные члены Geviert'a — Земля, Небо, Бог (причем речь идет о Боге переосмысленном из теологического контекста, о Боге в единственном числе, хотя в Возрождении делаются робкие попытки обратиться к своеобразной версии политеизма — в гилозоизме Б. Телезио, пантеизме Дж. Бруно и алхимической традиции, вплоть до Спинозы и, позднее, немецких романтиков). Объектность их различна: Бог — объект высшего порядка, Первоначало, существование которого рассудок постулирует, задумываясь о своем собственном происхождении; Земля и Небо совокупно составляют объект низшего порядка, нечто пространственное (по Декарту), *res extensa*, «протяженную вещь». Субстанциальное тождество Неба и Земли, т. е. земную (материальную, телесную) природу Неба, приоритетно обосновывала английская эмпирическая философия — в первую очередь И. Ньютон.

Итак, в философии Нового времени мы получаем следующую дисфигурацию Geviert'a.



Мы видим, что в данном случае структура Geviert'a еще более исказилась. Небо слилось с Землей: природа небесных тел была распознана как строго аналогичная природе тел земных (что отрицалось всеми предшествующими философскими толкованиями устройства мира). Суждение о бытии объекта (и высшего, и низшего) стало делом субъекта. Бог деизма постепенно лишался свойств субъекта и становился ментальной абстракцией (немудрено, что на следующем этапе философия Нового времени и вовсе ее отбросит).

Эта философская топика Нового времени является принципиальной, т. к. в основных своих параметрах представляет собой карту Конца, последнюю стадию разложения Geviert'a, который ранее сохранял еще какую-то корреляцию с его первоначальным обликом.

### **Gestell как судьба**

Здесь мы подходим к ключевому понятию философии Хайдеггера в последний период его творчества — к понятию «Gestell» (дословно: «по-став», но также «сустав»). Gestell может быть рассмотрен как фундаментальная *seynsgeschichtliche* работа по разрушению (искажению, разложению) Geviert'a. Без учета этапов де-



формации и сокрушения Geviert'a Gestell непонятен. Gestell — это Verwüstung, «опустынивание», неумолимо надвигающаяся катастрофа, но вместе с тем действие, с помощью которого человек Запада реализует свою историю (судьбу, Geschichte).

Человек подменяет вещь сначала символом, потом сотворенной вещью, потом объектом, пред-метом. Так постепенно происходит опредмечивание мира. Предмет — это уже не вещь, это далекая производная от вещи.

Когда человек больше не способен конституировать и воспеть вещь (Ding) в ее сакральности, в ее наличности, в ее поэтичности, он воспроизводит предмет (Gegenstand). Предмет не просто другое название вещи. *Предмет — это конец вещи*, когда вместо пересечения двух животворящих осей войны в Geviert'e мы имеем дело с искусственными, мертворождающими конструкциями человеческого рассудка.

Gestell — это фундаментальная работа сути человека по разрушению Geviert. Из поэта человек превращается в «пролетария», в «производителя» и на определенном этапе вообще ничего больше, кроме экономики, знать не хочет. А все началось с поэзии... Человек настолько отрывается от *мира* и его областей, от свободного и горделивого *существования* (Wesung) *вещи*, что имеет дело только с искусственными предметами, полностью находящимися в его воле, поскольку он сам же их и производит. В этом производстве нет места ни *Небу*, ни *Земле*, ни *богам*, ни *Богу*. Здесь всецело царит человек, и только человек как *субъект* (хозяйственный субъект, правовой субъект, политический субъект и т. д.). Постепенно его начинают раздражать не просто природные вещи (такие он старается искоренить как класс), но различные произведенные им самим вещи. Они оказываются слишком «спонтанными», «самобытными», а значит, «свободными» и «автономными», т. е. независимыми от его воли. Поэтому человек постепенно переходит к массовому, серийному производству, «к вечному производству одного и того же» — «ewige Herstellung der Gleichen». Это индустриально-экономическая версия «вечного возвращения» Ницше.

Gestell — это фундаментальное явление для Хайдеггера. Gestell — это судьба человека. *Gestell — это суть человеческого существа* на пути разворачивания последствий *решения*, принятого в *первом Начале*. Gestell — прямая противоположность Geviert'u, его альтернатива и процесс его искажения, разрушения, низвержения<sup>1</sup>. Но вместе с тем сквозь само это разрушение Хайдеггер слышит голос Sein-бытия. Этот голос — молчание, «покинутость бытием» (Seinsverlassenheit), сокрытие (Verbergen), но и его можно и должно услышать и расшифровать. Gestell есть глубинная суть *тэхνη* и *Machenschaft*. И как *суть* (Wesen) она связана с Sein-бытием. Sein-бытие существует (west) через эту *суть*.

Хайдеггер говорит о «войне Sein-бытия с *сущим*»<sup>2</sup>. Эта война основана на том, что соотношение Sein-бытия и сущего является проблематичным и неочевидным.

<sup>1</sup> «Gestell — это то, что разрушает Geviert». *Heidegger M. Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens*. St. Gallen. S. 12.

<sup>2</sup> *Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*. S. 310. Полностью это высказывание звучит так: «Der Streit des Seyns gegen das Seiende aber ist dies *Sichverbergen* der Verhaltenheit einer ursprünglichen Zugehörigkeit» («Война Sein-бытия против сущего есть *самоскрытие* отношения изначальной взаимопринадлежности»).

Это то, что более всего остального заслуживает *вопрошания*. Если же вопрошание конституируется не должным образом, если оно становится одним из вопросов наряду с другими, если на него дается слишком поспешный или неверный ответ, — а решение во всех случаях принимает человек как носитель речи как формы существования *Sein-бытия*, — то *Sein-бытие* вступает с сущим в войну. Имя этой войны *Gestell*.

Здесь мы приближаемся к самой важной теме: *как мыслить нигилизм и катастрофу Конца философии недualmente?*

В дуальной схеме *Geviert* мыслится как нечто аутентичное, а *Gestell* — как неаутентичное; *Geviert* открывает Начало, *Gestell* есть работа по приближению Конца. Но Хайдеггер всеми способами подводит нас к тому, что такое дуальное мышление в корне неверно. Оно никогда не может решить философскую проблему или даже ее корректно поставить. *Мыслить надо недualmente* и, если угодно, нелогично. Противоположности должны не просто преодолеваться синтезом (как чем-то третьим), они должны мыслиться одновременно и как противоположности и как непротивоположности.

*Geviert* — это мир, в котором почитается *Sein-бытие*, это мир, увиденный фундаменталь-онтологически, как он *существует* (*west*) *по сути* (*Wesen*). *Gestell* — это упорная, многовековая и целенаправленная деятельность по разрушению, искажению и уничтожению такого мира, самонадеянное забвение о *Sein-бытии*, серия по-дурацки сформулированных вопросов и еще более дурацких ответов. *Gestell* — это полный провал человека, его катастрофа, его неудача, его самоотрицание, невыполненное задание, это его никогда не кончающийся конец, его неосознанное как таковое умирание и убийство всего вокруг себя. Как это совместить? Как увидеть и в том и в другом ровный и тихий голос *Sein-бытия*? Как распознать в этом *судьбу* (*Geschick* — *Geschichte*)?

*Gestell* — это сущность неаутентичного состава мира. Он появляется как скелет мира, когда *Sein-бытие* неверно мыслится как *Sein-бытие*. *Sein-бытие* открывается как *Ereignis* в *Geviert'e*; *Sein-бытие* — как рутина в *Gestell'e*. Но при всей фундаментальной — самой фундаментальной из всех — противоположности *Sein* и *Sein*, они не суть разное, но в предельном горизонте — одно и то же.

Это не простая мысль. Пожалуй, это самая непростая из мыслей. Но в осмыслении этой мысли лежит ключ ко всей философии Мартина Хайдеггера.

### **Индустриальная трансформация Четверицы**

С философской точки зрения *Gestell* полностью обнаруживает себя в метафизической топике Нового времени вместе с Декартом, и здесь можно было бы теоретически закончить разбор деформации *Geviert'a* в западноевропейском мышлении. Но для наглядности можно проследить и более конкретные трансформации, обнаруживающиеся тогда, когда Новое время из философской программы превращается в политическую, социальную, идеологическую и экономическую практику. Это рассмотрение дает некоторые наглядные образы и фигуры, облегчающие понимание умозрительных философских проблем.

Новое время достигает своего пика вместе с индустриализацией, которая воплощает на практике основные тенденции, сложившиеся со всей откровенностью в философии эпохи Модерна. В этот период мировые области *Geviert'a* претерпе-

вают наглядные изменения, основное содержание которых, впрочем, можно было легко обнаружить уже у Декарта. Но все же между *началом Конца* и самим *Концом* есть некоторая дистанция.

Самое существенное изменение касается Бога. В Конце философии «Бог умирает». Таким образом, рушится целая область мира, которая, начиная с Geviert'a и до Декарта, так или иначе присутствовала в философской топике. Фраза Ницше «Бог умер» означает радикальное изъятие из онтологической картины не только конкретной фигуры Бога, но всего измерения, ранее обязательно присутствующего в философской топике, а в теологии бывшего основой всей онтологической конструкции. «Бог умер» означает не просто перечеркивание высшего сущего, божественной Личности, но аннулирование целого измерения, отдельной мировой области, которая была и в Geviert'e, и во всех остальных онтологических картах. Вот это и есть настоящий конец Geviert'a (Четверицы), так одно из четырех измерений пропадает самым радикальным образом. Это называется «атеизмом», отказом от признания Бога. Хайдеггер показывает, что атеизм, радикально изменяя онтологическую топикку, все равно остается в рамках западноевропейской метафизики, т. к. на место аннулированного измерения ставится другое, скалькированное с прежнего — это либо материя (у материалистов и марксистов) или «ничто» (у агностиков) или польза, ценность, проживание (у утилитаристов, либералов и философов жизни). Пустое место, оставленное там, где раньше пребывало Божественное, выполняет в метафизике индустриального мира ту же роль, что ранее выполняло божество. Оно продолжает оставаться источником высшей легитимации, высшего мягкого кивка, означающего «божественное» одобрение, принятие, согласие. Только отныне ничтожность этой легитимации позволяет говорить о «легитимации со стороны ничто». *Ничто* одобряет или осуждает судьбу человека. Те, кто могут смотреть правде в глаза, так и формулируют дословно: «Ничто одобряет или осуждает». Те, от кого трагизм данной ситуации ускользает, предпочитают говорить так: «Ничто не одобряет и не осуждает». Первые относятся к сознательным нигилистам (Консервативная Революция, фашизм), вторые — к нигилистам бессознательным (коммунизм, либерализм).

Начиная с Платона, Небо было вместилищем идей, а позже в христианстве Небо стало престолом Бога, хотя и признает его «тварным». Ньютонская космология принципиально, по качеству общего вещества, общей субстанции приравнивает Небо к Земле, но окончательно Небо как Небо исчезает в эпоху индустриализации, триумфа науки и техники — через полеты в космос и проникновение вглубь вещества, квантовую механику, теорию относительности, теорию поля и т. д. Неба как Неба больше нет. Повсюду человек встречает только земное вещество, материю<sup>1</sup>. Спутники замостили Небо мигающими аппаратами, железными корпусами и всепроникающими радиоволнами, довершив ту десакрализацию, которую начали платоновские идеи. Спутники — это *идеи* индустриальной эпохи.

Земля также перестала быть *Землей*. Урожай из нее выбиваются насильно, ее травят химикатами, чтобы добиться невозможного; в ней проделывают глубокие

<sup>1</sup> Немецкий поэт Готфрид Бенн писал об этом в стихотворении «Пение» («Gesänge»): «Все берег, вечно зовет море» («Alles ist Ufer, ewig ruft das Meer»).

дыры, чтобы достичь ее черной нефтяной крови, взрывают ее внутренности, чтобы лишить ее дыхания — газа. Земля становится «ресурсом», т. е. тем, что надо вычерпать и уничтожить, спустить на «нет», отдать энтропии. Если ранее сам принцип Земли выступал как нежный женский саботаж небесного порядка, то сегодня саму Землю человечество пускает на пыль, нещадно насилует, губит, опустошает, травит, опрыскивает кислотами и отходами цивилизации, палит и мучает.

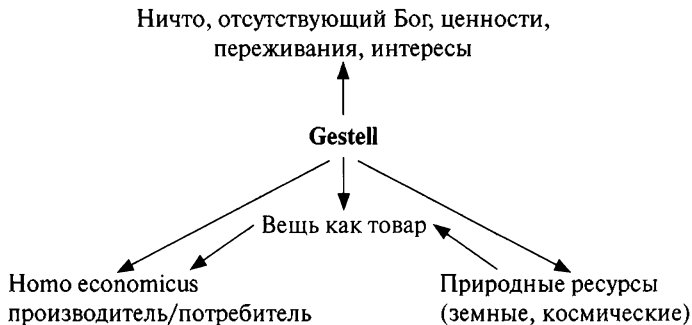
Человек индустриальной эпохи далек от человека Geviert'a больше, чем себе это возможно представить. Он настолько раздул свою субъектность, что сделал самого себя микроскопическим, бесконечно малым, никаким. Об этом писал Ницше, говоря о «последних людях». Последние люди — люди Конца. Производя горы мусора, они сами становятся мусором.

*Вещь* при этом превращается в индустриальный продукт, товар, т. е. она уже существует не на тинге, вече, не в окружении святого собрания, но исключительно на *рынке*. Одни производят вещи, другие перепродают, третьи потребляют, и все они вместе создают единый поток позднечеловеческих, позднеисторических механизмов — производства, потребления, жажды, переживаний, желаний.

Пролетарии и буржуазия окончательно крушат то, что было разрушено перед ними титанами Античности, Средневековья, Возрождения, героического начала Нового времени. Geviert был обрушен гигантами, а «последние люди» лишь копошатся среди развалин, растаскивая кто что может.

Человек становится человеком производящим, человеком торгующим, человеком потребляющим. Номо есономісис. И уже не собственно человек как субъект становится мастером мировой игры, а сам Gestell, замещающий собой и бытие, и событие, и вещь, и человека, и все остальное. Промышленное производство становится судьбой номо есономісис и предопределяет наиболее существенные стороны индустриальной эпохи — истерическое накопление капитала и попытки перераспределить производимое в свою пользу со стороны революционного пролетариата.

Индустриальная топика может быть отображена на следующей схеме.



С точки зрения формального подхода это выглядит совершенно «новым» в сравнении с картой картезианской метафизики. Но с философской точки зрения индустриальная эпоха не добавляет ничего принципиального — в общем, фило-

софском виде все это ясно читалось уже у Декарта и Ньютона, которые предопределили Новое время в его качественных границах.

### Симулякр

Далее в западноевропейской истории следует еще одна фаза. До нее Хайдеггер, правда, не дожил. Речь идет о Постмодерне, где вся топика — еще один раз — претерпевает существенные изменения. В постиндустриальном пейзаже цивилизации определенные мыслители (Ф. Фукуяма) объявили о «конце истории» (Geschichte), признав при этом, что осознание этого конца как онтологического явления не состоится, и поэтому Конец будет «бесконечным». Наступив, он не наступит, не состоится, не сбудется, т. к. не будет больше человека, способного принять решение о том, что конец — это Конец, и взять на себя ответственность за эту глубинную конечность Конца. Тот же Ницше говорил о «последних людях»: «Его род неистребим, как земляная блоха; последний человек живет дольше всех. „Счастье найдено нами“, — говорят последние люди, и моргают»<sup>1</sup>.

Показательно, что Ф. Фукуяма, провозгласивший «конец истории», упомянул в названии своей книги и «последнего человека»<sup>2</sup>.

Основные мировые области (Weltgegenden) Geviert'a могут быть обнаружены и в Постмодерне, но это зрелище не для слабонервных.

Вместо Неба зияет огромный экран рекламного билборда, компьютера, прозрачной завлекающей витрины. На нем проецируются темные желания субъекта, выдавливаемые ранее под порог восприятия стоической работой сознания. Это animalis, освобожденный от rationalis, дает о себе знать. Но разве такие animalis есть в сущем? Разве животные, «живые», «ζῷον» способны делать и желать такие мерзкие вещи, как последние люди? Это не animalis, но механическая первертная греза выпотрошенного человека создает образы на экране. Он свергает рассудок и хочет быть животным, но не может им быть, потому что он не животное. А кто? Ведь нельзя же назвать «это» «человеком» ни в одной из известных нам топик. Он не «животное», потому что он никто, и его цель не становится кем-то, но, не становясь никем, прорваться к Сеуп-бытию, чтобы дать его свечению речь. Не выполняя этого, утверждая себя как человек, человек уже совершает непоправимую ошибку. Он ставит вместо вопросительности своей идентичности поспешный и заведомо неверный ответ. Так создается человечность, которой нет. Поэтому немудрено, что долго такая человечность не держится и обрушивается в какой-то момент (в момент Постмодерна) в новую химеру — в человека-зверя. Не в силах быть человеком (это бытие как строгая формула само по себе есть заблуждение), последний человек в отчаянии бросается к фигурам христианского Апокалипсиса — к тем местам, где говорится о «звере» и его числе. Так как последний человек не умеет ничего другого, кроме как считать, он пытается «счесть число зверя», догадываясь, что таким образом он найдет в «звере» самого себя. Звероподобие и бесовселение — последние иллюзии последнего человека, т. к. он не зверь и не бес.

<sup>1</sup> Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Собр. соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1992.

<sup>2</sup> Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. М.: ООО «Издательство АСТ», 2004.

Человек становится постчеловеком. С одной стороны, это сверхчеловек-техник, ловко соображающий, занимающийся web 2.0, способный нагромоздить потоки информационных данных. С другой стороны, он — недочеловек, тоже вариация постчеловека: это потребитель, юзер, тыкающий пальцем и глазом в «дружественный интерфейс», переходящий по бесконечным ссылкам. Уже не будучи способным воспринимать текст, он просто ищет в базах данных то, что более соответствует его представлениям о «сейчас». Это постоянное интернавтическое блуждание по симуляционным, подмигивающим предметам, когда, глядя в экран, невозможно понять, то ли это экранные изображения, то ли начался off-line, а может, он продолжает еще с кем-то общаться по ICQ.

Но оставим эту страшную тему точной квалификации наших современников, до которой Хайдеггер, слава богу, не дожил.

Земля исчезает в легкости коммуникаций, все места становятся одинаковыми, и реализуется утопия. *Утопия — это то, где нет места.* С точки зрения Хайдеггера, Земля открывает себя через место. Земля — это и есть *место*, естественное место. А сегодня мест нет, сегодня нет дистанций, ничто друг от друга не отделено, все места, города, точки и Макдоналдсы земного шара совершенно одинаковы, там сидят одинаковые люди с серьгами в ушах, болтают, пьют пиво, входят в Интернет, курят легкие наркотики.

Земли тоже больше нет, она превратилась в виртуальное пространство, где самое *далекое* банально, а *близкого* просто не существует. Все, что делала Земля на всех этапах ее участия в Geviert'e и позже, в других философских топиках, более не требуется. Земля более не ресурс, а хранилище отходов. За нее борются как за место хранения мусора, включая мусор человеческий — самих «последних людей», «обретших счастье». Земля отныне — это то, куда зарывают отходы, будь то радиоактивные отходы, отходы производства, тела умерших или их сожженный прах.

Бог становится шуткой. Он возвращается из модернистского ничто в форме дурашливой карикатуры. Его больше даже никто не гонит, не убивает. Его смерть потеряла всякое значение, и поэтому о ней забыли. Не то чтобы он воскрес, но он снова появился, как ни в чем не бывало, как незалежный покойник.

О Боге сегодня можно говорить, а можно молчать. Он никого не интересуется, а если кого-то и интересуется, то не более, чем интрижки популярного актера или супермодели. Нет, интрижки популярного актера или супермодели интересуют гораздо больше, чем Бог. И все же он возвращается, но на сей раз как пародия, как насмешка над его смертью, которая забылась, потеряла всякое значение. «Кто-кто, вы говорите, умер?»

Появляется на телеэкранах бен Ладен, который говорит на камеры: «Аллах Акбар!» «Аллах велик!». Его тут же принимают ловить, но не могут поймать. Он нигде, он неуловим, он вне места, в утопии телеэкрана. Погоня за ним становится детективным сюжетом. Бен Ладен и Аллах меняются местами, но напряжение публики не спадает. «Когда же его поймут?»

Кого? Аллаха? Бен Ладена? Саддама Хусейна? Муллу Омара?

Вот ответ на вопрос, почему он принял решение напасть на Ирак, экс-президент США Дж. Буш-младший провозгласил: «God said me, strike Iraq!» («Бог сказал мне — ударь-ка по Ираку!») Мы уже ни возмущаемся, ни восторгаемся этим. При-

нимаем как должное. Он — президент США, самой мощной и успешной демократии в мире, ему вполне может позвонить сам Бог.

Если бы на предшествующей стадии *опустынивания* (в Модерне) кто-то сказал, что «Бог не умер», то его посадили бы в психиатрическую клинику. А сейчас, в эпоху Постмодерна, что ни говори про «бога» или не про «бога» — все примут. От последнего безразличия.

Вещи превращаются в симулякры (Ж. Бодриар). Они становятся производным от моды, в которой как в своем последнем воплощении нас постигает и накрывает с головой Gestell.

Вещь заканчивает свой путь. Она отныне *симулякр*, уже больше не идея, не знак, не предмет и даже не товар, но чистый воплощенный обман. Товар, в котором вещь умирает, сохраняет все же связь с производством, полезность, некую последнюю рациональность. Но и этому приходит конец. Симулякр, по определению Бодриара, есть «копия без оригинала», подобно ксерокопии такого плохого качества, что фантазия может угадывать на ней все, что заблагорассудится — портрет президента, женскую фигуру, пейзаж или художественный текст. Вместо вещи Постмодерн утверждает пятна Роршаха, бессмысленную и ненужную кляксу, ни к чему не годную и пустую, но в силу бесконечной воли к власти моды возводимую в абсолютный категорический императив.

Законы моды как высшего уровня Gestell Постмодерна провозглашают:

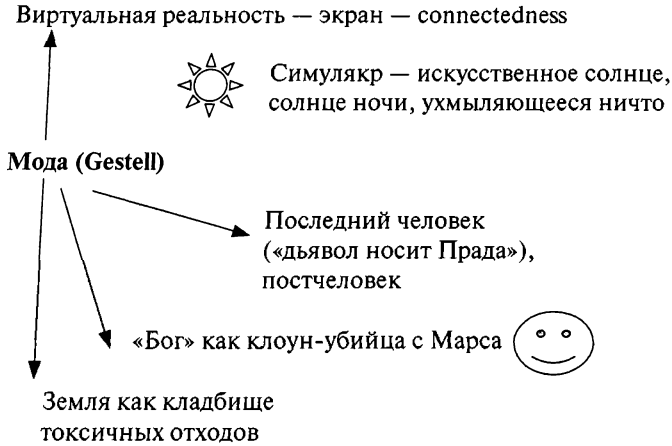
- вещи живут мгновение;
- вещи должны быть бессмысленны, в этом их смысл;
- вещи надо менять;
- после вещи есть только другая вещь;
- идентичные вещи различны;
- вещь — все, остальное — ничто;
- вещь не умирает, ее выбрасывают;
- вещь больше, чем жизнь.

Чем короче жизнь вещи-симулякра, тем она интенсивнее. Правильные ботинки Постмодерна — это те, которые одевают один раз. Это логика моды (Gestell), она становится все быстрее и быстрее. Раньше люди носили по несколько лет вещи, сейчас — сезон, а то и полсезона, но и это не предел. Смена вещей с бешеной скоростью — это фабрика смерти вещей, их планомерный и систематизированный геноцид. За энтропией вещей, за переходом к режиму тотального симулякра стоит готовность культуры к окончательному уничтожению Geviert'a.

Вместо бытия мы имеем дело отныне с «виртуальной реальностью». Само понятие «реальности» в метафизике Нового времени в высшей степени «виртуально», в том смысле, что фиктивно и онтологически необоснованно. Когда субъект постулирует то, что он имеет перед собой как объект, он уже совершает весьма сомнительную операцию по онтологическому обоснованию реальности этого объекта. Объект объективен (он есть «на самом деле») потому, что он — объект, т. е. этимологически потому, что он «передо мной» (субъектом). У Декарта, Ньютона, Юма и Канта это выглядит серьезно и торжественно, с тем особым напыщенным пафосом, с которым ограниченные умы обычно провозглашают очередные непродуманные нелепости и бессмысленности. Но еще более ограничен-

ные создания легко покупаются на эти ученые сказки о реальности и бродят в лабиринте таких категорий веками. Переход от реальности к виртуальности или к виртуальной реальности есть переход от шутки, воспринятой всерьез, к шутке, над которой надо (можно) смеяться. Виртуальная реальность просто доводит идею объекта до абсурда, тем самым доводя до абсурда и идею субъекта. Это «ухмылка ничто» (grinning nothingness).

Трудно изобразить топик Постмодерна. Но можно предложить в качестве гипотезы такой (спорный) вариант.



Небо как  
место блуждания  
испускающих сигналы  
железных спутников (+ космонавты)

Эта топика настолько жутка, что может быть названа «постэсхатологической».



# Глава 3. Geviert в другом Начале

## Geviert и горизонт будущего

Мы рассматривали Geviert как возможность в *первом Начале* и как фундаментально-онтологическую карту, позволяющую лучше понять процессы, движущие западноевропейской философией в сторону ее Конца. Но, по мысли самого Хайдеггера, Geviert относится к области «будущего», которое должно сбыться в другом Начале — в момент Ereignis'a. И несмотря на то, что определенные параллели с первым Началом, пока оно еще не дошло до момента создания платонической топики, были вполне уместны, собственно Geviert — это то, чего никогда не было в том виде, в каком оно должно сбыться в будущем.

Фундаментально-онтология для Хайдеггера — это проект (Entwurf), строящийся на осознании скрытого послания Sein-бытия через всю историю (Geschichte) западной мысли — послания, состоящего в усугубляющемся *сокрытии бытия*. И поэтому Geviert следует мыслить как *горизонт* и, в некотором смысле, цель.

Наше время — это *время решения* (Entscheidung), считал Хайдеггер. И вместе с тем это время смерти, могильный час. Суть решения состоит в следующем: либо западное человечество осознает, что его история была следствием выбора, совершенного в первом Начале, и принимает последствия «забвения бытия», признает нигилизм, заложенный в *téχnē* и Gestell, либо это человечество продолжает делать вид, что «все идет нормально», что никакого нигилизма нет и никакая катастрофа над миром не нависла. В первом случае сам факт осмысления современности как нигилизма, как «скудных времен», и фиксация внимания на Gestell'e как уже реализовавшейся судьбе означает переход к *другому Началу*, перенос внимания исключительно на Sein-бытие и подготовку Ereignis. Тогда Geviert станет прямым и естественным следствием Ereignis'a. Сбывшееся *событие* учредит человека как стража Sein-бытия, откроет порядок Неба и мира, спасет Землю и вернет ей ее достоинство, позволит богам (последнему Богу) прийти. И в центре четырех осей Geviert'a снова воцарится священная (вещая) вещь.

Во втором случае, если будет принято решение не принимать никакого решения (это и будет, на самом деле, *решением*), могущество неосознанного Gestell'a, сила наступившего, но не признанного и неопознанного в должной мере, Конца приведет к финальной катастрофе. И тогда Geviert'a не состоится, он не сбудется, и *téχnē* свергнет человечество и Землю в неминуемую гибель.

В последние годы Хайдеггер склонялся к тому мнению, что человечество уж сделало этот выбор — *второй фатальный выбор*, и ситуацию спасти невозможно. «Теперь нас может спасти только Бог»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> «Nur noch ein Gott kann uns retten». Spiegel-Gesprach mit Martin Heidegger am 23. September 1966 // Der Spiegel. 30. Jg. N 23. 31. Mai 1976.

В любом случае, чтобы корректно понимать философию Хайдеггера, следует относить *Geviert* именно и исключительно к *будущему*, которое открыто и зависит от реализации человеком своей глубинной свободы.

### **Geviert как цель (воля к решению)**

В отношении уже совершенного выбора могут быть определенные колебания. Совершенно очевидно, что выбор в пользу *другого Начала* в XX веке и в начавшемся XXI сделан не был. Тем не менее с философской точки зрения события разворачивались с предельной последовательностью и логичностью. В конце XIX века Ницше, по сути, оформляет конец западноевропейской философии. Это фундаментальный исторический (*seynsgeschichtliche*) факт. В Ницше философия достигла своего «эсхатона».

В XX веке Мартин Хайдеггер более, чем кто-либо еще, кристально осознает смысл всего философского процесса — от *Начала* до *Конца*. Хайдеггер философствует над могилой, расставляет все точки над «i», еще раз окидывает взором всю историю философии и отмечает безусловные периоды, смыслы и трансформации. XX век осмыслил Ницше, но глубже всех это делал Хайдеггер. Хайдеггер, зафиксировав Конец Запада, открыл горизонты *другого Начала*, вектор *прыжка* в Ereignis, очертил *Geviert* как задание. Более того, Хайдеггер грандиозно сопряг историю западноевропейской философии и *Gestell* с фундаменталь-онтологической перспективой, что сделало катастрофичность положения современного человечества не аргументом против *Geviert'a*, но доказательством его судьбоносной близости.

В самом XX веке Ereignis не произошел, решение о переходе к другому Началу не было принято. Этого решения невозможно было принять в рамках идеологии, открыто присягающих *Machenschaft* (коммунизм и либерализм), а там, где его возможно было принять, и отдельные моменты давали надежду на это (идеологии Третьего пути), его также не приняли (что и выразилось в зазоре между идеями Консервативной Революции и историческим национал-социализмом). То обстоятельство, что этого решения не было принято в Германии 1930–1940-х годов, сам Хайдеггер справедливо интерпретировал как доказательство зараженности национал-социализма духом *Machenschaft'a*, неспособности выйти за рамки западноевропейской метафизики (с *Gestell'ем*, субъектом, техникой, волей к власти и т. д.). Сам Хайдеггер видел свою философию как переход к другому Началу и, соответственно, как обоснование Ereignis'a и приближение *Geviert'a*. Западно-европейская история (*Geschichte*) XX века не пошла за Хайдеггером, не оказалась на его уровне, не приняла и не вникла в его послание. Точно так же не приняли и не поняли современники ни Гельдерлина, ни Киркьегора, ни Ницше в XIX веке.

У Хайдеггера, совершившего в XX веке, а возможно, и в истории философии вообще, столько, сколько едва ли кто-то когда-либо еще совершал, имелись все основания для отчаяния. Политическая, культурная и социальная история XX века полностью подтверждала его оценки, и сам он оказался в поворотный момент там, где его должны были услышать — в Германии. Он был немцем, и немцы, казалось тогда, готовы были взять на себя ответственность за изменение хода истории (*Geschichte*). Все элементы судьбы были собраны воедино. До Ereignis'a и достижения вселенской полночи оставался лишь миг.

Когда все рухнуло, для Хайдеггера это было величайшим испытанием. Трудно представить себе, какую травму он получил, наблюдая за событиями 1930–1940-х годов, пытаясь в них участвовать. И у него были все основания считать в конце жизни, что человечество твердо намерено покончить с собой, с Землей и миром не менее радикально, чем оно покончило с Богом.

Если судить по логике и смыслу явлений и трансформаций, которые пережило человечество после смерти Хайдеггера, ничто не свидетельствует о том, что его фатальный прогноз был неточным. Напротив, за последние десятилетия вырождение зашло настолько далеко, что мало кто способен осознать глубину и необратимость трагедии.

Но можно посмотреть на ситуацию с другой стороны. XX век, признав Хайдеггера великим мыслителем, мысли его по существу не понял, а если и понял, то не принял. Расташенная на фрагменты философия Хайдеггера вдохновила сотни философов, психологов, художников, ученых, культурологов, в огромной мере повлияла на становление парадигмы Постмодерна. Но практически никто в полной мере и целостности не охватил мысль Хайдеггера и не пошел по пути, ведущему к *другому Началу*. Однако если человечество категорически не хочет признавать своего свершившегося Конца и упорствует в «планетэр-идиотизме», — умирает, не умирая, тянет «резину», пытается выкрутиться из тупика, сделать его вечным, — то вопреки своей воле оно оставляет открытой возможность решить за него по-другому.

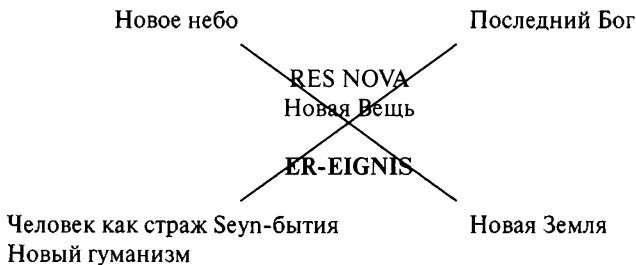
XXI век, по сути, еще не начался: то, что мы имеем сегодня, со смысловой точки зрения, все еще век XX, который никак не может кончиться. XXI век начнется тогда, когда мы по-настоящему возьмемся за осмысление философии Хайдеггера. И тогда у нас появится возможность сделать другой выбор, выбор в пользу перехода к *другому Началу*, выбор в пользу Ereignis'a, в пользу Geviert'a.

Перед Хайдеггером была западноевропейская философия, сконцентрированная в немецкой классической философии и ницшеанском пике. На ее основе, отталкиваясь от нее, Хайдеггер совершил прыжок в бездну новой свободы. Перед нами сегодня лежит философия Хайдеггера. В ней имплицитно содержится и вся осмысленная им история философии, и Гегель, и Шопенгауэр, и Киркьегор, и Ницше. Но в ней есть и многое другое — то, что Хайдеггер осуществил в перспективе будущего и его подготовки. Само явление Хайдеггера может быть интерпретировано как зарница Ereignis'a, и эта интерпретация может и должна стать императивом XXI века. Ereignis не состоялся в XX веке. Это факт. Но мы не были бы свободными, не были бы людьми, не были бы мыслящими существами, не были бы носителями великих индоевропейских языков, если бы опустили руки перед беснованием глобалистских толп и развлекающихся рассеянных масс Постмодерна, рабов тоталитарной, отчуждающей, ничтожащей ядовитой моды.

Поэтому решение о приходе Geviert'a остается открытым. И эта открытость утверждается благодаря самому наличию философии Хайдеггера. Если у этой философии найдется хотя бы один адекватный читатель, преждевременно ставить на Ereignis'e крест. Или, наоборот, живое дыхание Ereignis'a животворящим крестом перечеркнет нынешний мир, отдав сфере ничто его гипертрофированное, немислимо раздутое произведение.

В этом случае образ *Geviert*'а может стать фундаментальной философской программой, целью, знаменем, которое соберет те «единицы», вокруг которых, по словам Ницше, вращается колесо Вселенной, — те единицы, о которых говорит и сам Хайдеггер как о «будущих» (*kunftige*). От них зависит, *будет* ли будущее, начнется ли *Начало*, случится ли *событие*.

В таком случае структура *Geviert*'а в *другом Начале* будет такой:



# Раздел 3. Dasein

## Глава 1. Три этапа развертывания философии Мартина Хайдеггера

В философском творчестве Хайдеггера можно выделить три основных этапа.

*Первый этап:* формулировка основной проблематики и введение понятия Dasein. Кульминацией этого периода является написание главного труда «Sein und Zeit»<sup>1</sup> (1927). Этому предшествовало осмысление феноменологического подхода Гуссерля<sup>2</sup>, а за этим последовал период размышлений над грандиозными перспективами, обозначенными в этой фундаментальной для всей истории философии книге.

<sup>1</sup> *Heidegger M. Sein und Zeit* (1927). Tübingen: Max Niemeyer verlag, 2006. Русский перевод Бибикина (*Хайдеггер М. Бытие и время*. М., 1997) читать категорически не рекомендую — полный провал, лучше ничего, чем это. Не знаящим немецкого языка, но интересующимся Хайдеггером лучше все-таки немецкий выучить, на самый крайний случай можно воспользоваться французскими или английскими переводами. Приемлемы французский перевод Эммануэля Мартино (*Heidegger M. Être et temps, traduction d'Emmanuel Martineau*. Paris: Authentica, 1985) и английский перевод (как ни странно, довольно корректный и внятный, несмотря на весьма слабую адаптивность английского языка к серьезной философии) Джона Маккуэйра и Эдварда Робинсона (*Heidegger M. Being and Time // Translated by John Macquarrie & Edward Robinson*. New York: Harper & Row, 1962). Есть хороший русский перевод Лиичану и Чоабы, неудачный испанский Хосе Гаоса и чуть получше Хосе Эдуаро Ривьеры. Есть два турецких перевода, последний принес переводчику Каану Октену премию «перевод года» в 2008-м. Существует хороший итальянский перевод Альфредо Марини. Есть также датский (*Væren og tid*) и голландский (*Zijn en tijd*) переводы. Хайдеггер переведен на финский язык (*Oleminen ja aika*). Из славянских языков существует чешский перевод (*Bytí a čas*).

<sup>2</sup> Ранние феноменологические работы собраны в следующих томах полного собрания сочинений: *Heidegger M. Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman. Bd. 1 *Frühe Schriften* (1912–16); Bd. 56/57 *Zur Bestimmung der Philosophie*; Bd. 58 *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919); Bd. 59 *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (1920); Bd. 60 *Phänomenologie des religiösen Lebens*; Bd. 61 *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die phänomenologische Forschung* (1921); Bd. 62 *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik* (1922); Bd. 63 *Ontologie: Hermeneutik der Faktizität* (1923); Bd. 17 *Einführung in die phänomenologische Forschung; AKA Der Beginn der neuzeitlichen Philosophie* (1923).

Тексты, написанные непосредственно перед выходом «Sein und Zeit» и развивающие отдельные темы из будущей главной книги Хайдеггера: Bd. 64 *Der Begriff der Zeit* (1924); Bd. 18 *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (1924); Bd. 19 *Platon: Sophistes* (1924); Bd. 20 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925); Bd. 21 *Logik: Die Frage nach der Wahrheit* (1925); Bd. 22 *Grundbegriffe der antiken Philosophie* (1926); Bd. 23 *Geschichte der Philosophie von Thomas v. Aquin bis Kant* (1926); Bd. 24 *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927).

*Второй этап:* 1936–1946 годы, известен менее всего. Это связано с целым рядом причин, прежде всего политических. Хайдеггер в тот период был связан с национал-социализмом, и даже его последовательная маргинализация в рамках режима не аффектировала его пристального отношения к этому феномену, осмысляемому в особом глубинном измерении, что в целом гармонировало с общим подходом представителей Консервативной Революции. Этот период, являющийся пиком его творческой философской активности, проходит под знаком размышлений о *Seynsgeschichtliche*, *Seyn* и особенно об *Ereignis*. Сам Хайдеггер писал в заметке к «Письму о гуманизме»: «Начиная с 1936 года главной темой моих размышлений был *Ereignis*»<sup>1</sup>.

В эти годы Хайдеггер живет надеждой на преобразование национал-социализма в глубинно философское явление, которое призвано осуществить фундаментальный поворот западноевропейской цивилизации и мировой истории в сторону *другого Начала* (*die andere Anfang*), сопоставимого и даже превосходящего *первое Начало* (*die erste Anfang*), когда возникла греческая философия. Для того чтобы исторические предпосылки *Ereignis* состоялись, Германия (и в ее лице Европа) должна была одолеть две формы крайнего нигилизма (*Machenschaft*) — США (ненавистный Хайдеггеру «Американизм») и СССР (Хайдеггер видел в марксизме триумф технического). Победу нацистской Германии в войне сам Хайдеггер связывал с осуществлением *философской операции* — осмысления сущности *Machenschaft* и ее интерпретации в контексте истории западной метафизики. Без этого война, предупреждал он, будет проиграна<sup>2</sup>.

Осмысления не было, война была проиграна.

Такой Хайдеггер «среднего периода» по вполне понятным причинам был представлен вне философского дискурса после 1945 года и поэтому практически не известен. А между тем именно в этой части философ излагает свои глубинные идеи наиболее полно и откровенно<sup>3</sup>. Из этого периода известны работы Хайдеггера о Ницше<sup>4</sup>, бесспорно фундаментальные, но далеко не исчерпывающие центральную проблематику тех лет. Если мы упустим содержание этого периода, то нами в долж-

<sup>1</sup> *Heidegger M.* Brief über den Humanismus (1946). Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1949.

<sup>2</sup> *Heidegger M.* Geschichte des Seyns (1938/1940). Gesamtausgabe. Bd. 69. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1998.

<sup>3</sup> На эти работы мы опирались в первом и частично во втором разделах данной книги. Это: *Heidegger M.* Einführung in die Metaphysik. Tübingen, 1953; *Idem.* Geschichte des Seyns (1938/1940). Gesamtausgabe. Bd. 69. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1998; *Idem.* Über den Anfang. Gesamtausgabe. Bd. 70. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 2005, и, пожалуй, самая главная работа того периода: *Heidegger M.* Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis). Gesamtausgabe. Bd. 65. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1989, изданная, правда, по завещанию автора совсем недавно, уже после его смерти.

<sup>4</sup> *Heidegger M.* Nietzsche I. 1936–39, Nietzsche II. 1939–46. Gesamtausgabe. Bd. 6. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1996; *Idem.* Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst. 1936. Gesamtausgabe. Bd. 43. 1985; *Idem.* Nietzsches Metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken: Die ewige Wiederkehr des Gleichen. 1937. GA. Bd. 44, 1986; *Idem.* Nietzsches II. Unzeitgemässe Betrachtung. 1938. Bd. 46. 1989; *Idem.* Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis. 1939. Bd. 47. 1989; *Idem.* Nietzsche: Der europäische Nihilismus. 1940. Bd. 48. 1986; *Idem.* Nietzsches Metaphysik (1941–42). Einleitung in die Philosophie — Denken und Dichten (1944–45). Bd. 50. 1990.

ной степени не смогут быть поняты ни идеи раннего периода, сформулированные в «*Sein und Zeit*», ни более поздние работы.

*Третий этап* включает в себя произведения послевоенных лет вплоть до смерти философа. Они представляют собой продолжение основной линии хайдеггеровского философствования, однако помещенной в гуманитарный контекст, где под влиянием внешних факторов были цензурированы и самоцензурированы темы второго периода. Крах национал-социализма потребовал ревизии некоторых метафизических экспектаций мыслителя, чего нельзя было проделать открыто и прозрачно, а может быть, нельзя было проделать вообще<sup>1</sup>.

Вместе с тем все три периода составляют единое целое хайдеггеровской философии, которое нельзя расчленить без ущерба для понимания каждого элемента. При этом наиболее верным подходом, на наш взгляд, было бы начинать историко-философское исследование со второго периода (тема Ereignis) творчества Хайдеггера как прямого и наиболее емкого изложения *акме* его философии, лишь затем переходить к третьему периоду и только после этого возвращаться к темам «*Sein und Zeit*» и «*Dasein*» первого периода, с чего обычно начинает большинство исследователей.

Именно во втором периоде творчества философа содержатся ключи к хайдеггеровской мысли в целом. Если искусственно вынести этот период за скобки, то мы не сможем понять ни интенций «*Sein und Zeit*», ни основного вектора последнего периода. В этом случае первый период предстанет перед нами лишь как своеобразное развитие феноменологического подхода (в духе оригинально понятого гуссерлианства), а третий период станет безобидной версией европейского гуманизма, своеобразной герменевтики европейской культуры и пессимистических интуиций технологической и экологической катастрофы. Но это совсем не Хайдеггер.

Вполне понятно, по каким причинам всем известен именно такой Хайдеггер. Философы, плененные его мыслью, пытались ввести его в контекст мировой философии *вопреки* его политическим позициям. Наверное, это было оправдано, т. к. сохранить грандиозные идеи этого мыслителя в западноевропейской культуре было само по себе настолько важным предприятием, что ради него можно было пойти на многое. Вместе с тем такое редуцированное сохранение хайдеггеровского наследия привело к тому, что мы чаще всего имеем дело с симулякром его мысли, а не с нею самой. Ссылаясь на Хайдеггера без учета идеи Ereignis, мы делаем отсылку к весьма грубой аппроксимации, если не сказать к карикатуре.

Поэтому в нашем рассмотрении мы предпочли начать с Хайдеггера среднего периода, затем в разделе *Geviert* описать общие силовые линии позднего Хайдеггера, и только здесь и теперь подошли к тому, с чего принято начинать — к пробле-

<sup>1</sup> Основные работы позднего Хайдеггера из полного собрания сочинений (*Heidegger M. Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman. Bd. 8 Was heisst Denken? (1951–52); Bd. 10 Der Satz vom Grund (1955–56); Bd. 11 Identität und Differenz (1955–57); Bd. 12 Unterwegs zur Sprache (1950–59); Bd. 14 Zur Sache des Denkens (1962–64); Bd. 15 Seminare (1951–73). Особняком стоит книга «*Holzwege*» (*Heidegger M. Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 2003), содержащая ключевые для понимания Хайдеггера тексты о философии и поэзии.

матике Dasein и к его главному труду, в котором эта проблематика формулируется, к «Sein und Zeit».

Эту книгу надо читать только по-немецки, и для того, чтобы познакомиться с ней, вполне возможно выучить этот язык. Адекватных русских переводов Хайдеггера не существует, поэтому для первого поколения интересующихся Хайдеггером русских философов необходимо изучить язык, на котором написаны его работы. Лишь в будущем, после появления адекватных комментированных переводов, можно будет говорить о следующих шагах.

Первая попытка работы с Хайдеггером в 70-е годы XX века в СССР была провалена. Винить советских философов-энтузиастов за это не стоит: в той интеллектуальной атмосфере вообще ничего понять в философии было невозможно, не то что разобраться в сложнейшем Хайдеггере. С середины 1960-х годов и по настоящее время в России длится «пустое», с философской точки зрения, время. В нем много чего случается, но ничего не происходит.

Вопреки всему надо готовить новый виток русской философии, и начинать в этом вопросе следует с корректного понимания западной мысли. А западная мысль в своем высшем воплощении — это философия Мартина Хайдеггера.



# Глава 2. Dasein и история философии (от первого Начала к концу философии)

## Dasein как озарение и как вывод из историко-философского анализа

Экзистенциальная аналитика Dasein, по Хайдеггеру, формулируется следующим образом: «Wie ist Dasein?», «как есть Dasein?». Важно не «*что* есть Dasein», а «*как*»?

Поэтому и мы должны скорее описывать Dasein, нежели определять его, скорее приглашать к мысли о нем, нежели однозначно постулировать его значение.

Выражение «Dasein» является фундаментальнейшим для всей истории философии. Формально оно означает «бытие», «существование», «наличие в мире». До Хайдеггера понятие «Dasein» не было философским, не было осмыслено как нечто особое и центральное. Конечно, говоря о мировом бытии, о пространстве, понятие «Dasein» прикладывали к объекту, а говоря о наличии вещей — к субъекту. Однако ключевым и фундаментальным термином это понятие до Хайдеггера не являлось.

Едва ли Dasein можно вывести из философского или культурологического контекста. Видимо, Хайдеггер пережил озарение Dasein'ом. Dasein открылся ему как языковая, мыслительная и эмпирическая реальность.

Истоком появления мысли о Dasein'е следует признать некий фундаментальный интеллектуальный взрыв, а точнее, имплозию — взрыв, обращенный внутрь. Поэтому мы говорим именно об «*опыте Dasein*».

Dasein — это не категория (далее мы рассмотрим, чем отличается категория от экзистенциала). Dasein — это своего рода фундаментальное начало, а в каком-то смысле, может быть, даже и конец всей философии. Вопросу о том, что такое Dasein, посвящена главная книга Хайдеггера «*Sein und Zeit*».

Если мы приблизимся к опыту Dasein, — хотя бы и отдаленно, — если нам удастся осуществить встречу с Dasein, если нам выпадет доля пережить Dasein, тогда изменится абсолютно все. Dasein — это то, что переворачивает все. Опыт Dasein делает наше бытие в мире до этого опыта подобным человеку с серьезным дефектом зрения — он видит все расплывчато и смутно, не различает, но угадывает предметы. Лишь Dasein возвращает все в фокус, и мы впервые начинаем ясно различать и то, что вокруг нас, и то, каковы мы сами, и то, за что мы принимали те или иные пятна ранее, до этого опыта. Однако сравнение со зрением ограничено только одним органом чувств. Чтобы представить себе, что такое Dasein, надо спроецировать ту же ситуацию на слух, тактильные ощущения, вкус и т. д. Более

того, аналогичные изменения происходят с сознанием и психикой. Встречаясь с Dasein, мы выходим из ментальной комы, из психического помутнения чувств. Мы *просыпаемся*.

Сам Хайдеггер как таковой может открыться нам лишь в опыте нашего озарения Dasein'ом. Этот опыт, это слово снизошли на него, как нисходит благодать или наитие. Хайдеггеру Dasein *явился*. Конечно, можно сказать, что этому предшествовал огромный философский труд, этимологические штудии, изучение культуры и истории, но все это свойственно и многим другим европейским интеллектуалам. Хайдеггер не был бы Хайдеггером, если бы не нашупал самый нерв Dasein. Поэтому и мы попытаемся понять и *пережить* (что гораздо важнее) Dasein. Если нам это удастся, мы попадем *внутрь* философии. Если нет, мы будем обречены слоняться по ее периферии.

### Концептуальные предпосылки возникновения Dasein

Если подходить к Dasein с внешней стороны, дедуктивно и описательно, можно сказать, что оно представляет собой то, что осталось *безусловным* после колоссальной критической работы западноевропейской философской мысли в ходе всей ее истории. Это последний *остаток* и одновременно *резюме* того, что осталось в ходе развертывания западноевропейской философии, осмысленной как систематизированное разрушение собственных *онтологических* оснований. Сам Хайдеггер описывал этот процесс как *дезонтологизацию* или *забвение вопроса о бытии*. Все, что осталось от колоссального *ничтожения*, названного у Ницше «европейским нигилизмом», от тотальной редукции к *ничто*, от сомнения, постановки под вопрос, а потом и очищения от остаточных онтологических элементов — это Dasein.

Если подходить к Dasein с внутренней стороны, это — озарение, потрясение, прямое столкновение с *наличием* еще до того, как становится ясно, *что* это за «наличие», *кто* с ним сталкивается и *где* это происходит.

Оба подхода должны быть применены одновременно. С одной стороны, осознание фундаментального процесса западноевропейской философии как абсолютизации нигилизма («пустыня растет, горе тому, кто несет в себе пустыню» — Ф. Ницше) приводит нас к столкновению с *ничто* (так мы очерчиваем внешние границы Dasein как явления). С другой стороны, отряхиваясь от банальных клише, мыслей и чувств, мы прорываемся к чистому опыту, предшествующему любым интерпретациям (этот опыт открывается нам, например, при сильном чувстве — дикой любви, смертной тоски, темного ужаса и пр.), и попадаем *внутрь* Dasein. Философия дает нам возможность *думать* о Dasein, опыт ужаса — *пребывать* в Dasein.

Хайдеггер утверждает, что мы не можем понять Dasein через что-то еще, что Dasein надо понимать именно через Dasein. В своей книге «Sein und Zeit» он показывает, *как* это происходит.

### Историко-философские пролегомены к философии Хайдеггера. Досократики

Для того чтобы проследить, каким образом складываются концепция и феноменология Dasein, надо сделать краткий экскурс в историю философии. Как уже

отмечалось, истоки онтологического нигилизма западноевропейской философии Нового времени Хайдеггер видит в истоках этой философии, в «первом Начале» (die erste Anfang): именно там заложена та бесконечно малая на первых порах онтологическая *погрешность*, которая позднее разрастется до гигантских пропорций и станет основным содержанием философии.

Эта погрешность состоит:

- в понимании окружающего мира как «природы» (φύσις), т. е., этимологически, «всходов» (das Aufgehen);
- дальнейшем осмыслении ее как «сущего» (ὄν, das Seiende);
- формировании представления о бытии (εἶναι) как об обобщающем свойстве всего сущего (das Seindheit des Seienden) — такое «бытие» Хайдеггер пишет через i (Sein) в отличие от фундаменталь-онтологического бытия (Seyn).

Так как бытие мыслится как *обобщение сущего* и обосновывается применительно к φύσις, постепенно складывается парменидовская дуальность: «бытие есть, небытия нет». В этой формуле все предельно корректно, но что-то тем не менее упущено. Фундаменталь-онтологическое бытие шире, чем обобщающее свойство сущего (т. е. Sein als Seindheit des Seienden), и требует взгляда, направленного несколько иначе, чем прямо и непосредственно на φύσις.

Конечно, бытие есть то общее, что присуще всему сущему. Но *не только*. Забыв об этом «не только», вначале мы остаемся в полноте корректного философского процесса. Но со временем это забвение даст о себе знать. Погрешность в самом настрое досократической философии еще минимальна, но она уже несет в себе нечто фатальное.

### Платон

В полной мере это проявляется в Платоне<sup>1</sup>. Здесь онтология, построенная ранее на φύσις и понимании бытия как общего для всего сущего, достигает своей кристаллизации в учении об идеях. Идея — это такое сущее, которое мыслится как образец для всего остального сущего. По Хайдеггеру, это «конец первого Начала». Сущее в виде идеи как высшего сущего окончательно затмило собой бытие. То, что было на ранних порах небольшим упущением («не только»), в платонизме выносится за скобки. Онтологическая проблематика закрепляется в исследованиях иерархий *сущего* (от вещи до идеи), и места *бытию* в чистом виде не остается.

Сущее подменяет собой бытие (Seyn), и упущенное из виду «не только» (изначальный крохотный зазор между «*бытием*» и «*общим свойством сущего*»), коль скоро оно оказывается вне внимания онтологии, начинает давать о себе знать, конституируясь в ничто, в движущую силу отрицания бытия сущего.

### Схоластика

Хайдеггер вслед за Ницше считает, что с философской точки зрения «христианство — это платонизм для масс». Это значит, что структура христианской

<sup>1</sup> Heidegger M. Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet. 1931. Gesamtausgabe. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1988. Bd. 34.

(католической) теологии полностью воспроизводит платоновскую онтологию, где мерой бытия является соответствие вещи ее архетипу, идее как высшему существу. При этом данная онтологическая позиция еще больше закрепляется богословской концепцией творения. Статус вещи как *ens creatum* определяется ее местом в иерархии тварей. Идея Платона как *высшее сущее* заменяется здесь Богом.

По Хайдеггеру, схоластика не привносит в философию ничего нового, она лишь анализирует платонизм, переводя иерархию идей в иерархию сотворенных вещей<sup>1</sup>.

Схоластика формулирует онтологический треугольник, который достается в наследство философии Нового времени.

### Онтологический треугольник

Представим, что перед нами лежит треугольник, вершиной которого является Бог или трансцендентность.

Согласно Августину и схоластам, бытие Бога является абсолютным бытием. Иначе говоря, в верхней точке треугольника вопрос о бытии решается так: Бог есть абсолютное Бытие.

В основании треугольника есть две вершины: на одной из них находится субъект, на другой — объект. Оба онтологически осмысляются в христианской схолистике как *созданные сущие*, *ens creatum*. Соответственно, абсолютное бытие создает *неабсолютное бытие*.

Неабсолютное бытие создано, сотворено, и в этом проявляется его бытие. Оно содержит в себе человеческую душу, являющуюся субстанциально сущей (это очень важный момент), и вещи внешнего мира, также являющиеся субстанциально сущими. Разница состоит лишь в том, что первая является сущим как субъект (наше «я», человеческая душа), а вторые — как объект. Но все они черпают свое бытие из абсолютного бытия Бога.



*Онтологический треугольник теизма*

Есть Бог, и Он есть абсолютно; есть субъект, и он есть неабсолютно; есть объект, и он тоже есть неабсолютно.

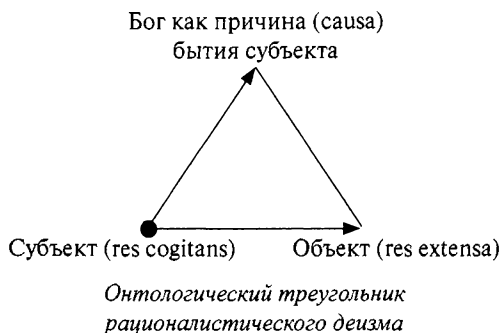
<sup>1</sup> *Heidegger M. Geschichte der Philosophie von Thomas v. Aquin bis Kant. 1926. Gesamtausgabe. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1993. Bd. 22.*

В этой схеме достаточно заменить «Бога» на «идею», и мы получаем онтологическую модель философии Платона. Именно это позволило платонизму войти в христианское богословие (в первую очередь у восточных отцов церкви).

### Онтологические трансформации в философии Нового времени. Рациональная онтология субъекта у Декарта

Новое время в философии деизма (Декарт, Ньютон) существенно реорганизует онтологические пропорции в этом треугольнике. Для схоластики (теизм) бытие Бога не требует доказательств («верю, ибо абсурдно» Тертуллиана) и основывается на вере. После такого онтологического утверждения легко перейти к бытию двух полюсов творения — субъекту и объекту. Их бытие будет в таком случае обосновано бытием Бога, который приводит тварь к бытию.

Но именно по вере наносит удар рационализм философии Нового времени, призывая вместе с Декартом «сомневаться во всем». Единственное, что представляется Декарту не подлежащим сомнению, это *cogito*, из которого он выводит бытие субъекта. Субъект, в свою очередь, на основании умозаключений о перцепциях фиксирует бытие объекта (*res extensa*), а на основании умозаключений о причине собственного бытия приходит к доказательству бытия Бога.



Бытие Бога становится производным от бытия субъекта, которое обосновывается эмпирическим фактом мышления. Таким образом, вся картина онтологического треугольника меняется. Диспозитив бытия обнаруживается в мыслящем человеческом субъекте, который — как две вторичные операции — обосновывает с помощью рациональных операций бытие двух других вершин треугольника — Бога и объекта.

Эта онтология деизма, в которой бытие трех вершин доказывается на основании *cogito*, ложится в основание философии Нового времени.

По Хайдеггеру, это важнейший пункт в истории философии. От трансцендентной платоновской идеи и от схоластической теологии с Богом во главе онтологической триады мы переходим к дуальной картине «субъект—объект», где бытие начинает выступать как результат рациональной деятельности субъекта. Тем самым *das Seiende*, *сущее* сводится к упрощенной паре «субъект—объект» и онтология приобретает характер сугубо рациональной конвенции.

### Эмпирическая онтология

В XVII веке в английской школе у Ньютона и Фрэнсиса Бэкона складывается другая гносеологическая модель. Если у Декарта онтологическим аргументом было мышление и главным элементом онтологии становится субъект, то в английской ветви современной философии, следующей тем же самым путем постановки под вопрос средневековой онтологической картины, таким аргументом является внешний мир, *объект*. Это классическая эмпирическая школа, основанная на индукции, эксперименте, опыте.

Бог-часовщик, причина (causa) объекта



*Онтологический треугольник эмпирического деизма*

Безусловным бытием признается то, что фиксируется органами чувств. Объект *есть*, и это главное эмпирическое утверждение, без которого нельзя строить никакой науки и философии. Но у объекта (мира) должна быть причина. И этой причиной, видимо, является Бог. В эмпирических версиях деизма Бог тоже постулируется как необходимая причина наличествующего бытия, но на сей раз не со стороны субъекта, а со стороны объекта.

Когда мы произносим слова «реально», «реальность», мы имеем в виду «вещно», «вещность». «Res» по-латински «вещь». В эмпирической философии вещь — это объект, и вещь есть как объект. Отсюда «объективность» как синоним реальности. «Реальность» изначально была предикатом эмпирической версии деизма и в его контексте имела значение онтологического аргумента.

### Монада Лейбница

На заре Нового времени оригинальную трактовку онтологической проблематики предлагает Лейбниц. Его задача — обосновать теодицею, осуществить доказательство бытия Божьего в радикально новых постсредневековых условиях. Он это делает на основании разума так же, как и другие философы Нового времени, но его онтология строится по иной схеме.

Лейбниц представляет мир как иерархию монад, которые иерархически распределяют бытие по различным соподчиненным группам. В монаде субъект совпадает с объектом.

Феномены пространства и материи, по Лейбницу, появляются из-за оптических иллюзий, свойственных низшим монадам, которые, являясь смутными и туманными, порождают видимость пространственного различия и временной последовательности. Разделение на субъект и объект происходит также в силу иллюзии. Бытием обладает не субъект и не объект, но только монада, причем ка-

чество этого бытия возрастает по мере движения к первомонаде и падает по мере спуска вниз.



*Схема монад по Лейбницу*

Можно считать эту конструкцию Лейбница своеобразной попыткой вернуться к платонической и неоплатонической картинам мира после долгих веков креационистской схоластики в условиях выработки новой онтологической парадигмы философии Нового времени.

Критика учения Лейбница о монадах составляет важнейший пункт философии Хайдеггера<sup>1</sup>. Описывая аспекты Dasein, Хайдеггер предупреждает, что любые параллели с монадологией Лейбница ошибочны, т. к. в его философии бытие помещается в Первомонаде, т. е. в высшем из существ, но все же сущем.

### **Онтологическое сомнение Канта**

Широкий онтологический разброс философских школ Нового времени показывает нарастающую неуверенность относительно того, что же выбрать за безусловную точку бытия? Неудовлетворительность схоластических креационистских рецептов теизма заставляет философов предлагать новые версии онтологий — субъектные (картезианство), объектные (эмпиризм), монадические. Множественность онтологических гипотез приводит к обобщению накопившихся сложностей в онтологической проблематике через философию Канта<sup>2</sup>. Это важнейший пункт в развитии западноевропейской философии.

Кант находится под влиянием идей Декарта, Лейбница, Ньютона, но сосредоточивает свое внимание на разработке теории познания — «Критике чистого разума». В этом совершенно революционном в онтологическом смысле произведении Кант убедительно показывает, что все предлагаемые версии онтологии (субъекта, объекта или Бога, включая монаду) не могут быть строго доказаны с опорой на чистый разум. Так появляется идея ноумена, некоей инстанции, бытие

<sup>1</sup> Heidegger M. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. 1928. Gesamtausgabe. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1978. Bd. 26.

<sup>2</sup> Heidegger M. *Kant und das Problem der Metaphysik*. 1929. Gesamtausgabe. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1991. Bd. 3; *Idem*. *Phänomenologie Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. Gesamtausgabe. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1990. Bd. 25.

которой разум не способен ни доказать, ни опровергнуть. Кант не отрицает бытия субъекта, объекта или Бога, он просто показывает, что это бытие относится к сфере ноумена, в которой разум не может делать никаких твердых заключений.

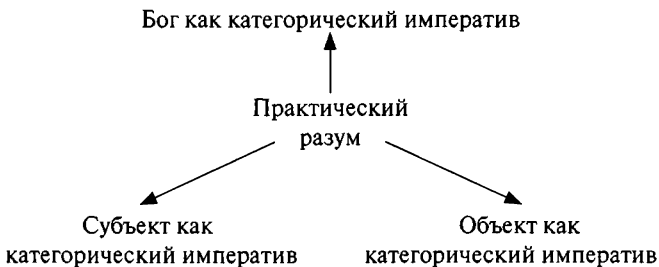
Онтологический треугольник в философии Канта приобретает следующий вид.



*Онтологический треугольник  
с позиции чистого разума у Канта*

У Канта есть онтология *сogito*, из которой, однако, не следует декартовского *ergo sum*. «Мыслю, следовательно, мыслю» — это заключить можно. Но из «мыслю» никак не следует «есть». Чистый разум имеет свою структуру, организует восприятие (апперцепцию) и упорядочивает мыслительные процессы, действует так, как если бы существовал субъект («я»), объект (внешний мир) и Бог. Но при этом онтологической аргументации, которая могла бы устранить это «как если бы» и перевести это в строгую уверенность, в самом чистом разуме нет.

Перед лицом такой, уже чисто нигилистической, картины Кант вынужден сделать шаг назад и попытаться обосновать-таки онтологию. Но это обоснование носит у него характер не фундаментальных заключений чистого разума, но моральных пожеланий разума практического, откуда появляется тема категорического императива. Чистый разум не способен доказать бытия ни субъекта, ни объекта, ни Бога. Но практический разум в моральном выборе утверждает, что они *должны* все же существовать, и было бы хорошо, чтобы они существовали. Онтология, с одной стороны, вроде бы возвращается, но на самом деле, онтологический нигилизм только прогрессирует. Теперь уже бытие доказывается не опытом, не разумом, не Откровением, а моральными соображениями: «хорошо бы было, чтобы бытие было».



*Онтологический треугольник с позиции  
практического разума у Канта*



Идея «Критики практического разума», однако, не залечивает травму, нанесенную философской онтологии «критикой чистого разума», но лишь усугубляет ее. Морально обоснованная онтология еще менее основательна, нежели онтология, обоснованная рационально или эмпирически.

Ничто растет.

### **Фихте и Гегель: преодоления кантианского пессимизма**

Конечно, последователи Канта попытались справиться с этим вызовом. Фихте, ученик Канта, в ответ на то, что Кант оставил мир без субъекта, решил, что субъект все-таки есть, и, развивая эту идею, добавил: субъект — это единственное, что есть<sup>1</sup>.

Гегель также почувствовал, что дела обстоят неладно. Он предпринял колоссальные усилия, чтобы показать, что бытие и мысль совпадают. Для этого ему пришлось выстроить новую логическую систему, существенно корректирующую традиционную логику Аристотеля, которой руководствовался в «Критике чистого разума» Кант. Так возникла «Большая Логика». В ней Гегель развивает философскую диалектику, где опровергается второй логический закон — закон исключенного третьего, на что Хайдеггер обращает пристальное внимание. Постановку проблемы ничто, отрицания, негатива у Гегеля Хайдеггер считает корректной, но вместе с тем он показывает, что Гегель остается в русле классической философии<sup>2</sup>, продолжает оперировать концептами и признавать референциальную теорию истины. Он пытается ответить на вызов дезонтологизации, вскрытый Кантом, и продвигается в этом направлении дальше других мыслителей. Но объективным пределом здесь является сам строй западноевропейской философии, где онтологическая проблема формулируется некорректно в самом ее основании, в первом Начале, а в метафизике Нового времени — и, в частности, у Канта — лишь обнаруживает свои последние следствия.

### **Ницше — конец философии**

Ницше для Хайдеггера является главным философом современности. Он оказал на Хайдеггера самое большое и решающее влияние. Хайдеггер посвятил Ницше множество текстов<sup>3</sup>, часть из них сгруппирована в двухтомник «Ницше».

Для подхода к теме Dasein у Ницше центральны следующие философские моменты:

- констатация западной философии Нового времени как нигилизма;
- утверждение искусственности культурных и метафизических установок как продуктов отчуждения от жизни;
- критика Платона и референциальной теории истины;
- обращение к досократикам в поисках истоков западноевропейского мышления в его чистом, еще не «искаженном» учениями об идеях виде;

<sup>1</sup> *Heidegger M. Der Deutsche Idealismus (Fichte, Hegel, Schelling) und die philosophische Problemlage der Gegenwart. 1929. Gesamtausgabe. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1997. Bd. 28.*

<sup>2</sup> *Heidegger M. Hegels Phänomenologie des Geistes. 1930. Gesamtausgabe. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1980. Bd. 32.*

<sup>3</sup> См. примеч. 4 на с. 164.

- выделение «воли к власти» как основного жизненного мотива;
- ниспровержение идолов и ценностей Запада;
- призыв к поиску радикально новых путей мышления.

Для Хайдеггера Ницше является фигурой, которая ставит последнюю точку в процессе становления западной философии. Если Платон был «концом в рамках первого Начала», то Ницше — это просто конец философии как таковой. Он — последний философ.

Ницше больше не верит ни в объект, ни в субъект. О «смерти Бога» он провозглашает открыто и максимально убедительно. Находясь в центре европейского нигилизма, Ницше обращается к стихии жизни. Эту стихию Хайдеггер трактует как бытие. А то, что в период максимального расцвета нигилизма сталкивается с этой стихией, и есть, приблизительно, то, что Хайдеггер называет *Dasein*’ом.

### Гуссерль

Сдругой стороны, параллельно Ницше, из последовательно и фундаментально осмысленного кантианства родилось такое явление, как феноменология Эдмунда Гуссерля. Гуссерль был настоящим последовательным кантианцем, и он сделал из кантианства те выводы, которые надо было сделать. Хотя Гуссерля и Канта разделяет больше ста лет, именно он подвел к логическому концу те темы, которые напрямую вытекали из «Критики чистого разума».

Феноменология Гуссерля основана на следующих операциях:

- вынесение за скобки существования объекта, субъекта и Бога (принцип феноменологической редукции);
- сосредоточение философского внимания на структуре человеческого сознания в той форме, в какой оно конституирует объекты своего функционирования (ноэмы) через интеллектуальные операции (ноэсис);
- введение понятия интенциональности как основной модели соотношения сознания с рассматриваемым объектом (что в определенной мере конституирует этот объект);
- исследование феноменологического потока сознания в ходе наблюдений за поведением человека в среде «жизненного мира» (*Lebenswelt*).

Феноменология Гуссерля имеет множество различных интерпретаций. Для Хайдеггера, бывшего учеником Гуссерля, важнее всего в феноменологии стремление к выявлению наиболее чистой инстанции, которая остается на месте мыслящего человека после последовательного осуществления операции «эпохе» применительно к основным философским концепциям («субъект», «объект», «я», «сущность», «время» и т. д.). По сути, Гуссерль идет путем нигилизма, описанного Ницше, и, находясь на этом пути, пытается обосновать и корректно описать ту инстанцию, которая остается после отслоения всех метафизических напластований, включая позитивизм, материализм и эмпиризм, которые, по мнению Хайдеггера, суть не что иное, как частные случаи все той же западной метафизики.

Феноменология, со своей стороны, исподволь подготовила для Хайдеггера подход к *Dasein*. В некотором смысле, Хайдеггера можно назвать «феноменологом», а сам *Dasein* — феноменологическим явлением.

В то же время для Хайдеггера понятие «феномен» имеет особое значение. Он сопрягает его со значением греческого корня φαίνεσθαι, что означает «являть себя», «проявлять себя», «обнаруживать», а также с другим важнейшим для Хайдеггера греческим термином «ἀλήθεια», истина. Он толкует «истину» — «алетейю» как «несокрытость» и сплошь и рядом передает этот греческий (досократический) термин немецким словом «die Unverborgenheit», дословно «несокрытость».

Истину как «несокрытость (бытия)» Хайдеггер противопоставляет истине как соответствию одного сущего другому сущему. Поэтому феноменология у Хайдеггера неразрывно объединена с онтологической проблематикой, тогда как Гуссерль, напротив, стремится изолировать феноменологию от какого бы то ни было сопряжения с онтологией, пытаясь обосновать новую создаваемую им философскую школу, используя новаторский концептуальный арсенал, полностью выстраиваемый ad hoc в максимальной близости с самими феноменами. Следуя по этому пути, Гуссерль приходит к таким моментам, как «трансцендентальность» или «ноэзис». Это означает, что Хайдеггер сопрягает феномен и сферу феноменального с бытием, а Гуссерль — с мышлением, что и предопределяет различие их философских установок.

Таким образом, Хайдеггер, формально повторяя ряд классических операций феноменологии, осуществляет вместе с тем нечто совершенно иное, т. к. его философия и его история философии прочно фиксированы на оси вопроса о бытии. Хайдеггер различает «ведущий вопрос философии» (Leitfrage) и «основной вопрос философии» (Grundfrage). Первый относится к сущему (Sein der Seiendheit), второй — к бытию (Seyn). Феноменология Хайдеггера с самого начала помещена в контекст решения «основного вопроса философии». Это феноменологическая онтология, тогда как у Гуссерля мысль в целом остается в рамках гносеологии и теории познания.

# Глава 3. Dasein и его ЭКЗИСТЕНЦИАЛЫ

## Введение Dasein

Если подходить к Dasein со стороны истории философии, то можно сказать, что это последняя точка, которая фиксируется в период завершения процесса дезонтологизации в полночи вселенского нигилизма. Досократики приравнивали *бытие* (Sein) к природе, *сущему*, всеобщему, и утратили какую-то малозаметную вначале, но существенную его сторону. Платон отождествил *бытие* с одним из *сущего* (идеей). Схоласты еще больше удалились от бытия, утвердив теологическую иерархию тварных вещей. Деисты усомнились в догмах веры и стали обосновывать бытие на основании своих искусственных концептов — будь-то рационализм Декарта, эмпиризм Локка и Юма или монадология Лейбница. Кант честно признал, что рационального обоснования у онтологического аргумента нет.

Попытки Фихте и Гегеля снять проблему отсылают нас лишь к частичному концептуальному исправлению ситуации, не затрагивающему сути нигилистической катастрофы. Ницше называет вещи своими именами и требует отныне мыслить трезво и жестко в терминах богооставленного мира. Гуссерль в условиях краха европейской метафизики вводит для мышления феноменологический метод. То, что осталось в такой ситуации от бытия, на каждом этапе все более и более удалявшегося от магистрального процесса философствования, стянулось к Dasein.

Dasein — это последний факт бытия, предшествующий каким-либо обоснованиям, не имеющий никакой адекватной интерпретации, помещенный в нигилистическую пустыню.

Dasein вместе с тем есть, безусловно, феноменологическое наличие. То есть это *феноменологическая точка бытия*, сопряжение историко-философской оптики дезонтологизации, сконцентрированной на «основном вопросе философии», с прямой феноменологией наличия. Эта феноменология наличия имеет свои свойства. Выяснению этих свойств, т. е. аналитическому описанию Dasein, и посвящена в основном книга «Sein und Zeit».

## Da и Sein

«Dasein» иногда переводят на русский язык как «здесь-бытие». Действительно, немецкое слово «Dasein» складывается из двух частей. «Da» — это «здесь», а «Sein» — «бытие».

То *бытие*, которое упоминается в Dasein, это *безусловное наличие, явленное наличие*, т. е. некий безусловный феноменологический факт. Хайдеггер отнюдь не настаивает на введении метафизических соответствий между Dasein и Sein (и тем более Sein). Это соответствие должно венчать собой весь корпус хайдеггеровской философии, это конец пути. Тем не менее с самого начала чрезвычайно важно, что в Dasein мы имеем дело с «бытием», пусть и не обоснованным пока метафизически.

Хайдеггер применяет к этому термин «онтический», от греческого «ὄν», «сущее». Dasein относится к сущему: оно есть сущее, но вместе с тем оно есть *не просто сущее*, как все остальное сущее, но какое-то *особое сущее*. Феноменология Dasein на первом этапе философии Хайдеггера может быть взята как онтическая (но пока не онтологическая, т. к. о логосе в такой констатации пока речи не идет).

Второй корень в слове «Dasein» — это «da», «здесь». Это «da» указывает, что бытие находится «здесь» (а не где-то еще), что речь идет о чем-то фактическом и наличествующем, о присутствующем конкретно и ошутимо. Поэтому Dasein можно воспринять как конкретный сгусток бытия, бытия в онтическом, почти эмпирическом смысле. Dasein можно пережить, если вжиться в фактичность бытия того, что находится «здесь» — в максимально возможном отрыве от того, *что здесь, кто здесь, где здесь, почему здесь* и т. д.

Вместе с тем перевод немецкого «da» русским «здесь» довольно некорректен. Сам Хайдеггер упоминает в одном месте в «*Sein und Zeit*» гипотезу Вильгельма фон Гумбольдта<sup>1</sup> относительно происхождения личных местоимений из наречий места. Гумбольдт предлагает следующую версию: от «*hier*» («здесь») происходит «*ich*» («я»), от «*dort*» («там») происходит «*er*» («он»), а от «*da*» («тут», «где-то здесь», «недалеко», между «здесь» и «там») происходит «*du*». В немецком языке система наречий места имеет тройную структуру, а не двойную, как в современном русском языке. «*Hier*» — это конкретно «здесь», «*dort*» — это конкретно «там», «*da*» — это где-то между ними.

### Вот-бытие

Можно привлечь русское указательное местоимение «вот». «Вот» означает не «здесь» и не «там», но где-то конкретно, недалеко, куда можно указать. «Да» можно перевести как «здесь», но можно и как «вот». Для пояснения значения этого фундаментального термина представляется более точным использовать «вот-бытие». Гумбольдтовское соответствие важно: «бытие», которое находится «вот», это человек, который находится близко (а не далеко, не «там»), но вместе с тем это не «я», но и не «не-я». В каком-то смысле это «ты», поскольку в опыте Dasein происходит разотождествление с «я». В Dasein «я» схватывается как «ты», но такое «ты», в котором нет субъектности, но есть простое наличие.

«Здесь» и «там» — это четкое разделение дистанции, а в «вот» еще нет дистанции, «вот» дистанции предшествует. «Вот» — это то, на что мы указали, что мы зафиксировали своим вниманием. «Здесь» и «там» появляются только после того, как было отмечено «вот».

### La réalité humaine

Анри Корбен<sup>2</sup> переводит на французский язык «Dasein» словосочетанием «человеческая реальность» («*réalité humaine*»). Оба термина, строго говоря, нику-

<sup>1</sup> Heidegger M. *Sein und Zeit*. S. 119.

<sup>2</sup> Анри Корбен (Henri Corbin) — крупнейший французский философ, историк религии, специалист в иранской и исламской философии, мистике, поэзии. См.: Corbin H. *Le paradoxe du monothéisme*. P.: l'Herne, 1981; *Idem*. *Temps cyclique et gnose ismaélienne*. P., 1982; *Idem*. *Face de Dieu, face de l'homme*. P.: Flammarion, 1983; *Idem*. *Philosophie iranienne et*

да не годятся. Хайдеггер, между прочим, на протяжении всей своей книги говорит, что речь идет не о «человеческом» и не о «реальном», не о «субъекте» и не об «объекте», и уж тем более не о «Бог». «Не субъект, не объект, не человеческое, не реальность и не божественное» было бы гораздо более точным дескриптором понятия *Dasein*, чем корбеновское «*réalité humaine*».

Однако такой перевод все-таки проливает свет на смысл *Dasein*. В какой-то особой оптике (а Анри Корбен — крупнейший знаток исламского эзотеризма, сакральной антропологии и мистической философии) *Dasein* можно понять как «человеческую реальность» в ее чистом виде — до человека и до реальности — как структурированную качественную инстанцию, развертывающую свои автономные свойства, в ходе чего возникают и «человек» (субъект), и «реальность» (объект, мир). В этом смысле следует учесть теории самого Корбена о «*mundus imaginalis*», о «световом человеке» и о «пурпурном архангеле» (Сохраварди)<sup>1</sup>, а также теорию *imaginaire* и антропологического траекта Жильбера Дюрана<sup>2</sup>. Но это мы оставим как замечание на полях.

### Опыт *Dasein* как явление языка и как взрыв

Вводя «*Dasein*», Хайдеггер следует не столько за логикой философского дискурса (где онтология требует логических обоснований, которых представить не может, что порождает порочный круг и бесконечность нигилизма), сколько за языком, который — вопреки всем аккордам дезонтологизации — как ни в чем не бывало оперирует с таким понятием, как «*Dasein*», «Вот-бытие». «Вот бытие». «Бытие — вот». Фиксация внимания на значении этих слов не вводит нас в философию, но вводит нас в язык. Слова «вот» и «бытие» что-то сияют выразить — что-то чрезвычайно важное, но вместе с тем ускользающее, неточное, невнятное. Тут Хайдеггер и предлагает осуществить прыжок, довериться словам, а не концепциям, звукам и угадываемым смыслам, а не жесткому философскому дискурсу. Философские знания и навязчивый интерес к онтологической проблематике, естественно, сказываются в выборе словесного объекта для осмысления, но само осмысление на стартовом этапе отсутствует. *Dasein* является сразу и мгновенно, со всеми заключенными в нем содержаниями. *Dasein* — осевой феномен, явление по преимуществу; *Dasein* — это то, что являет, и то, что является. Но вместе с тем это зов самого языка.

Опыт *Dasein* принадлежит к предфилософии, он предельно наивен, он связан с языком напрямую и непосредственно, ненаучно. (Возможно, в этом сказались уроки Ницше с его «Мы, филологи»<sup>3</sup> и Гуссерля с его «жизненным миром».) По сути, Хайдеггер строит философию заново. И первым звуком, первым шагом,

philosophie comparée. P.: Buchet/Chastel, 1979; *Idem*. Corps spirituel et Terre céleste: de L'Iran mazdéen à l'Iran sh'ite. P.: Buchet/Chastel, 1979; *Idem*. Histoire de la philosophie islamique. P.: Gallimard, 1964; *Idem*. L'homme de lumière dans le soufisme iranien. P.: Éditions «Présence», 1971.

<sup>1</sup> Corbin H. L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn'Arabi. 2-e éd. P.: Flammarion, 1977.

<sup>2</sup> Durand G. Les Structures anthropologiques de l'imaginaire. P., 1960.

<sup>3</sup> Ницше Ф. Мы, филологи // Философия в трагическую эпоху. М.: REFL-book, 1994.

первым утверждением этой философии (позже он сам осмыслит это как «новое Начало» — «die neue Anfang») является Dasein.

Предельно критичный и сверхвнимательный к терминам, концептам, значениям слов, постоянно помещающий их в изначальный контекст и старающийся точно установить корректное историко-философское содержание (включая нюансы переводов и этимологии), Хайдеггер предлагает сделать одно-единственное исключение и «поверить» значению слова Dasein: оно фиксирует именно «бытие», и не «где-то», а «вот», «вот здесь».

«Dasein» — это первая, главная и, по сути, единственная аксиома хайдеггеровской философии. Поняв ее, мы поймем все остальное. Но в том-то и трудность, что ее корректное понимание невозможно без фундаментальной онтологической компетенции и вместе с тем без прямого опыта столкновения с бытием в фактической конкретике «вот».

Dasein — это внезапное и взрывное обнаружение бытия *вот*. И этим взрывом конституируется само «*вот*», а также то, что обнаруживает себя. При этом чистота опыта обеспечивается только тем, что он проходит в условиях тотального нигилизма как закономерного и логического завершения становления всего процесса западноевропейской философии. Во всех других ситуациях и контекстах это явление было бы невозможным и подлежало бы совершенно иной, скорее всего, довольно банальной интерпретации.

Чтобы *бытие* смогло обнаружить себя взрывным и непосредственным образом *вот*, его предварительно необходимо было полностью и окончательно *забыть*. Иначе не было бы ни взрыва, ни единичности, ни со-бытийности такого обнаружения. Поэтому условием появления Dasein и философии, основанной на Dasein как своим центре, является прохождение философией всех ее стадий — от досократиков до Ницше. Чтобы появилось Dasein, философия должна была начаться, расцвести, достичь апогея, пойти на спад и трагически завершиться. Только после этого — и в значительной степени вследствие этого — может открыться *вот-бытие* так, как оно открылось Хайдеггеру.

### От эссенции к экзистенции

Сам Хайдеггер подчеркивает, что корректный подход к Dasein и его обнаружению возможен отнюдь не путем возврата к тому онтологическому треугольнику, который мы безвозвратно утратили (и в такой утрате был фундаментальный смысл, считает Хайдеггер), но путем мужественной фиксации стихии победившего нигилизма. Dasein — это то, что фиксирует нигилизм, не совпадает с ним (потому и фиксирует), но не снимает с себя ответственности за его появление; более того, хочет пройти путь этой ответственности до конца.

Отталкиваясь от Dasein, Хайдеггер предлагает фундаментально изменить философский настрой. На протяжении всей своей истории западная философская мысль исходила из определяющей мысли об *эссенции*, сущности, οὐσία. Эссенция понималась либо как Бог, либо как идея, либо как субъект, либо как объект, либо как монада и т. д.

Хайдеггер считает, что эссенциальный подход выражает ту самую погрешность, которая и привела весь философский процесс от «первого Начала» (досократики)

к концу философии (Ницше). Начиная с эссенции как с «общего» (κοινόν), присущего Seiende (ens) как Seiendheit (essentia), философия была обречена на вечное повторение одного и того же метафизического маршрута, рано или поздно приводящего мысль к отчуждению, прагматизму, позитивизму, а значит, к нигилизму. Попытка выстроить онтологию на базе эссенции ведет к дезонтологизации.

Вместо этого предлагается начать философствовать от Dasein, воспринятого как экзистенция, а не эссенция, как нечто безусловно наличествующее, но в онтическом, а не в онтологическом смысле.

«Сущность (Wesen) Dasein, — повторяет Хайдеггер в „Sein und Zeit“, — в экзистенции». Здесь может возникнуть недоумение: призывая мыслить от экзистенции, а не от эссенции (сущности), Хайдеггер сам определяет Dasein (экзистенцию) через сущность (Wesen). Но здесь следует учитывать немецкий контекст оригинала. «Das Wesen» для Хайдеггера не есть перевод греческого «οὐσία» или латинского «existentia». Двигаясь по линии языка, а не по линии философской терминологии, Хайдеггер придает самому слову «Wesen» (страдательное причастие от глагола sein) фундаменталь-онтологическое значение. Wesen — это сопричастность к Sein как к бытию, которое только следует осознать в должном качестве, отталкиваясь при этом от осмысления всего философского процесса от первого Начала до Конца как неверного онтологического курса. Отсюда такие новообразования хайдеггеровского языка, как использование отглагольного существительного Wesen как глагола — ich wese, du wesest, er (sie, es) west, wir wesen, ihr weset, sie wesen. Таких форм в немецком языке нет, это другой язык — хайдеггеровский метаязык фундаменталь-онтологии.

Поэтому фразу «сущность Dasein в экзистенции» следует передавать по-русски на корректном метаязыке: «Wesen Dasein'a в экзистенции». Это значит: Dasein *есть* не по соответствию сущности как чему-то внешнему или иному, нежели оно само, а само по себе. Поэтому Wesen есть не эссенция (οὐσία, сущность), а выражение (открытие, выведение из несокрытости) самобытия Dasein'a. Слово «existentia» и его производные («existential», «existentielle») Хайдеггер не переводит на немецкий язык (хотя он старается перевести на немецкий все — даже субъект превращается у него в немецкое «Geworffnenheit», «заброшенность», что соответствует латинской этимологии: «sub» («под», «вниз») и «jacere» («бросать»). Тем менее пригодно русское слово «существование» при переводе «экзистенции», т. к. оно гораздо точнее соответствует немецкому Wesen, а глагол «существовать» и передает то, что Хайдеггер хочет сказать, изобретая несуществующую в немецком форму «wesen» как глагол. Впрочем, и в греческом языке прямого аналога латинскому «existentia» не находится, и Хайдеггер в редких случаях пользуется словом οὐτος («тот», «это»), пытаясь найти аналог экзистенции, скорее, опираясь на этимологию немецкого «Dasein».

Поэтому аксиоматическая для хайдеггеровской философии фраза «Wesen Dasein'a в экзистенции» является, в определенном смысле, тройным плеоназмом, а ее германско-латинская этимология призвана перевернуть фундаментальные аксиомы всей философии, где все рассматривалось не из себя, а из другого (φύσις, ἰδέα, οὐσία, θεός, εὐώ, κοινόν, essentia, objectum, subjectum, res, realitas и т. д.). Хайдеггер своей плеоназмической формулой закладывает основу нового Начала фило-



софии, где отныне предлагается все рассматривать из Dasein как из фактической и онтической инстанции, которой ничего ни логически, ни хронологически, ни онтологически не предшествует.

Поэтому значительная часть «Sein und Zeit» посвящена апофатическим определениям Dasein.

Dasein не есть ни эссенция, ни субстанция, ни сущность, ни «я», ни субъект, ни объект, ни мир, ни психика, ни жизнь, ни бытие, ни ничто, ни небытие, ни высшее сущее, ни идея, ни Бог, ни человек, ни одно из сущих наряду с другими, ни сущее в целом, ни всеобщее, ни единое. Dasein сопряжен с Wesen и с экзистенцией, но это равнозначно тому, что Dasein — это Dasein, и форма его экзистирования есть возможность бытия. Хотя «экс» (ex) в «экзистенции» (в латинском «existentia») уже содержится в «da» Dasein, а «Wesen» (существование) в «Sein» (бытии) Dasein'a.

Чтобы пояснить это, Хайдеггер повторяет рефреном: «Dasein экзистирует фактически», «Dasein existiert faktisch». «Фактически» означает «онтически», в прямом, безусловном, конкретном, тотально воспринимаемом наличии.

### Три онтологических среза

Введение Dasein и начало мышления по-хайдеггеровски подводит нас к новой формулировке онтологической проблематики. Так появляется три онтологических среза. Вопрос о бытии может ставиться:

- онтически;
- онтологически;
- фундаменталь-онтологически.

«Онтически» — это значит в прямом и эмпирическом соотношении с Dasein. В определенном смысле, можно уравнивать онтическое с феноменологическим, если только подходить к феноменологии не с позиции Гуссерля, а с позиции самого Хайдеггера, т. е. как к ἀλήθεια, несокрытости бытия в факте присутствия Dasein. В этом смысле можно сказать, что Dasein — феномен, что он дан и дан безусловно, прежде и до всяких обоснований кем, откуда, когда, за чем, что. Данность здесь исключает и дающего и принимающего, остается только акт дарения, давания, наличия, повисший над бездной ничто.

Онтическое — это безусловно наличествующее в безусловной данности Dasein'a. Онтическое предшествует какой бы то ни было работе сознания, представления, мышления, даже восприятия. В онтическом нет ни уверенности, ни истины (как соответствия), ни субъектности, ни объектности. Бытие в онтическом выступает в некоем почти «варварском» смысле, как факт упругой недифференцированной жизни, включающей в себя смерть и движение, покой и наличие, исчезновение и конечность.

Онтическое — это бытие *до того*, как о нем помыслили, как на нем сфокусировались, бытие *до природы*, *до φύσις*, *до идеи*, *до объекта* и субъекта, *до категорий* и концепции, *до философии*, *до человека*, *до «я»* и его предикатов.

«Онтологическое» — это значит осмысление бытия в философском контексте. Онтология включает в себя все оттенки философского осмысления бытия и как φύσις, и как идеи, и как реальности, и как всеобщего, и как субъекта, и как объекта,

и как предметного мира, и как материи, и как сознания, и как познания, и как разума, и как абсолюта, и как конечности, и как сингулярности, и как единства. Но здесь и находится главная проблема: для Хайдеггера вся онтология, все версии философского постижения, описания и определения бытия в западноевропейской философии от *первого Начала* до *Конца* проходят в заведомо ложном направлении. У досократиков онтология максимально приближена к онтике, но уже у них закрался нюанс погрешности. Далее эта погрешность растет, пока не достигнет гигантских объемов в философии прагматизма, позитивизма, в понимании бытия как морали, ценности, идеала, мировоззрения, наконец, товара. Учение об идеях Платона, логика и метафизика Аристотеля, креационистская теология, эссенциализм, идеализм, реализм и номинализм средневековых споров, концептуальное мышление, монадология, Абсолютная идея, «Наука Логики» Гегеля, ницшеанская воля к власти — все это разновидности неверного мышления той философии, которая была величественным, грандиозным памятником одной и той же ошибке. Эта ошибка заключалась в игнорировании Dasein как базовой инстанции философствования. Но вместе с тем вся эта работа *онтологии как заблуждения* готовила почву (Grund) для бездонной (Abgrund) догадки о Dasein.

«Онтологически», по Хайдеггеру, значит, «философски», «неверно», «нигилистически», «платонически», «отчужденно», отвлеченно от онтического, с утерей того пульса бытия, который составляет основу онтического.

Между *онтическим* и *онтологическим* в учении о Dasein выстраиваются такие пропорции. Онтическое дано до опыта мысли, непосредственно. Дано неизвестно кем и неизвестно кому. Ясно одно: оно дано («оно экзистирует фактически»). Dasein *онтичен*, он и есть *онтичность*.

Онтология надстроена над Dasein'ом, это онтичность, осмысленная философски. Эта онтология в оптике Dasein'a берется как нечто общее, но не как нечто общее для сущего (чем она хочет быть), а как нечто общее для ошибочного толкования сущего, чем она является с позиции перехода к новому Началу философии, первым шагом чего является Dasein. Онтология — это то, что проистекает из Dasein'a, преодолевает его, всячески превосходит его, возносится над ним, но при этом забывает его, игнорирует его, подменяет его абстрактной схемой. Онтология есть систематизированный нигилизм.

Истоки этого нигилизма состоят в отождествлении бытия и сущего и в приписывании какому-то одному сущему высшего нормативного статуса.

Теперь, что такое фундаменталь-онтология? Это переход к новому Началу. Это построение такой онтологии, которая, в отличие от просто онтологии, созидалась бы в постоянном и тесном контакте с Dasein, без отрыва от него, поверяя каждый следующий шаг стихией онтического, выражая онтическое, позволяя ему говорить о себе самом так, как более всего приличествует ему самому, без навязывания ему каких-либо отчужденных рамок, категорий и представлений. Для того чтобы подчеркнуть именно этот смысл фундаменталь-онтологического, Хайдеггер иногда использует выражение *онтико-онтологический*.

Фундаменталь-онтология отличается от онтического тем, что это процесс мышления, осмысления бытия, что оно восходит от непосредственности Dasein к его опосредованности. Но от онтологии фундаменталь-онтология отличается тем,

что восхождение от Dasein остается органически связанным с самим Dasein. Фундаменталь-онтология не делает ошибок всех философских онтологий и не выдвигает никаких дополнительных инстанций (идей, эссенций, креатора, субъекта, объекта и т. д.) *вне* Dasein, *над* ним, *вокруг* него, *под* ним или даже *в* нем. Фундаменталь-онтология — это мышление, пребывающее в *бытии Dasein'a*, в его среде, не порождая дуальностей и отношений, сингулярностей и соответствий — ничего из того, что можно было бы поставить напротив друг друга.

Фундаменталь-онтология — это еще не созданная философия «будущих» (die Künftige), которые проявятся (как проявляет бытие истина-«алетейя», как проступают сквозь бумагу водяные знаки).

Фундаменталь-онтология всегда помнит о различии бытия и сущего, а следовательно, воспринимает Dasein как сущее, с одной стороны, но одновременно, и как возможность бытия (Sein), что делает Dasein не только сущим, но и чем-то еще.

### **Dasein как бытие-между**

Чрезвычайно важно с самого начала подчеркнуть, что Dasein не является ни «внутренним», ни «внешним», т. к. эти философские и пространственные измерения возникают не до него, а вместе с ним, в нем и через него. Более того, их структуры зависят от того, в каком режиме пребывает Dasein, как он развертывает свое «da» и свое «Sein», на чем ставит акцент. Dasein сам по себе пространственен, и эта *пространственность* составляет одно из его свойств, что не позволяет расположить его в том, что является им же самим, одной из его сторон.

Dasein не является вместе с тем «ни предшествующим» (началом), ни «последующим» (результатом чего-то, что наличествовало бы до него). Dasein не есть функция от времени, время также не имеет автономного бытия, в котором Dasein располагался бы. Отношения Dasein со временем еще более сложны, нежели с пространством, чему посвящен второй раздел «Sein und Zeit».

Но экзистенциальный и фактический характер Dasein'a делает его вполне конкретным присутствием и наличием, и, следовательно, он должен обладать определенной локализацией. Этой эмпирической локализацией Dasein может служить понятие «между» (zwischen). Ранее мы говорили о возможной симметрии указательных местоимений в отношении личных, подчеркивая связь «da» с тем, что лежит *между* «я» и «он» (в частности, с «ты», «du»). Если искать Dasein в рамках привычных онтологических координат (что будет соответствовать на сей раз и онтическому, эмпирическому подходу), то надо помещать его *между* — между внутренним и внешним, между прошлым и настоящим. Таким образом, Dasein пространственно пограничен (он пребывает на границе *между*) и темпорально мгновенен (принадлежит мигу *между* прошлым и будущим). В этом «между» проявляется «da» Dasein'a. Поэтому под определенным углом зрения можно назвать Dasein «бытием между» (Inzwischen-Sein).

### **Экзистенциалы Dasein**

Осуществление перехода к новому Началу требует выработки нового мета-языка, на котором призвана говорить фундаменталь-онтология. Традиционные

философские термины в самой своей основе пронизаны интерпретациями, смыслами, значениями и контекстами, сопряженными со старой онтологией, и, следовательно, непригодны. Это привело Хайдеггера к постепенному пополнению фундаменталь-онтологического словаря, в котором все словарные позиции были либо новыми, либо старыми, но переосмысленными в фундаменталь-онтологическом ключе.

Так, вместо «категорий» Хайдеггер предлагает описывать Dasein с помощью его *предикатов*, разделяющих и уточняющих его. Эти предикаты Dasein'a Хайдеггер называет «экзистенциалами».

При этом в «*Sein und Zeit*» Хайдеггер проводит строгое разделение между прилагательными «*existential*» и «*existentiel*». Первое означает мышление Dasein'a в ходе развертывания фундаменталь-онтологии. Второе — описание онтической стороны Dasein в ее непосредственном выражении, без движения мысли в сторону нового Начала. Поэтому «экзистенциал» Dasein'a — это не просто дескрипция, но его философское фундаменталь-онтологическое утверждение. «Экзистенциаль» же (правда, этим словом сам Хайдеггер пользуется только как прилагательным) означает фактическое описание.

Хайдеггер дает краткий перечень экзистенциалов Dasein'a. Сам этот перечень есть процесс создания новой философии.

### **In-der-Welt-sein (бытие-в-мире)**

Один из важнейших экзистенциалов Dasein Хайдеггер называет «*in-der-Welt-Sein*»<sup>1</sup> («быть-в-мире», «бытие-в-мире»). Dasein есть «*In-der-Welt-sein*». «„Вот бытие“ есть „бытие-в-мире“», — утверждает Хайдеггер.

Здесь важно понять, почему это называется «экзистенциалом» и в чем состоит «экзистенциальность» такого предиката. Дело в том, что «бытие-в-мире», взятое как экзистенциал (т. е. в оптике фундаменталь-онтологии), не выносит никакого суждения ни о том, *что* находится в мире, ни то том, *что* такое мир, есть ли он и имеет ли какое бы то ни было самостоятельное бытие. «Бытие-в-мире» не отвечает на вопрос «где», оно предшествует возникновению такого вопроса, делает его «возможным». «Бытие-в-мире» не категория, а экзистенциал еще и потому, что «мир» конституируется здесь не через различие, не через пространство, не через место (топологию), но через бытие. «Бытие-в-мире» — это в первую очередь именно *бытие*, причем такое, которое несет в себе «в» и «мир», и даже не «в» и «мир», как две отдельные фигуры, но такое наклонение, где «в» неотделимо от «мира», а «мир» от «в», а оба они от бытия. «В» не мыслится в отрыве от «мира», как просто «в». Точно так же «мир» не мыслится как нечто отдельное. «Мир» из экзистенциала Dasein'a всегда «в-чем-бытие», а не эссенция.

Важность этого экзистенциала станет для нас понятной, если учесть то, что Хайдеггер говорит о роли понятия «*φύσις*» в становлении досократической философии. Его введение привело постепенно к референциальной теории истины. Следовательно, *новое Начало* философии должно изначально двигаться иным путем. «Бытие-в-мире» как экзистенциал фундаментально потому, что препятствует

<sup>1</sup> *Heidegger M. Sein und Zeit. S. 175.*

введению в философию «мира» как природы, объекта, реальности, как какого-то сущего, строго отдельного от Dasein. «Бытие-в-мире» — это прививка против появления «мира» как эссенции. Поэтому это лишь предикат (экзистенциал) Dasein'а и, следовательно, относится к бытию напрямую, без старофилософского разделения на того, *кто* находится в мире (ψυχή, субъект), и сам мир как нечто иное. Dasein всегда есть бытие-в-мире. Когда есть Dasein, есть бытие-в-мире. И обратно — бытие-в-мире вызывает присутствие Dasein, т. к. без Dasein'а как того, к чему прикладывается экзистенциал, он (фундаменталь-онтологически) немислим.

Это в чем-то весьма напоминает феноменологический метод, с той лишь фундаментальной разницей, что для Хайдеггера огромным и первичным значением наделен вопрос о бытии, прямая интуиция бытия и язык (бытие языка, язык бытия).

Для того чтобы яснее понять Dasein экзистенциально, мы должны последовательно отказаться от двух впитанных вместе с классической онтологией аксиом: от убежденности в существовании «я» и «мира». При этом в метафизике Нового времени эти аксиомы приобрели истерическое значение под угрозой погашения сознания. Так было не всегда, но стало нормой только после зафиксированной «смерти Бога». Для людей традиционного общества онтологический аргумент состоял в вере в Бога. «Я» и «мир» были онтологическими следствиями и в некоторых случаях могли быть признаны иллюзией (как майя в индуизме) перед лицом Абсолюта. Поэтому отказ от «я» и «мира» был вполне приемлемым культурным явлением и ничего не нарушал в привычном ходе вещей.

Но в Новое время онтология отбросила «гипотезу Бога», предоставив человеку обосновывать свое бытие либо через субъекта (cogito), либо через внешний мир (эмпиризм, материализм). Именно такому современному человеку и адресована вся острота хайдеггеровской философии. К нему он обращается. И именно для него Dasein и представление о «бытии-в-мире» как об экзистенциале несут в себе наиболее острое революционное послание. У человека Нового времени есть только «я» и «мир».

Хайдеггер начинает с того, что предлагает расстаться с этими бездоказательными иллюзиями, но не в пользу какой-то иной, трансцендентной реальности (Бога, Абсолюта и т. д.), а в пользу фактически экзистирующего, наличествующего именно здесь и сейчас Dasein'а. Хайдеггер не зовет нас назад в онтологию. Он полностью признает правомочность и закономерность нигилизма западноевропейской философии. Он зовет нас вперед, дальше, за последний предел ночи и ничто, где мы обнаружим не нечто новое как не бывшее, а как единственное, что есть, было и будет. Это Dasein и его экзистенциалы.

Dasein есть, и он есть в мире, но мир — это следствие Dasein. Dasein — это засасывающее и поражающее своим бытием наличие, которое отказывается называться «я», отказывается называться «миром» и отказывается совпадать с чем бы то ни было. Как бытие-в-мире Dasein — это пространственно шевелящееся бытие, которое организует себя и все вокруг себя. Вначале идет «in-der-Welt-Sein», «Dasein», а потом только мир, и то только в том случае, если у него будут шансы оправдать свою самостоятельность, что в условиях острой бдительности Хайдеггера к предотвращению повторения онтологических ошибок первого Начала

философии будет весьма не просто. Мир отныне становится экзистенциальной гипотезой. Мы знаем, что есть бытие-в-мире, но мы не знаем (можем только догадываться и строить предположения) о бытии мира.

### «Бытие-в» и «бытие-с»

Развивая этот важнейший экзистенциал, Хайдеггер также формулирует его несколько по-другому, вводя два других параллельных экзистенциала *In-sein*<sup>1</sup> и *Mit-sein*<sup>2</sup>.

«*In-sein*» означает «бытие-в». Мы уже говорили о том, что фундаменталь-онтология всячески стремится избежать эссенциализации мира. Экзистенциал «*In-sein*», «бытие-в» подчеркивает роль *Dasein*'а в развертывании мира как того, в чем пребывает *Dasein*. Еще до мира он пребывает в чем-то. И снова данное «в» (немецкое «*in*», «в», Хайдеггер этимологически возводит к готтскому «*innan*», «жить», откуда современное немецкое «*wohnen*») открывается только через бытие. Это бытие живет, оно проживает, оно обитает, «пребывает в».

Аналогично следует толковать «*Mit-sein*», «бытие-с». Этот экзистенциал ничего не говорит нам о том, *кто* пребывает и *с кем*. Но подчеркивает, что *Dasein* никогда не является одиноким, т. е. сингулярным, т. е. отделенным и основывающим свою идентичность на самотождестве. Формула Фихте «я» равно «я», на которой он основывает свою посткантианскую онтологию, здесь совершенно не пригодна. В *Dasein* еще нет того, кто мог или должен был бы снять свое одиночество, нет сингулярностей диалога, нет самого диалога. Здесь общность предшествует ее составляющим, общность — «с» («*mit*») — есть, а тех, из кого она состоит и между кем устанавливается, нет. В таком случае «с», «*mit*», превращается, как и в случае с «в», в производную от бытия. Бытие рассказывает нам, что оно бывает только «с», без «с» бытия нет. Когда бытие обнаруживает себя, оно делает это как «бытие-с», утверждая неодинокость как неотъемлемое свойство *Dasein*. *Dasein* не одинок.

### Забота (*die Sorge*)

Хайдеггер описывает и иные экзистенциалы *Dasein*. Важнейшим среди них является *die Sorge*, *забота*<sup>3</sup>. *Dasein* озабочено, и в этом проявляется бытие. Само бытие представляет собой *заботу*. Это чрезвычайно важное указание. *Dasein* не является чем-то отстраненным, холодным, погруженным только в себя, безразличным. *Dasein* есть озабоченность. В принципе этот экзистенциал вытекает из трех предшествующих — «бытия-в-мире», «бытия-в» и «бытия-с», но расшифровывает их. *Dasein* излучает *заботу* и сам есть *забота* — *забота* в чистом виде, без того, чтобы был тот, кто заботится и о ком заботятся. Экзистирование пристрастно, заинтересованно, включено в ход экзистирования.

Через заботу в направлении мира формируется его «подручность». Этот вектор «бытия-в-мире» конституирует нечто «наличное» «подручное» (*das Vorhandene*) как «поручное» (*das Zuhandene*). *Бытие-в-мире* становится *бытием-в-доме*, где наличие мыслится как окруженное заботой, конституируемое заботой.

<sup>1</sup> *Heidegger M. Sein und Zeit. S. 52, 130–134.*

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid. S. 117.*

*Забота* есть всегда, *забота* — сущность Dasein, но когда *забота* подталкивает Dasein перешагнуть невидимый барьер (учредив его тем самым), что-то пересмотреть, потрогать, съесть, забота как экзистенциал может превратить «подручность» в объективацию. Так этот экзистенциал Dasein'a показывает, каким образом в западноевропейской философии начиналось забвение бытия. Естественная для Dasein озабоченность в какой-то момент превращала мир, в котором проявлялось бытие (бытие-в-мире), в нечто *чрезмерно «подручное»*. Здесь можно усмотреть перводвижение к появлению φύσις. Мы начинаем понимать, что фундаментально-онтология не просто конституирует *новое Начало* в философии, но показывает также, по каким траекториям Dasein отчуждался от самого себя в *первом Начале*. Помещая в себя новую философию и объясняя досконально, как возникла старая метафизика, на каких погрешностях в отношении экзистенциалов Dasein'a она была основана и каким путем складывалась в самих своих основаниях, хайдеггеровская аналитика Dasein'a заявляет о своем тождестве с фундаментально-онтологией.

Несколько позже мы увидим, что сам Dasein может иметь два базовых модуля — аутентичный и неаутентичный. И каждый из экзистенциалов также может выступать как проявление либо аутентичного, либо неаутентичного Dasein. В случае экзистенциала *заботы* это видно наглядно, и мы уже можем представить себе, как экзистенциалы Dasein в неаутентичном режиме будут конституировать историко-философский процесс от первого Начала до Ницше.

В этом все значение Хайдеггера. Он не просто показывает, что кончилось то, что кончилось, но объясняет, *что* именно кончилось, когда *оно* началось и почему это произошло. Помимо этого, Хайдеггер строит мост к новому Началу.

### **Заброшенность (Geworfenheit)**

Еще один важнейший экзистенциал Dasein — это *зброшенность* (Geworfenheit). Dasein *зброшен*, в этом состоит его фундаментальное основание, точнее, отсутствие основания.

Dasein бросили. Он брошен кем-то, где-то, куда-то, откуда-то, но этих кого-то, где-то, куда-то, откуда-то *вне и до* самого Dasein'a нет. Он брошен во всех смыслах, в том числе и в психологическом. Dasein брошен, поскольку нет такой инстанции, к которой он мог бы обратиться с жалобой, просьбой, заветом или требованием. В этом состоит смысл перехода от мышления, отталкивающегося от эссенции, к мышлению, отталкивающемуся от экзистенции. Dasein брошен, потому что предоставлен самому себе в полном отсутствии какого бы то ни было наличия вне себя. Можно сказать, что он пребывает в *броске*, он летит, т. к. *зброшенность* не находит *дна* (Grund), но происходит в условиях *бездны* (Abgrund).

Хотя понятие Geworfenheit стало сегодня общепринятым и активно используется в философии и психологии, нетрудно распознать этимологические замыслы самого Хайдеггера. Как «Unverborgenheit» (дословно «несокрытость») для него имеет значение, эквивалентное «истине» (как дословная передача этимологии греческого слова ἀλήθεια), так и «Geworfenheit» есть не что иное, как немецкая калька с латинского «subjectum» — от «sub» («под») и «jacere» («бросать»). Subjectum, «субъект» — это и есть «зброшенный». В русском языке нечто подобное переда-

ется словом «подлежащее» (калька с другого латинского слова «substantivus» — дословно: «лежащее», точнее, «стоящее под»).

Субъект тоже *заброшен*, но это частный случай *заброшенности*. Зброшенность как экзистенциал *Geworfenheit*<sup>1</sup> является изначальным и фундаментальным понятием. Оно свойственно как старой философии (где получает наименование ψυχή, δαίμων, «субъект», «я» и т. д.), так и новой, где она выступает в чистом виде.

С заброшенностью *Dasein*'а связан и другой экзистенциал — «набросок» (*Entwurf*) (в русском языке в слове «набросок» так же, как и в немецком, присутствует корень «бросать»). Будучи *заброшенным* и пребывая в полете, *Dasein* сам совершает *бросок*. Этот бросок есть «бросок-на» как ответ на *заброшенность*. И здесь снова вполне можно провести параллели с латинским философским термином «proectum», «проект», что этимологически обозначает «брошено вперед» — практически то же самое, что немецкое «Entwurf» или русское «набросок». На латыни: «subjectum, quia subiectum est, se proicit», «будучи заброшенным, субъект созидает проект».

Но «субъект» и «проект» суть не просто латинские слова, но философские понятия, принадлежащие концептуальной топике старой философии и, следовательно, относящиеся к метаязыку метафизики. Хайдеггеровская «заброшенность» (а также «набросок») вместо «субъекта» служит следующим целям:

- демонтажу метафизических смыслов философских терминов и их возврату в стихию языка (от терминов к словам);
- выработке метаязыка новой философии, который может основываться на германских корнях.

Заметим, что эти операции должны быть осмыслены в русскоязычном контексте, и тогда хайдеггеровская философия станет внятной и по-русски, при этом привлечение славянской этимологии только поможет пониманию движения мысли самого Хайдеггера. Одновременно они могут служить образцом выработки философского метаязыка на базе возврата к изначальным этимологиям, т. е. собственно к самому языку, что откроет возможность построения русской философии (которой никогда не было) с опорой на изначальные славянско-русские смыслы (при свободном использовании сравнительных этимологий других индоевропейских языков).

### **Befindlichkeit (находимость) и страх**

Следующий экзистенциал *Dasein*'а — это *находимость*, *Befindlichkeit*<sup>1</sup>.

Специфическая заброшенность *Dasein*'а проявляется в том, что пронзительно воспринимается им самим как *Befindlichkeit*, как «находимость». *Dasein* *находится*. Двусмысленность переходности и непереходности в использовании русского глагола «находиться» («befinden», «sich befinden») здесь весьма на руку. Употребляя переходный глагол неправильно, т. е. не поясняя, «где» находится, мы передаем самую суть этого экзистенциала. Находится не «где», а просто находится. Насилие над русской грамматикой пытается найти выход в такой интерпретации: *Dasein* находится, значит, его нашли. И этот второй смысл, корректный на сей раз, с

<sup>1</sup> *Heidegger M. Sein und Zeit. S. 180–200.*



грамматической точки зрения тоже вполне может быть принят с той поправкой, что Dasein никто не находит, т. к., помимо него, ничего и никого нет, но при этом он сам себя (пока) не находит, т. к. «себя» (Selbst) Dasein'a составляет другую тему его аналитического описания. Поэтому все же Dasein не «находит себя», а *находится*. Эту формулу можно принять в качестве фундаментального утверждения новой философии в русском языке.

Тревожность того, что *Dasein находится*, выражается в модусе этой «находимости», которым является страх<sup>1</sup> (Furcht). Вследствие этого будет вполне корректно сказать, что Dasein *боится*. Он *боится* и *заброшенности* (броска), и *бытия-в*, и *ориентации на «мир»* как места пребывания. Поэтому *испуг* составляет важнейший экзистенциал Dasein'a, в котором проявляет себя более общая «находимость». Dasein испуган и может выразить свой испуг по-разному. Но еще прежде этих выражений он изначально и фундаментально онтически пронизан страхом.

### Verstehen (понимание)

Хайдеггер считает, что Verstehen<sup>2</sup> («понимание», в переводе на русский) также является экзистенциалом Dasein. «Понимать» в русской этимологии означает просто «брать что-то». «Понять» происходит от «ять», «нять», т. е. «взять что-либо», «под-нять». То есть в русском языке «понимание» мыслится как «апроприация», «присвоение», «захват» и «превращение в собственность» («доместикация», «поедание», «использование», «взятие на хранение»). Если и можно в таком случае пользоваться русским словом «понимание», то только для описания этого экзистенциала в случае неаутентичного Dasein'a. «Понять» как «взять» можно только сущее, превращенное в «подручное», сделав шаг за барьер, где заканчивается священное отношение к бытию, откуда — при всей домашности — лучше ничего не брать, а если и брать, то оперативно отдавать. «Бытие-в-мире», конституирующее «подручное» через *заботу*, действительно, готовит это «подручное» к тому, чтобы его можно было взять. Но подлинный экзистенциал Dasein'a явно противится этому. А значит, Verstehen надо осмыслять как-то иначе, нежели через конвенциональное русское «понимание». В немецком корне содержится, скорее, смысл «переставить» или «переместить»; в английском «to understand» — значение «поставить под». Во французском же «comprendre» (от латинского «comprehendere»), как и в русском и в отличие от германских языков, преобладает корень «prendre», т. е. «брать», «присваивать». Нечто подобное по значению мы встречаем в немецком слове «das Vernehmung», «vernehmen» («восприятие», «воспринимать»). Сам Хайдеггер передает этим словом иногда такой важный греческий термин, как «νοῦς», «νοεῖν» («нус», «ноэйн») — «интеллект», «разум», «мышление», «думать».

Dasein'у свойственно все «переставлять», менять местами. Возможно, в этом проявляется его *забота*, его соучастие, его сопричастность бытию-в-мире. «Переставляя», Dasein осмысляет то, что переставляет, опознает смысл переставляемого, помещает далекое поближе к себе, а слишком близкое — чуть подальше, выстраивая тем самым интеллектуальный порядок. По смыслу это и есть «понима-

<sup>1</sup> Heidegger M. Sein und Zeit. S. 140.

<sup>2</sup> Ibid. S. 134.

ние», но русское «понимание» (как и французское «comprehension») слишком связано этимологией.

Здесь есть определенная лингвистическая проблема. Если вдаваться во все эти нюансы, то мы вообще перечеркнем возможность переводить Хайдеггера на русский язык и будем говорить о нем только на немецком языке. А если мы, напротив, попытаемся упростить ситуацию и откажемся от этимологических экскурсов, то рискуем получить полную бессмыслицу вместо стройной и предельно внятной германоязычной философии.

Выход я вижу в следующем. В самых важных, узловых моментах хайдеггеровской философии, особенно там, где речь идет о создании им *метаязыка* этой философии, т. е. о *строительстве моста к новому Началу*, следует держаться как можно ближе к немецкому оригиналу, рискуя усложнить текст, сделать его чрезмерно громоздким, но обеспечив интеллектуальную и философскую ясность и определенность. При этом в общем изложении можно отступать от этого правила и пользоваться некоторыми русскими словами без этимологических и терминологических уточнений, аппроксимативно. Сам Хайдеггер также часто сбивается с метаязыка, переходит спорадически от обычного, расхожего понимания слова или термина к особому и специфическому только для его философии, а потом снова, без предупреждений и пояснений, возвращается к обычному использованию.

Или другой пример. В «*Sein und Zeit*» и других работах первого периода Хайдеггер пользуется словом «*Sein*» во всех случаях, где речь идет о *бытии*. В 1930-е годы он начинает все более тщательно различать «*Sein*» (как «бытие в онтологии») от «*Seyn*» (как «бытия в фундаменталь-онтологии»). На русский и все другие языки это вообще непереводимо и непередаваемо, а для метаязыка Хайдеггера имеет принципиальное и основополагающее значение.

Поэтому, возвращаясь к экзистенциалу *Verstehen* и пояснив, почему его нельзя в общем случае переводить как «понимание», можно с определенной натяжкой сказать, что *понимание* (как истолкование, расшифровка, осмысление, постижение, хотя ни одно из этих слов не дает нам этимологического эквивалента *Verstehen*) является экзистенциалом *Dasein*'а, что *Dasein* есть «понимающее бытие» или, точнее, «понимающее», но не «присваивающее» бытие (чтобы изгнать значение «брать»).

### Речь (Rede)

«Находимость» (*Befindlichkeit*) и «понимание» (т. е. *Verstehen*) *Dasein*'а выражают себя в *речи*<sup>1</sup>. Хайдеггер подчеркивает, что древние греки в самом определении человека закладывали в качестве основного признака *способность к речи* — ζῶον λόγον ἔχον, что, по Хайдеггеру, надо переводить как «говорящее животное», а не латинской формулой «разумное животное» («*animalis rationalis*»). (Далеко не всегда *говорение* обнаруживает наличие разума, но всегда наличие *Dasein*'а.)

Хайдеггер пишет: «Человек выказывает себя как сущее через речь»<sup>2</sup>. Здесь важно, что человек выказывает себя именно как *сущее* (онтически), а не как человека. Через речь сам *Dasein* дает о себе знать. Поэтому речь и проявляемый ею

<sup>1</sup> *Heidegger M. Sein und Zeit. S. 148.*

<sup>2</sup> *Ibid. S. 165.*

язык уходит корнями в бытие. При этом важно, что именно язык, а не его грамматика и логика выражают глубинный фундаменталь-онтологический пласт Dasein'a. В этом состоит важнейшая силовая линия всей хайдеггеровской философии. Язык как онтику Dasein'a следует «понимать» (verstehen) иначе, нежели с помощью логического аппарата, основанного на старой философии и, соответственно, на онтологии. На этом принципе основано все творчество Хайдеггера: при движении к *новому Началу* он обращается к языку как к экзистенциалу Dasein'a напрямую и на его основании созидает метаязык фундаменталь-онтологии как радикально отличный от языка западноевропейской философии — от *первого Начала* (Анаксимандр, Парменид, Гераклит) до ее *Конца* (Ницше).

Язык — это Sein Dasein'a.

Хайдеггер подчеркивает, что в *речь как экзистенциал* органической частью входят и *слушание* и *молчание*. Молчание, по Хайдеггеру, это не просто отсутствие речи или ее отрицание, но это исток речи, речь в ее чистом бытии. Речь как высказывание скрывает под собой молчание, затмевая своим наличием его всеодержательную и всеодержащую животворящую тьму.

Особое внимание Хайдеггер уделяет процессу слушания, вслушивания. Он приводит образ часового, стоящего ночью на посту в окружающей его абсолютной тьме. Часовой вслушивается в окружающее молчание сущего, пытается уловить в отсутствии звука малейшие признаки его едва различимого возникновения. Такое молчание и такое слушание этого молчания относят Dasein к самим истокам речи, к той точке океана языка, где река речи берет свое первое начало.

Речь и молчание могут быть уподоблены сущему и бытию. Бытие *и есть* сущее *и не есть*. Так же молчание: и вызывает к наличию речь, и снимает ее во всеобъемлющей торжественности истины. С точки зрения аутентичного экзистирования Dasein'a слышание речи, а еще в большей степени вслушивание в живородящую тишину, является более важным моментом, нежели сама речь, нежели артикулированные человеческие и природные звуки.

### Stimmung

Другим экзистенциалом Dasein является «Stimmung», «Stimme». Это очень интересное слово. Оно одновременно означает и «голос», и «мелодию», и «настрой», и «настроение». *Настроенность* Dasein — это тоже его экзистенциал, Dasein не может быть «сам по себе», иначе говоря, ненастроенным: ведь сам по себе он не будет играть, звучать. Dasein обязательно пребывает в одном из настроений. То он хохочет, то плачет, то грустит, то спокойно созерцает, то гневается, то нежится. Без этого он немислим: мы не можем представить себе Dasein, лишенный экзистенциала Stimmung.

В старой философии настроение считалось абсолютно второстепенным свойством, недостойным философа. Невозможно представить себе, как какой-нибудь стоик, последователь Зенона Элейского, Сенеки или Марка Аврелия, презиравших аффекты, вдруг говорит: «Нам сегодня грустно, а вчера было весело». Мыслители должны были быть безразличными, бесчувственными, отстраненными, они должны были мыслить о вечных и неизменных принципах, созерцать ἀρχή («архэ», «первоначало»), пребывать в ἀταραξία («атараксии», «безразличии»).

Хайдеггер полагает, что это тезис ложной онтологии. Отстраненность от настроения, приравнивание *Stimme* к аффекту свидетельствует о свершившемся разделении *Dasein*'а на душу (сознание, *νοῦς*) и природу (*φύσις*), т. е. об отчуждении и утрате соотнесенности с бытием, о *подмене вопроса о бытии вопросом о сущем и общем*.

*Dasein настроен*, и эти настроения *Dasein*'а влияют на модусы философствования в фундаменталь-онтологическом ключе. Если аффекты в старой философии считались низшими по отношению к мышлению, в *новом Начале* настроения неразделимо сопрягаются с мышлением и входят в него.

С этим связано особое отношение Хайдеггера к искусству (в частности, и к поэзии). Увлекаемые *настроением*, *Stimme*, поэты и художники способны достичь в этом направлении самых дальних горизонтов, самых недоступных высот, которые по своей значимости сопоставимы с высшими философскими прозрениями. Хайдеггер считал философов и художников двумя типами людей, которые поднимаются на одинаковую высоту, но на разных горных пиках, и следуя разными путями. Они исходят из одного и того же *Dasein*'а, но движутся по разным траекториям. Поэтому Хайдеггер для истолкования многих философских идей обращается к стихам Гельдерлина, Новалиса, Рильке, Георга Гейма, а также к картинам Винсента ван Гога.

*Stimme* — это, бесспорно, поэтический экзистенциал.

# Глава 4. Неаутентичный режим экзистирования Dasein'a

## Аутентичность и неаутентичность Dasein'a

Описав Dasein и его экзистенциалы, Хайдеггер вводит важнейшее разделение в сам Dasein. Он говорит о наличии у Dasein'a двух противоположных модусов бытия — «eigene» и «uneigene». Это обычно переводится как «аутентичное» и «неаутентичное». «Eigene» по-немецки означает «собственное», иными словами, «свое», «принадлежащее только себе». «Uneigene» — это «несобственное», «неподлинное», «неаутентичное», «отчужденное». Греческое слово «αὐθεντικός» образовано от корня «αὐτός», т. е. «сам», «свой», что близко соответствует немецкому «eigene».

Введение этого фундаментального разделения приводит нас к описанию двух типов экзистирования Dasein'a, и соответственно, к разделению всех экзистенциалов на два модуса: каждый экзистенциал может рассматриваться как в аутентичном (eigene), так и в неаутентичном (uneigene) издании.

Хайдеггер дает понять, что «естественное» (по меньшей мере, чаще встречающееся) состояние Dasein — это пребывание в *неаутентичном*. Dasein экзистирует в несобственном, в неаутентичном. Он может экзистировать (и должен был бы экзистировать) аутентично, но чаще всего (более того, почти всегда) это не так. Неаутентичность экзистирования Dasein составляет одно из фундаментальных свойств именно Dasein. Это не некое добавление к Dasein'у со стороны (такой стороны нет), это его неотъемлемое и фундаментальное свойство. Неаутентичность имеет в Dasein'e свои глубинные основания.

При этом все формы неаутентичного экзистирования коренятся в аутентичной структуре Dasein.

Здесь важно отметить, что Dasein проявляется (более не скрывается, открывается) в аутентичном модусе, а скрывается (прячется, пропадает) в неаутентичном. Но и то и другое — и раскрытие и сокрытие — составляют сущность его существования.

## Всепронизывающая повседневность

В чем заключается сущность неаутентичного экзистирования Dasein? Хайдеггер называет это «durchdringliche Alltäglichkeit»<sup>1</sup>, что значит «всепронизывающая» или «пронзительная повседневность». Казалось бы, какой легковесный термин — «повседневность». Но этот термин не подразумевает того, что происходит каждый день, потому что «каждый день» происходит самое разное, что не может служить предикатом столь фундаментального понятия, как Dasein. Неаутентичный регистр экзистирования сам порождает «повседневность», учрежда-

<sup>1</sup> Heidegger M. Sein und Zeit. S. 160.

ет и конституирует ее, превращает в нее все, что ею, быть может, само по себе и не является, делает эту повседневность «пронизывающе пронзительной». Неаутентичность Dasein'a превращает в повседневное все — даже то, что является «уникальным» и «необычным». «Обычность» и «необычность» предопределяются настроем Dasein'a. В неаутентичном модусе любое, даже самое экстраординарное событие превращается в рутину, банализируется, включается в привычное. При этом мощь Dasein'a настолько велика, что она способна вовлечь в «повседневность» *все*, удерживая в этом состоянии действия, мысли, события, жесты, происшествия, чувства. Никто и ничто не способны ускользнуть от этого регистра, когда он включен; пронизывающие лучи неаутентичности контролируют все.

### Распад (Verfallen)

Так как Dasein экзистенциален, то его экзистенциалы не являются чем-то добавочным к нему, но выражают разные аспекты его самого. Соответственно, в неаутентичном модусе экзистенциалы Dasein'a выступают как выразители этой неаутентичности. Не они подпадают под «всепронизывающую повседневность», но каждый на свой лад конституирует ее. Действуя в неаутентичном режиме, экзистенциалы Dasein'a творят повседневность.

Так, «заброшенность» (Geworfenheit) в неаутентичном Dasein'e превращается в «распад», «разложение» (Verfallen)<sup>1</sup>. Такое экзистирование своеобразно выражает, оформляет, модерирует и эмитирует фундаментальную стихию «броска». Dasein падает, распадается, рушится. Тем самым он создает «повседневность» как рассеянность, разбросанность, разложение, ветшание, смешение, множественность.

Это аффектирует и другие экзистенциалы. Например, «бытие-в-мире» в неаутентичном экзистировании Dasein'a становится «падением-в-мир», и в результате появляется сам «мир» как таковой, оторвавшийся от «бытия-в-мире», отчужденный от этого бытия, заведомо павший. Всякий мир есть павший мир, и эта падшесть, это грехопадение мира есть форма экзистирования Dasein как падения и распада. Мир отпадает от бытия-в-мире и становится миром, но, становясь миром, он становится миром распада, распадается на множественность, немедленно начинает тлеть, рассеиваться в энтропическом процессе. Но это не свойство мира, и даже не свойство отпавшего от «бытия-в-мире» мира, но свойство неаутентичного экзистирования Dasein'a. Мир превращается в повседневный мир через включения Dasein'ом неаутентичного режима.

Но падает не только мир. Сам Dasein падает и *по-падает* в повседневность. Это падение через *по-падание* в повседневность становится для Dasein его судьбой, его историей. История Dasein'a в его неаутентичном режиме есть история его *падения* (как неаутентичного выражения *заброшенности*). Именно поэтому история западноевропейской философии неумолимо движется к нигилизму: она воплощает в себе падение Dasein'a.

Падение это — падение в неаутентичность (Uneigentlichkeit).

<sup>1</sup> Heidegger M. Sein und Zeit. S. 127.

### Болтовня (Gerede)

Другими свойствами неаутентичного Dasein'a являются *болтовня* (Gerede)<sup>1</sup>, *любопытство* (Neugierigkeit)<sup>2</sup> и *двусмысленность* (Zweideutlichkeit)<sup>3</sup>.

*Болтовня* есть разновидность речи (в немецком языке это явно: Gerede — Rede), которая повествует о Dasein'e, каким он предстает в своем неаутентичном режиме. В этом болтовня проявляет себя точно так же, как речь, и точно так же, как речь, является экзистенциалом Dasein'a. Различие в том, что болтовня — это речь, признанная повседневностью, созидающая эту повседневность, погружающая в нее того, кто говорит, и того, кто слушает, а также того, кто молчит (в данном случае помалкивает). В болтовне невозможно ясно различить, кто говорит, о чем говорит, кому говорит, зачем говорит. Она представляет собой отвлеченное от самого говорящего и от того, к кому он обращается, фоновое бормотание, белый шум. В этом проявляется сам Dasein (хотя и в неаутентичном режиме); именно ему свойственно речью повествовать о наличествующем в нем бытии, обращаясь ко всему и ни к кому одновременно. Болтовня переводит этот экзистенциал Dasein'a в сообщение о «вот» (da), а не о «бытии» (Sein). «Вот» — звучит в болтовне (Gerede), «вот, вот, вот». Болтовня привлекает внимание к *фактичности* (что также является экзистенциалом Dasein'a), но отвлекает от бытия, поэтому фактичность становится несущественной, ничтожной.

Нескончаемое бормотание о ничтожном ткет структуру повседневности, наполняет ее нескончаемым дискурсом, как своего рода тоталитарное радио, которое невозможно выключить, т. к. оно звучит в нашем сознании. Попытка сосредоточиться на смысле высказывания оканчивается неудачей, т. к. Gerede переходит к следующей теме ровно в тот момент, когда разум пытается осмыслить предыдущее.

Неаутентичный Dasein не выносит молчания как аспекта аутентичной речи, но не выдерживает и полноценной речи, повествующей о бытии, спрашивающей о нем, призывающей вслушаться в его голос. *Голос бытия* всегда тих, но, чтобы не оставалось вообще никаких шансов его услышать, Gerede звенит все громче и громче. Она стремится высказать все, чтобы не сказать ничего, но заполнить вопрошающее молчание потоком повседневных констатаций.

Болтовня — неотъемлемое свойство многих, даже самых молчаливых и угрюмых персон (нелюбимые тихони внутри себя еще более болтливы). Про себя люди постоянно говорят, в их голове непрерывно что-то происходит, вращаются фрагменты слов, мыслей, понятий, фраз. Это и есть экзистенциальная болтовня неаутентичного Dasein. Она не имеет ни начала ни конца. Когда человек только появляется в мир, он слышит скрипы, звоны, бряцание медицинских инструментов, шшуканье медсестер, самоуверенный басок докторов, крики рожениц, ор младенцев (включая свой собственный), далее включается непрерывный бубнеж папы, мамы, братьев, сестер, бабушек, дедушек, котов, телевизоров, позже — дикторов, учителей, начальников, подчиненных, страховых агентов, кассиров, администраторов, и снова под конец — медсестер и докторов. Под такой же вздорный и бессмысленный

<sup>1</sup> Heidegger M. Sein und Zeit. S. 175.

<sup>2</sup> Ibid. S. 167.

<sup>3</sup> Ibid. S. 170.

рокот повседневно нанизанных друг на друга, не наделенных повествованием о бытии фраз человек уходит из жизни.

В *болтовне* Dasein забрасывается, в *болтовне* ликвидируется. Когда человек умирает, то болтовня все равно продолжается, т. к. является фундаментальным свойством неаутентичного Dasein.

### Любопытство (Neugierigkeit)

Понимание (Verstehen) превращается в любопытство, в невротическое желаниезнакомиться все с новыми и новыми видами, концепциями, состояниями, вещами, местами, событиями без какого бы то ни было погружения в их бытие. *Любопытство* и есть попытка присвоить, взять на себя, приватизировать мир, оторванный от своего бытия, и любопытство по мере его удовлетворения только возрастает, т. к. берет себе мир без его бытия. Неаутентичный Dasein ничего не приобретает, но только теряет, рассеивая в падении (а *любопытство* и есть падение *понимания* — Verstehen) свое главное свойство — бытие, заложенное в «вот-бытии» (Dasein).

«Neugierigkeit» в немецком языке дословно означает «жадность к новому». Русское «любо-» (от «любовь») и «-пытство» (от «пытать», т. е. «узнавать», «изучать», «вызнавать», «распутывать») не несет на сей раз негативной коннотации. *Жадность к новому* — намного более острое выражение тщеты неаутентичного Dasein'a. Она толкает Dasein к постоянному скольжению от одного к другому по мере того, как это «одно» становится привычным. Но «быть привычным» не значит быть «понятым» («vertstanden»), хотя снова русское слово «понимание» здесь совсем не уместно. Неаутентичный Dasein «понимает» в смысле «поднимает» нечто, чтобы в следующий момент отбросить, т. к. в интенции неаутентичности зложено не исследование бытия в «поднятом», а сам жест его «мнимого» присвоения. В то же время русское слово «любопытство» не означает этимологически ни попытки присвоения, ни перехода к новому: любопытство может быть свойством вопрошающего одного и того же, может вызываться одной и той же вещью, если Dasein'у любо «пытать» («вопрошать», «спрашивать») ее о ее бытии.

Элементы, репродуцируемые Dasein'ом в неаутентичном бытии, становятся постоянным и непрерывным блудным, *блуждающим созерцанием*, которое ни к чему не тяготеет. Жадность к новому есть форма высшего невежества: перебегая от одного к другому и хватая все подряд, чтобы через секунду бросить, неаутентичный Dasein превращает все в *старое*, а значит, в бессмысленное, неинтересное, не вызывающее никакого подъема. Так Neugierigkeit становится бегством от смысла, мысли, содержания, а значит, от бытия.

Хайдеггер утверждает, что в любопытстве (Neugierigkeit) проявляется стремление человека *видеть*. Видеть — значит не понимать. Сам факт видения ничего не сообщает Dasein'у, никак не продвигает его в постижении бытия. Видение — наименее онтическая из всех форм восприятия. Повседневность заменяет видимостью (δόξα) осмысленное понимание (Verstehen) и погружает неаутентичный Dasein в непрерывную череду видимостей, в sightseeing.

Мышление требует ограничения видимости, сосредоточения на созерцании одного и того же, чтобы это созерцание приоткрыло бытие созерцаемой вещи или



самого Dasein'a. Отсюда традиционные практики медитаций, концентрации внимания на одних и тех же предметах. Чем меньше человек видел, тем больше у него шансов что-то осознать и осмыслить. Но это аутентичный Dasein. В неаутентичном — все наоборот: его целью является накопление видимостей, заменяющих собой осмысленность. Чем тотальнее способность к наблюдению, тем бессмысленнее наблюдаемые картины.

Можно сопоставить между собой два экзистенциала неаутентичного Dasein'a — *болтовню* и *любопытство*. В *болтовне* (Gerede), как правило, повторяется одно и то же, и это навязчивая бессмыслица не прекращается даже ночью, когда человек закрывает глаза и ни на что не смотрит. *Любопытство* же толкает его постоянно к *новому*, к тому, что он «не видел» ранее. Так, вечное возвращение одних и тех же бессмысленностей в форме Gerede дополняется «освежающим» потоком новых бессмысленностей в форме Neugierigkeit. Идеально с этим справляется телевизор, еще не изобретенный в период написания «Sein und Zeit». Телевизор совмещает поток полусмысленной сбивчивой информации с потоком образов. Тем самым телевидение является одним из высших воплощений *пронизывающей повседневности* и, следовательно, привилегированной формой экзистирования неаутентичного Dasein'a.

### Двусмысленность (Zweideutlichkeit)

То, что Dasein всегда находится *между* (zwischen), порождает в неаутентичном режиме постоянную двусмысленность, неопределенность, размытость, непрерывно путающую онтические вектора развертывания Dasein'a в направлении пространственных или временных горизонтов. В отличие от аутентичного Dasein'a, которое схватывает в *бытии-между* именно *бытие*, освобождающее его от ложных отождествлений с *сущим вовне* (φύσις) и *сущим внутри* (idéa, ψυχή), неаутентичный Dasein, напротив, впадает в череду метаний между внешним и внутренним и, вращаясь в круговороте нарастающих, как ком, неопределенностей, оказывается не в силах сосредоточиться и доказать онтологическую основу ни того, ни другого.

Двусмысленность можно рассмотреть как наложение *болтовни* на *жажду нового*. Бессмысленное повторение одного и того же в болтовне порождает в неаутентичном Dasein'e симуляцию постоянства, что создает фиктивный смысловой ряд как своего рода бубнящее постоянство псевдосмыслов. *Любопытство* же, со своей стороны, привносит псевдинамику мелькающих картин. Так как и то и другое суть противоположности смыслу, то оба процесса пребывают в десинхронизированном состоянии, и двусмысленность получается как наложение друг на друга двух бессмысленностей (звуковой и визуальной).

### Страх как бегство

В неаутентичном экзистировании *страх*, присущий Dasein'у как таковому, подталкивает его к *бегству*. Это *бегство* (или ускользание) характеризуется не тем, куда бежать, но тем, *откуда, от чего* бежать. *Страх* неаутентичный Dasein интерпретирует как страх перед бытием и превращает его в паническое *бегство от бытия*.

Бегство от бытия, т. е. от того в Dasein'e, что соответствует Sein'у, может осуществляться в двух направлениях: *вовне и внутрь*. Бегство *вовне* означает консти-

тирование мира как мира в отрыве от бытия-в-мире. Этот мир как нечто самостоятельное становится результатом неаутентичного экзистирования Dasein'a, бегущего от самого себя, и направление этого *побега вове* создает мир — как то, куда бегут от бытия. Вместе с тем тот же мир, выпавший из бытия-в-мире, может быть описан и как результат неаутентичной заброшенности. Когда заброшенность становится падением и распадом, она в первую очередь конституирует не того, кто падает, но то, куда падают и там уже распадаются. То, куда падают, это то же самое, куда бегут.

Другая форма страха может быть вызвана как раз тем самым миром, который конституируется *отрывом от бытия*. В этом случае бегство от бытия становится бегством от мира, и неаутентичный Dasein конституирует внутреннее измерение субъекта, который автономизируется в ответ на страх, внушенный внешним. В этом случае это может быть также представлено как *заброшенность*, только не в мир, а в противоположном от мира направлении, как отчужденность от мира, как *поворот от* сущего и *от* бытия сущего.

Во всех случаях неаутентичного экзистирования Dasein'a этот страх, сопутствующий бытию, страх бытия и страх как бытие, становится страхом перед бытием.

### Фигура das Man

Описывая экзистирование неаутентичного Dasein'a, Хайдеггер вводит фигуру «das Man»<sup>1</sup>. В немецком языке это неологизм. «Мужчина», «муж» пишется как «der Mann» — существительное мужского рода и с двумя «n» на конце. Вместе с тем в немецком существуют такие формы: «man spricht», «man sieht», «man denkt», что переводится как «все говорят», «все видят», «все думают». В русском языке прямого аналога этому нет, и соответствующие формы передаются либо употреблением третьего лица глагола без личного местоимения («говорят», «думают»), либо возвратным глаголом также без личного местоимения в третьем лице единственного числа («считается», «поется»), либо глаголом в третьем лице множественного числа с местоимением «все» («все думают», «все считают»). Во французском языке у «das Man» есть прямой аналог — «он», «l'он» (который образован от французского «homme», «l'homme», «человек», так же, как и немецкое «Man» — от «der Mann», «мужчина», ранее также «человек», в современном немецком «Mensch»). На английский язык это выражение можно перевести как «they think», т. е. «они думают» (что напоминает русское «думают»), но в данном случае английское «they» не имеет значение «они», но есть некий неопределенный, условный субъект, считающийся всем известным и самоочевидным.

Хайдеггер вводит «das Man» как выражение неаутентичного Dasein'a, впадшего в повседневность. *Das Man* — это «я» неаутентичного Dasein'a, это его персонафицированное выражение. *Das Man* — это ответ на вопрос «кто?» в отношении неаутентичного Dasein'a.

В *das Man* выражается неаутентично взятый экзистенциал «бытия-с» (*Mit-sein*). Так как *Dasein* открывается как *бытие-с*, как *бытие-вместе*, в неаутентичном ре-

<sup>1</sup> Heidegger M. Sein und Zeit. S. 173.

жиме это означает перенос субъективности на некую неопределенную, размытую и нефиксированную инстанцию, находящуюся (как и сам Dasein) *между* (*zwischen*). В данном случае *das Man* — это не «я» отдельного человека, и не «он», и не «ты», и не «все, вместе взятые». *Das Man* — это скорее никто, т. к. на него проецируются не ответственные утверждения, заключения, действия, выводы и проекты, но, наоборот, отказ от всякой ответственности за утверждения, заключения, действия, выводы и проекты, бегство от них, ускользание. Плотность движения от ответственности, прочь от нее, порождает экзистирование *das Man*, становящегося референциальной точкой отсчета для всего и всех. То, что человек не продумывает сам и что не продумывает кто-то другой, фиксированный и конкретный рядом с ним или даже вдалеке от него, попадает в категорию «думают», «думают, что», «считается». Как правило, никто конкретно (ни по отдельности, ни все вместе) не думает так, как «думают» (как *думает das Man*), но тем не менее именно отсутствие персонафицированной в ком бы то ни было позиции и наделяет (нечленораздельные) «думы» *das Man* высшим авторитетом, непрекаемой «истинностью», безусловностью и очевидностью.

*Das Man* конституируется вместе с повседневностью как ее безличная персонафикация, как ее центр, в котором не находится ничего конкретного, определенного, ясного и прозрачного. *Das Man* — это сосредоточение *двусмысленности* (*Zweideutlichkeit*), в его «изъявлениях» никогда не бывает однозначности и упорядоченности, но от этого они становятся все более обязательными, давящими, самонавязывающимися. Чем больше *das Man* утверждается в обоснованности своей деятельности и своих суждений, тем более он нелеп и необоснован.

В *das Man*, пишет Хайдеггер, «каждый есть другой, и никто — он сам»<sup>1</sup>.

*Das Man* — это главный актер и в то же время творец повседневности. Это «кто?» *Dasein'a* в падении, в распадае (*Verfallen*). *Das Man* падает, не замечая этого, ему кажется, что он, напротив, «хорошо сидит».

*Das Man* является тем, кто порождает неаутентичную онтологию, именно он говорит о субъекте и объекте. В нем возникает и выстраивается цепь неаутентичных экзистенциалов, система онтологических суждений, концепции субъекта, объекта и, страшно сказать, «бога». «Бог» как онтологический конструкт неаутентичного *Dasein'a* учреждается его неспособностью по-настоящему обратиться к другому, равно как и к подлинному состоянию самого себя.

По Хайдеггеру, человек, говорящий «я», — это нелепый безумец, поскольку корректное философское осмысление местоимения первого лица в принципе делает невозможным его практическое использование. Когда человек говорит «я», это *das Man* подталкивает его это сказать; «я» становится цитированием неопределенной, надежной и бездоказательной, одновременно, инстанции. Произнося «я», через *das Man* человек рассеивается в «падающем мире», наполненном зеркалами *das Man'a*, множественными карикатурами на цельность, личность, разумность, решимость.

Аналогичная ситуация возникает и с выражениями «объективное», «реальное», «реальность». Полагая внешнее — *данным*, человек снова действует в измерении

<sup>1</sup> Heidegger M. Sein und Zeit. S. 126.

*das Man a*, который вместо отношения к *сущему* через *вопросание о его бытии* принимает его как *самообоснованное данное*, а значит, перечеркивает его сущность и само его существование, аннигилирует их, подставляет вместо них *ничто*. Реальность, объективность, и особенно материальность — это глубоко нигилистические концепты, сама возможность существования которых коренится во *всепронизывающей повседневности* и в глупой мудрости *das Man*. В современном американском языке есть устойчивое выражение «conventional wisdom», которое означает дословно «мудрость, в отношении которой все согласились, что она есть мудрость» или представляет собой «общее место». Это и есть форма существования *das Man*, форма его мудрствования, в отношении чего все согласны (хотя никого конкретно не спрашивали), но что не может ни указать, ни доказать свои истоки и свой интеллектуальный генезис, в корнях которого вполне может скрываться неточность, ошибка, нелепость или откровенная натяжка.

*Das Man* имеет и своего «бога». Этот «бог» спокоен, ленив и никак не участвует в жизни людей. Ленивый, бездельничающий Бог («*deus otiosis*» историков религий) — это тоже творение *das Man*.

*Das Man* всегда мыслит практически и поэтому создает свою повседневную онтологию, в которой сомнению подлежит все глубокое и проблематичное, но радостно и уверенно принимаются, как надежная очевидность, пустейшие химеры. Можно предложить схему онтологического треугольника *das Man'a*.

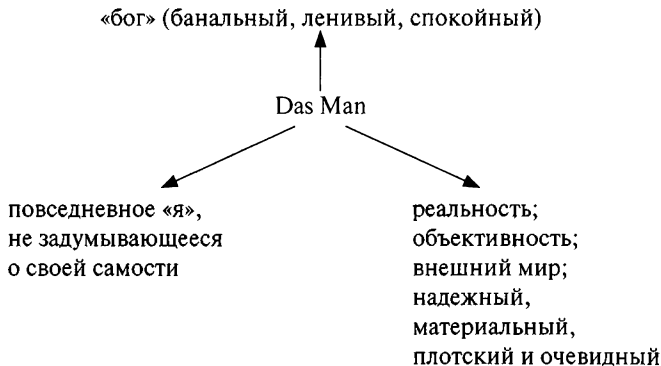


Схема онтологических полюсов  
неаутентичного *Dasein'a*

Конечно, *das Man* вполне может обойтись и без «бога», т. к. твердой уверенности в надежности ошибочного и недоказуемого («я» и «реальность») и сомнения во всем остальном (подчас гораздо более обоснованном и самоочевидном) для него в целом достаточно, чтобы экзистировать. Но все же он «на всякий случай» резервирует и эту высшую онтологическую инстанцию, куда может поместить — вместо «бога» — «идею», «ценности», «идеалы», «мировоззрение», «государство», «общество» и т. д.

Картина неаутентичного бытия, картина нашей привычной повседневности, сотканной из нас самих, в глазах Хайдеггера становится процессом фундаменталь-

ного онтологического разложения — бурного, активного, страшного, ежесекундного и постоянного. Мир, обычно открывающийся в повседневности *das Man*'у (и всем остальным) успокоительно, на самом деле в такой оптике представляет собой нечто страшное — катастрофу, кризис, падение и разложение. Попасть под чары *das Man*'а и его «conventional wisdom» страшнее, чем в лапы маньяка. Попавший в лапы маньяка, возможно, вспомнит о подлинном бытии. А не попавший — о нем вспомнить не может, хотя он уже в лапах маньяка, его разделяют спящим, тихим, уютно посапывающим. И если бы на секунду сознание хоть тенью коснулось этого настроения, человек пробудился бы, потому что нет ничего более чудовищного, насильственного, патологического, нежели то, что происходит в *пронзительной повседневности*. *Das Man* разделявает бытие, заставляет сущее гнить и разлагаться, превращает живое в мертвое, а спасительное вопрошание — в удушающий и заведомо неверный ответ.

### Das Man как экзистенциал Dasein'a

Чтобы понять мысль Хайдеггера, следует тщательно избегать любого намека на дуализм. Неаутентичность экзистирования Dasein'a, трансформация его экзистенциалов: «заброшенности» — в «падение» и «разложение», «понимания» — в «любопытство», «бытия-в-мире» — в иллюзию объективности, «бытия-между» — в «двусмысленность» и т. д.; центральность фигуры *das Man*'а; всепронизывающая повседневность — все это не нечто внешнее, чуждое, иное, нежели сам Dasein. Это и есть он сам, его собственный выбор, его собственное *решение* (*Entscheidung*). Здесь непригодны определения «плохое»/«хорошее», «истинное»/«ложное», «доброе»/«злое» и т. д. Во всех случаях и в обоих режимах — аутентичном и неаутентичном — мы имеем дело с одним и тем же: с Dasein'ом и его экзистированием, которое, как бы оно ни экзистировало, всегда выражает существование Dasein'a и только его.

Поэтому, чтобы избежать всякого намека на дуализм, описывая *das Man* и его особенности, Хайдеггер подчеркивает: «*Das Man* — это экзистенциал и как изначальный феномен принадлежит к позитивной структуре Dasein'a»<sup>1</sup>. Это чрезвычайно важное пояснение. Экзистируя неаутентично, Dasein все равно остается главным и единственным дистрибьютором бытия, смысла, содержания, структур и ориентаций процессов, даже если эта дистрибуция выражается в нигилизме, ложной онтологии, отчуждении, бессмысленности, невнятности, запутанности и гниении. За неаутентичность, равно как и за аутентичность экзистирования, несет ответственность только и исключительно Dasein. Именно он стоит в центре и является существованием всего, предопределяя, *что* есть, *как* есть то, *что* есть, и *до каких пор будет* то, что есть.

Саму неаутентичность Dasein'a Хайдеггер призывает мыслить *позитивно*.

<sup>1</sup> Heidegger M. Sein und Zeit. S. 128.

# Глава 5. Аутентичный Dasein

## Аутентичный Dasein и бытие

Что такое *аутентичность*?

Хайдеггер определяет ее как *антитезу неаутентичности*, описанную через формы экзистирования, рассмотренные ранее.

Самое главное в *аутентичном (eigene) Dasein* — то, что он *сконцентрирован на возможности быть*, на том Sein (бытии), которое есть (ist) здесь, *вот-здесь* (da). Наличие Sein заложено в Dasein'e, но сам Dasein в своем экзистировании может обратиться с этим Sein двояким образом. Он может отвлечься от него, отмахнуться, отвернуться, сосредоточиться на чем-то другом (например, на чистом «да», т. е. на «вот»). В случае такого решения он вступает в режим неаутентичности и начинает экзистировать через развертывания «пронзительной повседневности», со всеми характерными для нее версиями экзистенциалов — das Man'ом, «любопытством», «паническим бегством», «болтовней», «двусмысленностью» и т. д.

Аутентичный Dasein экзистирует в том, что *он есть*, в том, что *в нем превалирует бытие*, в том, что *он существует как бытие*. Аутентичность обнаруживается там, где мы уходим от неаутентичности, справляемся с бесконечной болтовней и любопытством, а также с «conventional wisdom» das Man'a; когда мы перестаем бежать от бытия в мир или в себя; когда, пребывая в мире, мы сосредоточиваемся именно на бытии и через это сосредоточение осторожно и внимательно доходим до того, «где» это бытие; когда на вызов заброшенности мы отвечаем интенсивным осознанием *находимости*, но не позволяем *находимости* успокоить нас, *культивируя заброшенность и ее вопросительность*. Но во всех этих аутентичных экзистенциалах главное — это *концентрация на бытии* во всех его модальностях и сочетаниях. Мы должны обращаться к нему с вопросом о нем самом, и тогда Dasein будет развертываться в соответствии со своим фундаменталь-онтологическим режимом.

## Бытие, которое «вот» и которое есть

Что может сказать о себе «вот-бытие», пребывая в собственном, аутентичном модусе? Оно может сказать только два последних страшных и прекрасных слова: «вот-бытие»; «вот — бытие»; «вот, бытие есть». Вместо «я», вместо «мир», вместо «бог» надо говорить только одно правильное первичное слово «*есть*». Вначале «*есть*», а потом уже «что», «кто», «как», «где», «когда», «почему», «зачем». Но это «*есть*» все чаще выпадает, стирается, иногда исчезает.

Некогда в русском языке глагол-связка «*быть*» в разных формах являлся не-пременным участником любых утвердительных предложений. Бытие было необходимым элементом грамматики. Сейчас мы говорим: «я — ребенок», «она — субъект уголовной ответственности», «мужчина — инвалид», «мы — молодцы». А где же «*есть*»? Мы говорим о «я», о «ней», о «мужчине», о «ребенке», о «субъекте уголовной ответственности», «инвалиде», но нигде не указывается, что они *есть*,

что они *относятся к бытию, и бытие говорит нам сквозь них*. Может сложиться впечатление, что все, о ком идет речь, не существуют, что это условные знаки, которых покинуло бытие, или они сами от него сбежали, ускользнули, попятились и рухнули в «ничто». Раньше в церковнославянском языке такое было невозможно, глагол «быть» спрягался и обязательно присутствовал в подобных формах.

<i>азь есмь</i>	<i>мы есмы</i>
<i>ты еси</i>	<i>вы есте</i>
(он, она, оно — ранее не личные, но указательные местоимения) <i>есть</i>	(они) <i>суть</i>

Поэтому фраза «я — ребенок» звучала бы так: «азь чадо есмь». Но бытие ребенка, его «*есмы*», несовместимо с «я»: «я» — это нечто отроческое, юношеское, подростковое. Стоит вернуть бытие в это высказывание, и оно запретит себя произносить. «Она есть субъект уголовного права», значит, грош ей цена, ее бытие опускается на уровень уголовного права. Значит, она не просто совершила преступление, но ее бытие вращается в онтологии уголовного права, и место такой на каторге. «Этот мужчина есть инвалид», значит, инвалидность соотносится с его бытием. Признать это — значит низвести его мужественность до инвалидности, а это противоречит мужественности. Поэтому мужчина, даже без руки или глаза, всегда будет стараться быть чем-то иным, нежели инвалидом. Он будет стараться быть мужчиной, а инвалидность свою будет репрессировать, загонять подальше от чистого сияния света бытия. Так, глядишь, и вообще вылечится. Раны воина в традиционном обществе либо вообще не замечались, либо их носили как украшение, и любой косой взгляд на раненного вражеской стрелой ветерана мог стоить тому, кто его бросил, обоих глаз, а то и свернутой глотки. Тогда безрукий, безногий и кривой были мужчинами, и сами они и все остальные *чтили* в них *бытие* и мужественность. Так же и с молодцами: если «мы есмы молодцы», то это бытие молодцами нас ко многому обязывает. *Если уж мы похвалились через бытие, то нам перед этим бытием и ответ держать*. Это многократно обыгрывается в русских былинах, где похвальба влечет за собой черные чудеса — смерть (в былине о Федоре Буслаеве), воскрешение татарского войска (в былине об Илье Муромце и Батыге и т. д.).

Аутентичность Dasein'a — это его поворот к Sein'y, его желание и воля *быть*, решимость к открытию себя как бытия. В таком случае Dasein этимологически концентрируется на самом себе как на бытии, которое не где-то там, не вовне и не внутри, но «*вот*», «*между*». Заброшенность и необходимость применяется к бытию. «*Бытие-с*» становится «*бытием-с-бытием*». Бытие-в-мире превращается в бытие-в-бытии. Речь вещает о бытии. Страх превращается в ужас (Angst), который не распыляет и не заставляет бежать, но обращает все силы только к бытию, которое есть угроза и спасение, ужасающее и ужасающееся, обнажающее свою конечность и принимающее ее.

### Пространственность как экзистенциал Dasein'a

Пространство, в котором Dasein экзистирует аутентично, является священным, живым, фундаменталь-онтологическим пространством. Пространство рождается

из «вот-бытия». *Пространственность*<sup>1</sup> (Raumlichkeit) открывается как один из экзистенциалов Dasein'a.

Пространство есть развертывание «вот» (da) Dasein'a. Но точка, с которой оно начинается, есть не произвольная абстрактная точка, но то, на что указывает бытие (Sein) как на свое присутствие (Dasein). Бытие в таком случае мыслится не отдельно от «вот» («вот-здесь»), не «там» и не «где-то там», а именно *вот-здесь*, и ужас, который эта концентрация бытия в фактичности Dasein'a внушает ему самому, в аутентичном экзистировании превращается в утверждение самости (selbst) Dasein'a.

### «Кто» аутентичного Dasein'a

Хайдеггер говорит о том, «кто» является в подлинном Dasein'e. На вопрос кто?<sup>2</sup> — аутентичный Dasein отвечает формулой «сам», «он сам», по-немецки Selbst. Selbst аутентичного Dasein'a состоит в его отождествлении с бытием, Sein. Dasein может быть. Он может быть самим, тогда он есть, но может быть не самим, тогда вместо него самого (Selbst) выступает *das Man* и другие неаутентичные экзистенциалы.

Можно подойти к аутентичной самости Dasein'a через отрицание *das Man'a*, через решительный и сознательный *поворот от пронзительной повседневности*, но этот поворот будет действительным только в том случае, если его осуществит сам Dasein, через опору на бытие, в нем присутствующее и через него говорящее.

### Бытие к смерти (Sein zum Tode)

Важнейшим свойством Dasein'a в его аутентичном экзистировании является *бытие к смерти*<sup>3</sup>. Повседневность не любит тематику смерти, *das Man* живет всегда и всегда искушает и насилует нас мыслью о том, будто бы он и, соответственно, мы бессмертны. Как только у Dasein'a проявляется внимание к смерти, как только смерть обнаруживает себя как «здесь и сейчас», как только смерть безо всяких промежуточных реальностей запущена в Dasein, — возникает наибольшая возможность Dasein'a перейти к аутентичному режиму. В этом режиме *страх* превращается в *ужас*, который проистекает из молниеносного осознания Dasein'ом своей конечности. «Бытие-к-смерти, — пишет Хайдеггер, — есть сущностный ужас, Angst». Dasein конечен, смертен и присутствует перед лицом смерти. Когда он повернут к ней лицом и сосредоточен на ней, он раскрывается в интенсивности абсолютного предельного ужаса.

Ужас — противоположность страха. Страх провоцирует наполнение внешнего мира вещами, а внутреннего мира — пустыми, как правило, мыслями и переживаниями. Нагромождение множеств вещей и идей суть выражение страха Dasein'a перед своей смертностью и конечностью. Эта уловка работает в неаутентичном Dasein'e, который баррикадируется рассеиваемым множеством от простоты и суровости смертного момента. Но эта безопасность множества есть обратная сторона страха, она не снимает его, но усугубляет, делает плоским, мелким и жалким. Альтернативой является спокойное торжество *ужаса* (Angst) перед лицом ясно созерцаемой смерти. Столкновение со смертью через *ужас* есть необходимое

<sup>1</sup> Heidegger M. Sein und Zeit. S. 129.

<sup>2</sup> Ibid. S. 110.

<sup>3</sup> Ibid. S. 114.



следствие первичности Dasein'a и его онтического статуса. Не имея до и после себя ничего, равно как внутри и вовне себя, Dasein может находиться в диалоге только с *ничто*. Бытие, заложенное в Dasein'e, слишком нерасчленимо, чтобы в аутентичном состоянии постулировать что-то вне себя; аутентичный Dasein собран и консолидирован, еще не рассеян по множеству сущего, которое возникает именно через переключение в неаутентичный режим. Поэтому сам по себе в своем Selbst Dasein может вести диалог только со смертью и со *стихией чистого ничто*. Столкновение с этой стихией напрямую и есть состояние ужаса. Ужас есть приоритетная форма экзистирования аутентичного Dasein'a. В ужасе Dasein есть Dasein, т. е. он сам в максимальной степени, т. к. он полностью сконцентрирован на своем бытии, которое, будучи бытием в полном смысле (не бытием частным, и даже не бытием общим), вне себя может полагать только небытие, т. е. смерть.

Бытие всегда существует *к смерти и перед смертью*. Там, где присутствие смерти максимально, отчетливо, там царит глубокий и совершенный ужас. Этот ужас есть верный признак наличия бытия, т. к. смерть внушает ужас только тому, что есть и что может не быть. То, что не есть, никакого ужаса не испытывает; несущее чувствует себя в смерти прекрасно. Ужас она вызывает именно у сущего, которое молниеносно отдает себе отчет в том, что оно есть.

Das Man пытается всячески укрыть Dasein от столкновения с ужасом и бытием перед лицом смерти. Он непрерывно болтает, интересуется, любопытствует, движется, наполняет мир предметами, а душу переживаниями только для одной цели — чтобы укрыться от этого ужаса. Но укрыться от него можно, только отказавшись концентрироваться на бытии как на конечности, т. е. ценой имитации небытия. В неаутентичном режиме Dasein *прикидывается* таким образом, чтобы его не было заметно ни со стороны смерти, ни со стороны бытия. Он как бы есть, но его как бы и нет. Так он пытается ускользнуть от абсолютного ужаса и имитировать бессмертие.

### Совесь (Gewissen)

Хайдеггер описывает процесс вызывания Dasein'a к аутентичному бытию через введение в игру совести. «Совесь, — пишет он, — призывает самость (Selbst) Dasein'a из потерянности в das Man'e»<sup>1</sup>.

Немецкое слово «Gewissen» означает одновременно и «совесь» и «сознание». В русском языке — похожая этимология: «совесь» образовано от «со-» и «весь», «ведать», тогда как немецкое «Gewissen» — от обобщающего префикса «ge-» и корня «wissen» («знать», «ведать»). Совесь поднимается из глубин Dasein'a и вызывает его к сосредоточению внимания на бытии. «Dasein есть вызывающий и тот, к кому вызывают», — пишет Хайдеггер<sup>2</sup>.

Спокойная совесь неведома психологам, обычно совесь дает о себе знать, когда она нас укоряет. Gewissen — это постоянное ощущение вины, которую испытывает Dasein. С точки зрения Хайдеггера, Dasein принципиально, фундаментально *виновен*. Но только в неаутентичном состоянии он пытается либо оправ-

<sup>1</sup> Heidegger M. Sein und Zeit. S. 231–267.

<sup>2</sup> Ibid. S. 274.

даться, либо каким-то образом укрыться от осуждения, замазать вину. Но Dasein, прислушивающийся к голосу совести, открывается в *вине*, поскольку через *вину* как через фундаментальный укор открывается ему подлинное бытие. Открывшись вине, Dasein возвращается к тому, что им собственно и является. Осознание вины, причем чистой вины, вины как таковой, напоминает Dasein'у, что он находится в неподлинном режиме.

Он виновен в пронзительной повседневности, он виновен в *das Man*, он виновен в любопытстве и болтовне, он виновен в страхе, в постулировании реальности и «я», в распаде и разложении, т. е. во всех наклонениях неподлинного экзистирования. Вина Dasein'a всегда доказана и всегда абсолютна. Для того чтобы почувствовать, насколько бесконечно и абсолютно он виноват, Dasein'у лучше не совершать ничего предосудительного. Тогда-то не будет возможности скрыться от понимания высшей степени его виновности перед бытием. За всякую конкретную вину всегда можно расплатиться. Единственная вина, которую нельзя искупить, — это промедление с переходом от неаутентичного экзистирования к аутентичному. Но в этом промедлении, в этом «noch nicht» и состоит драма исторического присутствия «Dasein'a» как «Sein'a», помещенного в «da».

Вина Dasein'a в том, что это «da» не то, каким оно должно было бы быть, и даже в том, что сам Dasein только по своей воле ничего в этом не может изменить. Dasein виноват абсолютным образом, всегда и заведомо. И путь от «da» к «sein'у» лежит не в искуплении этой вины, а в ее глубоком осознании.

«*Noch nicht*» не случайность и не ошибка, это конститутивная сторона «*вот-бытия*», которая не может быть отменена или преодолена, но может быть осознана и принята как вина. В этом жесте осознания и принятия вина становится *проходом к горизонту подлинного другого Начала*.

### Позитивность аналитики Dasein'a в обоих режимах

Аутентичный Dasein есть Dasein такой, каков он есть, а его экзистенциалы в аутентичном режиме выражают свою онтическую сущность как свойства этого Dasein'a. Но неаутентичное экзистирование вводит в действие не что-то иное, но тот же самый Dasein и те же самые его экзистенциалы. Именно в этом состоит основной мотив «*Sein und Zeit*», где Хайдеггер старается на тысячи ладов подчеркнуть главную мысль: и в аутентичном и в неаутентичном Dasein'e мы имеем дело с одной и той же инстанцией, с одним и тем же «*вот-бытием*». Самое главное не в том, чтобы осудить неаутентичное и прорваться к аутентичному (хотя это так же важно), но в том, чтобы осмыслить, как неаутентичный Dasein ответственен за процесс развертывания всей западноевропейской философии от ее греческих до-сократических высот до бездонного падения в нигилизме Нового времени. И под величественным и ничтожным зданием этой философии и ее последствий (культуры, политики, социальности, идеологии, экономики и т. д.) следует везде и всюду распознавать ее главного героя, скрытого под гигантским нагромождением теорий, концепций, идей, систем, учений и религиозных догматов.

Позитивность аналитики Dasein'a применительно к неаутентичному режиму состоит в том, чтобы фундаментально демистифицировать философию и свести ее к той настоящей и главной точке, откуда она черпает свой исток и которая

является главным персонажем *истории бытия*. Вскрывая Dasein там, где он особенно тщательно вуалирует себя, мы отвоевываем возможность для понимания его структуры. И даже если мы имеем дело с неаутентичным режимом, то это неаутентичность именно Dasein'a, который может быть и аутентичным. Не разматывая клубок отчуждающих и скрывающих неаутентичностей, мы остались бы в иллюзиях относительно Dasein'a и его центральной роли в конституировании мира, мысли, человека, сознания, пространства и времени. Но поняв, что везде, даже когда это малоочевидно, речь идет о Dasein'e и только о нем, мы сможем расшифровать его послание, посылаемое им самому себе столь необычным способом — через переворачивание собственных экзистенциалов, через самоскрытие под личиной *das Man'a*, через бегство от самого себя и отречение от собственного бытия. Если сфокусировать внимание именно на Dasein'e, то его *самоскрытие* будет опознано как его косвенное *самораскрытие*, а значит, позволит подготовить основания для его прямого и полного самораскрытия во взрыве бытия, что должно произойти при переходе к *новому Началу* философии, и осуществления Ereignis'a.

### Dasein и Seyn

В «*Sein und Zeit*» Хайдеггер еще не приходит к различию написания Sein через «i» и Seyn через «y», как он делает в 1930-е годы в цикле размышлений о проблеме Ereignis'a. Но основные фундаменталь-онтологические ориентации его философии закладываются именно в ранний период. Чтобы кратко осветить проблему бытия в отношении к Dasein'u, можно спроецировать среднего и позднего Хайдеггера на проблематику раннего. В этом случае мы получим следующую картину.

В основе мысли Хайдеггера лежит различие между бытием (Seyn) и сущим (Seiende). Это различие является тончайшим, т. к. сущее (Seiende) есть, и значит, оно, будучи сущим (Seiende), и выражает бытие (Sein), которое иначе никак не может быть определено, кроме как через сущее (Seiende) и то, что сущее *есть*. Так и поступали древние греки. Двигаясь по этому пути дальше, они перешли от понимания *бытия* как *признака* сущего к обобщению этого онтического наблюдения и построению философии, где бытие мыслилось не просто как факт того, что *сущее (Seiende) есть*, но как то *общее свойство* (κοινόν), которое присуще всем сущим (Seiende) как сущим (als Seiende). Это обобщение и было взято за *бытие*, неразлично тождественное с «бытийностью» («οὐσία» по-гречески, «Seiendheit» по-немецки). Согласно Хайдеггеру, на этом основана вся дальнейшая философская онтология и вся западноевропейская метафизика, которая, как бы ни формулировала вопрос о бытии и какие бы онтологические аргументы ни принимала или отвергала, навсегда осталась в границах понимания *бытия* через *сущее*.

Вместе с тем именно здесь, по Хайдеггеру, следует искать какой-то подвох. Понимание *бытия* через *сущее* (Seiende) является истоком колоссального и прогрессирующего заблуждения, болезни длиной в две с половиной тысячи лет, имя которой «западноевропейская философия». Рождаясь у досократиков, мысливших бытие через сущее (у Гераклита, Анаксимандра, Парменида), эта онтология завершается в философии Ницше, убедительно демонстрирующего нигилизм философии Нового времени. Позже Хайдеггер определит *бытие как общее для сущего*

через Sein и именно к этой первичной операции сведет катастрофическую историю западной философии как прогрессирующего забвения о бытии.

Хайдеггер настаивает, что *бытие*, которое является общим для сущего, Sein, есть не бытие как таковое, но лишь один из его аспектов, который, будучи взят эксклюзивно, закрывает возможность понять бытие в полном смысле как Seyn. Дело в том, что кроме обнаружения себя как *бытия сущего* (*Sein des Seiende*), *бытие* (*Seyn*) есть вместе с тем и *ничто* (*Nichts*), *не сущее* (*μὴ ὄν*), поскольку включает в себя все и не исключает из себя ничего. Именно этим и объясняется конечный нигилизм западной философии и выход на сцену *ничто* в конце ее истории, тогда как в начале микроскопический зазор между Sein и Seyn был незаметен и казалось, что им можно было пренебречь.

*Seyn есть Sein, но есть также и das Nichts (ничто)*. Вторая часть предыдущей фразы — «но есть также и das Nichts (ничто)» — давала о себе знать через имплицитную разрушительность работы человеческого логоса, все более отчуждающей сущее от его бытия и все более заменяющей его *пред-ставлениями* (идеями, концепциями, тварными иерархиями, субъектом и объектом, априориями и т. д.). Так, неверно понятое Seyn, сведенное к Sein, пыталось напомнить о реальных пропорциях через вначале скрытый, а в конце Нового времени явный нигилизм человеческого (западноевропейского) мышления.

Так как этот цикл завершился, Хайдеггер предлагает перейти к *новому Началу* и помыслить Seyn напрямую — *не через сущее (Seiende), а иначе*. Как иначе?

Этому служит Dasein как фундаментальное основание новой философии, как стартовая позиция построения фундаменталь-онтологии.

Dasein, с одной стороны, есть *сущее (Seiende)*. Но это не обычное *сущее среди сущих*, т. к. оно есть *то сущее*, которое является *бытием сущего*, поэтому в слове Dasein присутствует Sein, а не Seiende. Dasein — это не Da-Seiende. Прямое обращение к слову не филологическая игра, но прорыв к фундаменталь-онтологии, движение к построению нового языка этой фундаменталь-онтологии. И первым и главным элементом этого языка является именно Dasein. Будучи *сущим*, Dasein фундаментально отличен от других *сущих*, т. к. он первичен для них. Вне Dasein'a вообще невозможно вынести заключение о наличии или отсутствии *сущего*, т. к. именно Dasein называет сущее *сущим*, в то время как само сущее как таковое, возможно, и не догадывается, что оно *сущее*. Поэтому-то человек есть «животное, имеющее логос», «говорящее животное». Называя сущее сущим, Dasein вводит в игру *бытие* (Sein).

Хайдеггер пишет в одном месте<sup>1</sup> о том, что *бытие (Sein) ведет борьбу с сущим (Seiende)*. Dasein — *это то сущее, которое находится в этой борьбе на стороне бытия*.

*Бытие как Seyn* в отношении *сущего (Seiende)* выступает как *ничто*, т. к. с ним не совпадает. Dasein через свое «да» («вот») является высветлением бытия (Seyn), его сбыванием. Тем самым Dasein подрывает *сущее* как воспринимающее свое бытие выражением бытия как общего для всего сущего, тем самым Dasein «ничтожит» (уничтожает) его. Но через свое аутентичное экзистирование Dasein одно-

<sup>1</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis). Gesamtausgabe. Bd. 65. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1989. S. 249.

временно восстанавливает сущее в бытии (Seyn), привлекая его к соучастию в событии, сбывании (Ereignis). Поэтому Хайдеггер пишет<sup>1</sup>: «*Вначале* необходимо провести разделение (между Seyn и Seiende) и выяснить его, а *затем* его же и преодолеть». Обе эти операции осуществляются через Dasein, Dasein'ом и в Dasein'e; более того, они и есть форма экзистирования аутентичного Dasein'a.

Таким образом, понятие «Dasein», введенное в «*Sein und Zeit*», становится ключевым понятием для всей философии Хайдеггера и лежит в основе фундаменталь-онтологии и ее нового метаязыка.

<sup>1</sup> *Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis). S. 277.*

# Глава 6. Zeit-время и его горизонты

## Введение выражения «Zeit-время»

Чтобы хотя бы приблизительно понять философский подход Хайдеггера к проблеме времени, надо начать с того, что семантика и этимология немецкого слова «Zeit» фундаментально отличается от семантики и этимологии русского слова «время». Причем настолько фундаментально, что следует задаться вопросом, а корректно ли вообще переводить на русский язык «Sein und Zeit» как «Бытие и время», не говоря уже о калькировании связанных с корнем «Zeit» образований или созвучных слов в философии Хайдеггера (например, «zeitigen»). В отношении *бытия* так остро проблема не стоит. Дело в том, что и в славянских, и в германских языках корни, связанные с «бытием», так или иначе восходят к общим индоевропейским праистокам, имеющим две формы — \*«bhū-» (с изначальным значением «расти») и \*«es-» (со значением «быть», «иметься», «наличествовать»), которые слились в спряжение одного и того же глагола, имеющего формы, образующиеся от разных основ (это есть и в немецком и в русском языках).

Но вот со словом «Zeit» и латинским «tempus» (откуда французское «le temps», английское «time» и т. д.) все обстоит гораздо сложнее. Дело в том, что «Zeit» происходит от индоевропейского корня \*«dá (i)», что означает «рубить», «делить», «отделять одно от другого», «разрывать». Такое же значение имеет и латинская основа. Русское слово «время» образовано от корня «вертеть» и по значению связано с «непрерывностью», «повторением», «связыванием (веревкой) одного с другим». Германское «Zeit» и латинское «tempus» «разделяют», «разрубают на мгновения», а русское «время», напротив, «соединяет», «связывает», «крутит», в каком-то смысле, «повторяет». Отсюда немецкое «zeitigen» означает буквально «предопределять старт», «приводить в движение» (предполагается, одноразовым образом), «вызывать появление плодов», чтобы их можно было сорвать. Производные от русского «времени», по определению, не могут иметь сходного смысла: «временеть», «повременить» значит, напротив, «сохранить как можно дольше плод на ветке, в связи с деревом», а также «не спешить с цветением, созреванием плодов» и т. д.

Это создает серьезные трудности для понимания Хайдеггера, важнейшей задачей которого является привести концепты старой философии к исконному значению слов и на этом основании, отталкиваясь от них как от прямой речи Dasein'a о Sein, выстроить новый метаязык. Zeit имеет в этом языке центральное значение, но постановка вместо немецкого «Zeit» русского слова «время» навсегда блокирует для нас саму возможность понимания Хайдеггера. Поэтому вновь самым корректным представляется сохранение в русском тексте немецкого слова «Zeit». Главная книга Хайдеггера в таком случае имела бы название «Бытие и Zeit». Само звучание похоже на лягз остро наточенного ножа — Zeit. В русском же языке слово «время» звучит как мягкий, убаюкивающий тон колыбельной. Но, как и в случае с «пониманием», все же следует пойти по иному пути и предложить дико выглядящее выражение «Zeit-время», т. е. время конца времени, время, не вью-

шееся, а перерезанное, время-мгновение, время-молния. Поэтому «Sein und Zeit» мы переводим как «Бытие и Zeit-время».

### Конечность Zeit-времени

Самое главное в хайдеггеровском понимании Zeit-времени — это то, что оно не является свойством ни объекта (как думали эмпирики и материалисты), ни субъекта (как думал Кант). Dasein существует не в Zeit-времени. Zeit-время не является также модусом субъекта. Zeit-время не находится вне Dasein'a, оно находится в Dasein'e. Но у Dasein'a нет измерений, нет пространства, т. к. *пространственность (Raumlichkeit)* является его экзистенциалом. Zeit-время поэту надо понимать как *бытие*. Dasein в каком-то смысле есть Da-Zeit. Поскольку Dasein конечен, — это принципиальное его качество, — то конечно и Zeit-время.

Хайдеггер оспаривает бесконечность Zeit-времени. Zeit-время не может быть бесконечным, т. к. определение Zeit'a есть разделение, разрубание, членение. Это членение есть разрыв, а не соединение, разлом, а не склеивание. Бытие не может быть помещено в Zeit-время, т. к. оно первичнее разлома, и скорее совпадает с ним как фундаментальная конечность. Поэтому Zeit-время не предшествует a priori Dasein'у, но совпадает с Dasein'ом, если тот экзистирует аутентично. Как только Dasein заканчивается, не остается ни субъекта, ни объекта, ни Zeit-времени. Но Dasein заканчивается тогда, когда он становится *бытием к смерти (Sein zum Tode)*, смотрящим ей в глаза. Это происходит через Ereignis. Но через Ereignis и осознание Dasein'ом своей конечности и вступает в работу Zeit-время.

Важно, что в отличие от пространства, являющегося экзистенциалом Dasein'a, Zeit-время экзистенциалом не является; оно в каком-то смысле глубже и фундаментальнее даже экзистенциала, а также проблематичнее его. В Zeit-времени выступает само бытие как Seyn. Поэтому, в отличие от перманентно присущих Dasein'у экзистенциалов, Zeit-время уникально и одноразово.

### Три экстаза Zeit-времени

Выступление Seyn'a через Zeit-время Хайдеггер интерпретирует как три формы *исступления*, по-гречески ἔκστασις («экстасис»). Zeit-время *ис-ступает* из себя в трех экстазах.

Первый экстаз Zeit-времени связан с *бывшим*, второй — с *настоящим*, третий — с *будущим*. Самый важный экстаз среди этих трех связан с будущим. Это третий экстаз Zeit-времени.

Смысл Dasein'a — это набросок воли к тому, чтобы быть, и к тому, чтобы *мочь быть (Seinkönnen)*. Это постоянный концентрированный проект экзистирования Dasein'a в сторону его аутентичности. Предельным горизонтом этого наброска является *прыжок (Sprung)*. Это прыжок Dasein'a в Sein.

Фундаментально-онтологически понятое Zeit-время — это Zeit-время, чье исступление содержится в будущем. В той степени, в какой Dasein есть бытие, и открывается это *бытие исступления в будущее*. Zeit-время становится развертывающимся из точки будущего, которая и конституирует остальные горизонты.

Zeit-время соотносится с вопросом Dasein'a о том, как существует бытие (Seyn). В экстазе будущего *бытие (Seyn) будет (wird wesen)*, т. е. будет быть именно как

бытие (*Sein*), а не как сущее и онтологические конструкты, на нем основанные. Поэтому *Zeit*-время разворачивается и несет в себе события не само по себе, но его разворачивает *Dasein* в своем решении к аутентичному экзистированию. Это означает, что будущее есть горизонт *нового Начала*, момент *Ereignis*'а, в котором бытие в полной мере начинает быть.

Этот момент *Ereignis*'а не может не быть и в других горизонтах *Zeit*-времени (в настоящем и бывшем), т. к., если бы это было не так, то ни настоящего, ни бывшего не было бы. А раз они *есть* и *были*, то они так или иначе связаны с моментом будущего. Тем, что соединяет эти три экстаза в экзистировании, является сам *Dasein*, который, хотя еще не экзистирует аутентично (иначе будущее стало бы настоящим и прошлым), т. е. экзистирует неаутентично, но все же экзистирует, и тем самым, пусть обратным образом, через умолчание и неаутентичность, соучаствует в бытии, *есть*.

Хайдеггер разделяет бывшее от прошедшего, настоящее — от того, что есть сейчас, и будущее — от грядущего. В каждом экстатическом горизонте *Zeit*-времени есть связь с бытием *Dasein*'а, что и выражено наличием самого *Dasein*'а, и есть сокрытие этой связи. Связь как несокрытость, ἀλήθεια, истина бытия (*Sein*) конституирует онтическое ядро горизонтов: это бывшее, то, что есть, и то, что будет. По-настоящему есть и было только то, что будет (в будущем *Sein* = *Sein*), но то, что было и есть, экстатически предвосхищает это, и в той мере, в какой это предвосхищение действительно, оно было и есть.

Все три горизонта имеют и неаутентичную модальность. Среди всего того, что прошло, что принадлежит прошлому, *было как бывшее* только самое главное, самое тайное и самое неочевидное, а остальное *было* просто *прошедшим*, и как таковое оно принадлежит только прошедшему, и в какой-то мере, хотя оно и было в прошлом, его не было.

Точно так же и с настоящим: то, что происходит в настоящем, есть продолжение «ходьбы» («прошло», «произошло», «происходит», «грядет» — «будет идти дальше»). Эта ходьба горизонтов находится в сложных отношениях с бытием горизонтов. Что-то из прошлого было, а что-то прошло, т. е. что-то было *бывшим*, а что-то только *прошлым*.

Точно так же и в настоящем и в грядущем, которое может стать будущим, а может — просто грядущим. В этом состоит самый нерв *Dasein*'а.

*Dasein*, по Хайдеггеру, должен сделать фундаментальный выбор — между грядущим и будущим, т. е. выбор об аутентичном экзистировании и вопрошании бытия (*Sein*) напрямую. Тогда *грядущее* станет *будущим*. Если же он сделает выбор в пользу неаутентичного экзистирования, тогда грядущее будет только грядущим, а значит, его не будет.

Прошлое, переходящее и грядущее составляют собой три неаутентичных экстаза *Zeit*-времени в трех горизонтах. Прошлое в этой цепочке совершенно не понятно для происходящего, а то, в свою очередь, для грядущего. Вместо истории бытия (*Seinsgeschichte*) совокупность трех горизонтов неаутентичного экзистирования составляет бессмысленный слепок тщеты.

И наоборот, группа трех аутентичных экстазов *Zeit*-времени порождает ту линию бытия (*Sein*), которая делает все три горизонта современными друг другу.



То, что *было в бывшем*, не может никуда исчезнуть, т. к. Zeit-время не предшествует Dasein'у, и то, что есть как имеющее отношение к бытию (Seyn), не может не быть, раз уж оно уже было. Поэтому бывшее есть сейчас. Хайдеггер описывал это как мгновенность и почти simultанность, синхронизм подлинной мысли. Каждая философская эпоха имела свои вершины, и, хотя одну вершину от другой отделяют века, они отделены друг от друга мгновениями и осмысляют себя современниками, т. к. по-настоящему серьезная мысль (мысль о бытии) одного мыслящего подхватывается другим мыслящим как наиболее актуальная по измерению глубины. Для глубокого мышления современным является только глубокое, к какому бы горизонту оно ни принадлежало, а самым современным и глубоким является будущее как исполнение экстаза Zeit-времени в форме молниеносного одноразового и конечного Ereignis'a.

То, что *было, есть*. И то и другое суть приготовление того, что *будет*. Но то, что будет, в той степени, в какой оно будет, уже есть и превращает прошлое в бывшее, а преходящее в то, что есть.

# Глава 7. Хайдеггер и ситуация философии

Философия Мартина Хайдеггера является тем моментом мышления, который мы не можем обойти стороной. Вернее, можем, но это выйдет нам боком. Примериваясь к осмыслению сущего, к дешифровке философского наследия, к постижению временных и пространственных особенностей того, где мы очутились, можно сказать наверняка: *Хайдеггер есть точка отсчета, от которой можно откладывать мыслительные вектора в самых разных направлениях*. Можно допустить, что мы наткнемся на эту точку и без Хайдеггера, но в этом случае мы открыли бы те же самые силовые линии, заметили бы те же самые тонкие всполохи «скудных времен», те же зловещие тени европейского нигилизма, тот же неразборчивый шепот утомленного и изношенного Dasein'a. Хайдеггер — это вечно новая мысль в нас самих, в ней самой. Без столкновения с этим богатством наше мышление недействительно.

Но Хайдеггер не дает нам никаких ответов и не указывает никаких путей. Его философия — это нечто противоположное системе, учению, теории. Это скорее сама животворная плоть мысли, исключая любые закрытые и необратимые траектории, любую фиксацию, любую конструкцию.

На первый взгляд, может показаться, что Хайдеггер сознательно затемняет свою мысль, и те, кого это подчас смущает, удивляются, что в некоторых работах он пишет удивительно ясно. На самом деле, все наоборот: чем непонятнее и туманнее его слова, тем светлее и яснее его мысль, которая есть тихий подлинный, неуловимый для коварных стратегий ледяного рассудка огонь. Сам Хайдеггер писал, что греки называли Гераклита «Темным» за то, что в свете его гениальности их собственный интеллектуальный свет оборачивался убогой тенью. Он жег и слепил. Погружал во тьму. Поэтому-то он и «ὁ Σκοτεινός», «темный».

Надо любить Хайдеггера, непонятого, неточного, избегающего жестких определений, уворачивающегося от систематизаций, противоречивого и невнятного. Он говорил о том, что в своем брезгливом стремлении освободиться от иррационального западноевропейская философская мысль забыла сосредоточить внимание на самом главном — на *таинстве собственного возникновения*, своего появления на свет из сумерек префилософской дорациональной эпохи. Но именно там, в этой *полутьме*, где еще неясно, имеем ли мы уже дело с мыслью или «пока еще нет», «не совсем», и проходят *токи философской судьбы*, судьбы Запада и так или иначе связанной с ним судьбы человечества. Хайдеггер же погружался в этот полусвет с наслаждением, с трепетом, с ужасом — так, будто выполнял свое предназначение.

Исследуя ревностно Начало мысли, он открыл для себя и для нас возможность жить и мыслить в стихии этого Начала. Именно в нем завязалась некогда траектория истории человечества. Там надо было поставить точку, одну-единственную точку, в ужасающем паре полной свободы. Если бы эта поставленная первыми философами точка совпала с невидимым центром пустоты, с полюсом ничто, струи

Geviert'a, «Четверицы» сняли бы фатальность сложных ложных путей западноевропейской метафизики, ведущих к обрыву нигилизма. Но эта точка была поставлена *где-то рядом*. Совсем *близко* к полюсу ничто, но чуть-чуть, на микрон, в стороне. Крохотность дистанции, но все же ее наличие сделало Начало *первым* Началом, предопределив все остальное — от Парменида, через Платона и Аристотеля к Августину, Декарту, Гегелю и Ницше.

Через две точки можно провести только *одну* прямую. И в нашем случае — только в *одном* направлении. В направлении *от Sein* — бытия. Прodelав это, Хайдеггер обосновал бездну европейского нигилизма через обретение в нем самом непоколебимого основания — «fundamentum inconcossum». И получилось, что в Хайдеггере, на нем самом, как на «князе философов», философия *сбылась*. Луч достиг той точки, от которой он отныне призван *отразиться*, как от гладкой зеркальной плоти.

То, что проделал Хайдеггер с историей философии, дало нам *философию* как то, что *свершилось и завершилось*. И вместе с этим, если мы внимательно следили за разворачиванием его грандиозного делания, мы обрели *самое главное*. Ценой изначальной погрешности в постановке точки первого Начала, трагически оплаченной двумя с лишним тысячелетиями драматической истории Запада, мы не гадательно и произвольно, но уже *наверняка и достоверно* знаем, где *надо было* ставить эту точку, чтобы всего произошедшего не произошло. Сам Хайдеггер четко видел: своим путем в бездну, погружением в стихию чистого нигилизма с двусмысленным гибельным гимном Gestell и технического развития Запад *первым* достиг нижней границы оставленности бытия и продемонстрировал своей жертвой не только то, куда никогда не надо идти, но и то, *как начать второе Начало*, свободное от неумолимой бездны конца.

Через *отступление* от возможности аутентичного Gevierta, от почитания *Sein-бытия* как созидающего ничтожения и ничтожащего созидания, западная метафизика очертила проект того, как *надо было бы, надо было, надо будет* от него не отступать. Когда? *Всегда. Сейчас*. Второе Начало, хотя и зависит от экзистенциального выбора Dasein'a в пользу аутентичности, вместе с тем *не зависит ни от чего*. Вчерне оно уже очерчено.

«*Все еще не*» благодаря спокойному, страстно-равнодушному приятию утратило в философии Хайдеггера фатальность своего гипноза. Мы больше не бьемся в его силках, не нервничаем, но принимаем его таким, как есть, угадывая торжественно и благодарно в последних дымящихся руинах западной культуры знак *другого Начала*.

Благодарные народы культуры, отличных от западной, смогут оценить величие и значение последнего мыслителя Запада, последнего человека Европы, того, кто произнес над западной метафизикой, западной историей, историей западной цивилизации самую прекрасную, самую глубокую, самую яркую и самую пронзительную *похоронную речь*.

Другое Начало — дело будущего, тех, кто грядут, о ком грезил Ницше. Но солнце на Западе не всходит. А смысл же заката, необходимый для того, чтобы двинуться по небосклону вверх *с другой стороны*, мы отныне схватили. *Другое Начало Хайдеггера не может быть обращено к людям Запада. Значит, оно обращено к нам.*

Эта первая часть книги мне представляется ровно *половиной* того, что мне хотелось бы сказать о Мартине Хайдеггере и другом Начале. Нашупав точку этого другого Начала, мы попробуем двинуться дальше — в сторону *возможности русской философии*. Совершенно очевидно, что русская мысль стояла под паром, наливалась кровавыми соками предчувствий, бормотала во сне, силилась высказать нечто, но фатально не находила слов, образов, знаков. Может быть, русская мысль *ждала*. Ждала своего часа, не желая *соучаствовать* в конце западноевропейской философии, не будучи ни солидарной, ни жизненно вовлеченной в ход развертывания западноевропейской метафизики.

Многие русские умы задавались вопросом: «*Чего же мы ждем?*»

А ведь мы все время чего-то ждем... Рискну предположить, что мы ждали *именно этого*. Мы ждали момента, когда закончится Запад, чтобы со всей нашей накопленной многовековой русской мощью *вступить в философию*, но... только по-настоящему и в настоящую философию — в ту, которая будет достойна нашей молчаливой, спрятанной глубоко внутри, тайной русской грезы. И это может быть только *философия другого Начала*.

Так и будет называться следующая часть моей книги, посвященная величайшему западному мыслителю, — «Мартин Хайдеггер: возможность русской философии».

# **Часть 2. Мартин Хайдеггер. Возможность русской философии**



# Глава 1. Значение Хайдеггера и его истории философии для России

## Возможность русской философии

Сегодня довольно остро стоят вопросы, что такое русская философия, была ли она, есть ли она сейчас, будет ли она завтра. Но есть вопрос еще более глубокий, *а возможна ли вообще русская философия*. Вопрос звучит странно и парадоксально, но мы нередко сталкиваемся с явлениями, которые де-факто существуют, но их смысл, содержание, оправданность и органическая структура остаются проблематичными. При ближайшем рассмотрении такие явления оказываются не тем, за что они себя выдают, но симулякрами, подделками, смутными «копиями без оригинала» (Ж. Бодрийяр)<sup>1</sup>. Они «есть», но они невозможны. Их онтология коренится на недоразумении, на подделке, на дисгармоничном сдвиге. Питирим Сорокин описывал подобные явления в социальных системах как «общество-свалку» («dumping ground society»)<sup>2</sup>. Освальд Шпенглер прибежал в подобных случаях к образу «псевдоморфоза»<sup>3</sup> (в геологии так называется особое минеральное образование, в естественный процесс кристаллизации которого вмешиваются непредвиденные гетерогенные факторы — например, лава извергающегося вулкана и т. п.).

Поэтому вопрос о *возможности* русской философии вполне легитимен. То, что мы привычно называем этим именем, может оказаться именно симулякром или псевдоморфозом. А может и не оказаться. В любом случае, чтобы всерьез обосновать возможность русской философии, надо сделать определенное усилие. Это усилие тем более необходимо, что даже самый оптимистичный взгляд на русскую философию не может игнорировать ее достаточно позднее появление в русской истории и серьезный перерыв в ее существовании в XX веке, когда она если и не исчезла окончательно (не успев по-настоящему начаться), то изрядно искажилась в марксистской догматике.

Если русская философия как таковая есть, то она существенно повреждена исторически и требует реанимации. Если вместо нее мы имеем дело с бледным начальным мерцанием, с наброском, то тем более необходимо обратиться к ее предпосылкам, к области ее возможности. Тем более требуется ее обоснование и затем возвращение на те стартовые позиции, с которых может начаться непростой и не столь очевидный процесс философии в контексте самобытной русской культуры.

<sup>1</sup> Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция // Философия эпохи постмодерна: Сб. переводов и рефератов. Минск, 1996.

<sup>2</sup> Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика. М.: Астрель, 2006.

<sup>3</sup> Шпенглер О. Закат Европы. М., 1993.

### **Корреляция русской философии с западной**

Русская философия (или ее симулякр) возникла как *реакция на европейскую философию*: от нее она отталкивалась, с ней соотносилась, в ней искала источники вдохновения, с ней спорила, ей подражала, ее опровергала и развивала. Какие бы аспекты русской философии ни затрагивались, мы обязательно будем иметь дело с ответом на вызов, с реакцией, с осмыслением тезиса (теории, системы, школы, идеологии), пришедших в Россию с Запада. Даже в том случае, когда русские мыслители стремились или по-настоящему были в чем-то оригинальными, сама эта оригинальность проявлялась в форме контраста с философией Запада, сопоставления именно с ней. Подражали ли русские мыслители Европе или отвергали ее, но они именно с ней соотносились и в качестве тезиса брали ту или иную философскую теорию или совокупность теорий Запада, отталкиваясь от которых разворачивали собственные соображения.

Это обстоятельство заставляет нас для понимания русской философии XIX–XX веков обращаться к соответствующим европейским философским контекстам. Возможность русской философии неразрывно связана с реально существующей и развивавшейся по автономной логике западноевропейской философией. Актуальность западной философии была потенциальностью философии русской. Эта корреляция является фундаментальной. Но интерпретирована она может быть по-разному.

С одной стороны, это может означать, что русская философия является ответвлением западноевропейской философии, ее поздним и специфическим побегом (отростком). С другой стороны, можно расшифровать это потенцирование как ответ на вызов, то есть как вынужденно оборонительный жест, направленный преимущественно против западной философии (как у славянофилов и, частично, у русских марксистов). В-третьих, можно рассмотреть ее как «псевдоморфоз» Шпенглера, то есть как результат гетерогенной и неорганичной прививки (полунасильственной-полудобровольной) одной культурной формы к другой, совершенно ей не соответствующей. И наконец, такая корреляция может быть рассмотрена как форма культурной экспансии, как попытка духовной колонизации Западом русского общества через инсталляцию своего рационального культурного кода, облегчающего отправление реальной власти и обеспечивающего контроль западного общества над русским обществом.

Во всех случаях русская философия соотносилась и соотносится с западной философией, и нет никаких оснований для того, чтобы предположить, что в будущем это будет не так.

### **Момент развертывания западноевропейской истории философии**

Западноевропейская философская мысль представляет собой динамический процесс. Этот процесс может быть реконструирован и тем более интерпретирован по-разному, но никто не берется опровергать, что история западноевропейской мысли проходит в своем становлении определенные сменяющиеся одна другую фазы, в рамках которых доминируют те или иные философские парадигмы (подобно вскрытой Т. Куном смене парадигм в научном знании<sup>1</sup>). Эти фазы — как бы мы их

<sup>1</sup> Кун Т. Структура научных революций. М., 1977.



ни определяют — представляют собой связанные системы, которые, как круги на воде, расходятся вокруг той или иной школы или личности, пересекаются, конфликтуют друг с другом, образуя определенный интеллектуальный узор<sup>1</sup>. Этот узор составляет общую структуру истории философии как *истории западноевропейской философии*. И если о параметрах этого узора ведутся бесконечные споры, никто не ставит под сомнение сам факт наличия этой истории. Западноевропейская философия представляет собой историческое явление, где мы ясно различаем Начало (досократики, Античность), фиксируем дальнейшие эпохи от Платона и Аристотеля к Средневековью, Новому времени, и так вплоть до современной эпохи постмодерна.

Русская философия в своей *возможности быть* имеет дело с историческим процессом, с исторической структурой, имеющей глубокие корни и вполне определенные очертания. Ветви единого древа непрерывно растут, но структура древа философских знаний остается в целом постоянной. Поэтому русская философия не может ограничиться контактом (резонансом/диссонансом) с каким-то моментом становления западноевропейской философии, с той или иной частной школой, с той или иной ветвью, направлением, траекторией мысли. Чтобы *быть*, русская философия должна отнестись *ко всей истории философии целиком* и, имея дело с любым ее моментом, сопоставить себя с динамическим и открыто развивающимся целым.

Становится очевидным, что западноевропейская философия в таком случае должна быть представлена русскому обществу в виде *истории философии*, то есть той или иной схематической теории, обобщающей западноевропейский философский процесс. Это не только облегчит для русских знакомство с отдельными его моментами, но и вообще сделает знакомство с частным возможным — через сжатую схему целого, дающего горизонт смысла фрагментам.

Это обстоятельство объясняет факт чрезвычайной популярности в России Гегеля — создателя одной из самых емких и панорамных алгоритмов истории философии. Более того, возможно, именно впитанный Марксом гегелевский подход и стал основанием для широкой популярности марксизма в России. Через Маркса и Гегеля русские познакомились сразу со всей западноевропейской философией, раскрытой в ее структуре на примере простой для понимания диалектической схемы. И та же причина лежит в основании недооценки Канта и кантианцев, которые не предложили компактной историко-философской модели. Кант для русского сознания остался лишь моментом философии. Гегель же претендовал на то, что, представляя момент философского процесса, воплотил в этом моменте (особом, эсхатологическом и телеологическом) смысл истории философии как всеобщей истории.

Это замечание чрезвычайно важно для понимания сути русской философии. Когда русские захотели (захотят) войти в процесс философии, они вынуждены были (будут) входить не в философию, а в историю философии, и им был (будет) необходим не только ее момент (конкретная школа, концепция, идея), но и краткое изложение предшествующих фаз процесса, причем именно философское, концептуальное его изложение. Осмыслив весь историко-философский процесс це-

<sup>1</sup> Дугин А. Постфилософия. М., 2009.

ликом, можно соучаствовать в нем. Важно не просто впрыгнуть в «волшебный трамвай» (Н. Гумилев), но понимать, по какому маршруту, откуда и куда он следует. Поэтому для «прыжка» в философию русским всегда необходима история философии. Только тот момент западноевропейской философии, который будет содержать в себе формулу всей этой философии, сможет стать тем моментом, куда, собственно, русская философия может быть привита или откуда она может взять свой собственный старт (в любом направлении).

Итак, возможностью русской философии является та западноевропейская философия, которая представляет собой одновременно и момент развития этой философии, и повествование об алгоритме (структуре) всей истории философии в сжатом и кратком оформлении.

В XIX веке, когда возникло нечто похожее на «русскую философию», самой возможностью ее бытия выступила философия Гегеля с ее подвидом — философией Карла Маркса. Именно гегельянство (и его разновидность — марксистская философия) могут рассматриваться как герменевтическая база, как семантическое целое, послужившие точкой отсчета для «русской философии» в ее первом приближении. И если мы осознаем это, то поймем, почему именно марксизм почти на столетие заморозил русское философское мышление. Именно так, а не наоборот: не тоталитарная политическая система сделала марксизм судьбой русского мышления в XX веке, а марксизм как разновидность гегельянской истории философии предопределил тоталитарную политическую систему советского периода. Политика есть следствие философии — обратное же неверно.

### **Хайдеггер как шанс для русской философии**

Последнее замечание хорошо объясняет ретроспективу — почему Гегель и почему Маркс — но не вводит нас в более широкую проблематику: какова возможность русской философии? Так было, и то, что было именно так, чрезвычайно важно. Но вместе с тем это привязано к историческому моменту самой западноевропейской философии — к тому, когда контакт между русскими и ею самой состоялся. Это предопределило траекторию определенного периода, обнаружило важные закономерности. Закономерности остались (возможность русской философии лежит в истории западноевропейской философии — сейчас и всегда), но момент изменился. Поэтому, для того чтобы расширить горизонт от исторического момента до исторической закономерности и чтобы в действительности (здесь и сейчас) эту закономерность обнаружить, необходимо задаться новым вопросом. В то время, когда русские на протяжении почти всего XX века следовали за марксистской историей философии, не появилось ли на Западе какой-то иной историко-философской версии, которая переосмыслила бы гегелевское наследие или учла бы новые моменты? Только в этом случае, поняв и преодолев гегельянство и марксизм как исчерпавшую себя версию философствования (не ошибочную, а просто иссякшую, в смысле животворных философских сил), мы могли бы повторить *начало* русской философии и доказать ее возможность не в историческом моменте, но в целом, как более общее явление. Нет сомнений, что новых моментов в западноевропейской философии в XX веке было множество — Витгенштейн и структуралисты, феноменологи, и экзистенциалисты. Но все это ничего не го-

ворит русской философии в том случае, если она хочет обосновать свою *возможность* в более широком смысле, нежели развитие одной из ветвей мышления XIX века. С нашим гегельянством (марксизмом) все понятно (понятно ли?), но как нам отнестись ко всему остальному?

Сами мы дать внятный ответ не можем — отбросив марксизм, мы растерялись, упустили нить, стали хвататься за отдельные разрозненные моменты в хаотической потребности философствовать при отсутствии серьезных оснований для этого. Мы попытались заявить о себе как о моменте в том процессе, полноценными участниками которого, как выяснилось, не были. Мы попытались проскочить мимо вопроса о возможности русской философии, сделали вид, что можем обойтись и без истории философии (она, действительно, не нужна тем, кто и так есть часть этой истории). Но из этого ничего не вышло.

Сейчас — это очевидно: пытаюсь философствовать, современный русский выглядит как дурак. И чем ловчее он подражает тем, кто философствует, тем более он дурак.

Идентификация новой истории философии для русских жизненно необходима. Это и есть обоснование возможности нашей русской философии. Но тут-то и начинаются проблемы. На первый взгляд, XX век создал множество историй философии — выбирай, не хоч. Но при ближайшем рассмотрении все рассыпается как прах: историй философии не было, были философии и истории (К. Ясперс)<sup>1</sup> или просто моменты эпистемологического анализа (М. Фуко)<sup>2</sup>. В своем контексте все это было своевременным и содержательно, только не для нас. Для того, чтобы войти в герменевтический круг, нам необходима подсказка; без нее мы оказываемся вне этого круга. Кто-то из западноевропейских философов должен сообщить нам пароль, открыть код, дать нам ключ.

На поверхности это не лежит. Но если мы хотим, несмотря ни на что, обосновать возможность русской философии, нам придется искать именно это — историю философии, вычлененную фундаментальным и «родным» для Запада онтологически репрезентативным мыслителем XX века.

Моя гипотеза состоит в том, что таким мыслителем, создавшим концепцию, адекватную всему историко-философскому процессу западной культуры, является Мартин Хайдеггер. Если эта гипотеза подтвердится, то именно в нем нам предстоит обнаружить и обосновать возможность русской философии — не в ретроспективном, но в перспективном горизонте. Если Хайдеггер станет для нас тем, чем стали Гегель и Маркс в веке XIX, то мы получим легитимацию для *второго русского захода* в философию.

### **Средний Хайдеггер как важнейший элемент в реконструкции истории философии**

Возникают вопросы, а есть ли у Хайдеггера история философии, не является ли его учение лишь моментом в процессе западноевропейской философии, не содержащим в себе емкого изложения структуры самого этого процесса.

<sup>1</sup> *Jaspers Karl. Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. München; Zürich, 1949.*

<sup>2</sup> *Фуко М. Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности. М.: Магистериум-Касталь, 1996.*

Эти вопросы могут возникать только в связи с одним тонким историко-философским обстоятельством. В наследии Хайдеггера внимание специалистов, как правило, сосредоточено на раннем периоде его философского творчества — на феноменологии и гуссерлианстве<sup>1</sup>, кульминацией чего стало его знаменитое «*Sein und Zeit*»<sup>2</sup>. Узкий круг специалистов по Хайдеггеру исследовал также позднего Хайдеггера, преимущественно рассматривая этот период как отход от классического философствования и обращение к мифологии, мистике и поэтической герменевтике. Средний же период его творчества, приходящийся на 1930-е годы и первую половину 1940-х годов, чаще всего выпадал из поля зрения исследователей. Этот период, как правило, толковали как переход от аналитики *Dasein*'а к поздней герменевтике<sup>3</sup>. В такой оптике у Хайдеггера, действительно, трудно найти полноценную историю философии, и его идеи выглядят лишь философским моментом. Но если восполнить этот пробел, учитывая изданные лишь в последние десятилетия, после смерти самого философа, наброски и тексты этой эпохи: «*Beiträge zur Philosophie*»<sup>4</sup>, «*Geschichte des Seyns*»<sup>5</sup>, «*Über Anfang*»<sup>6</sup> и т. д., мозаика его мысли складывается в единое целое, и перед нами открывается именно то, что мы искали, — хайдеггеровская история философии, причем не менее последовательная и всеохватывающая, чем у Гегеля. Как и любая схематизация, она полна натяжек и обобщений, но это свойство любой редукционистской схемы. Нас же должно волновать лишь одно: сумел ли Хайдеггер отразить в своем творчестве голограмму западноевропейской судьбы?

Если целостно осмыслить все три периода философствования Хайдеггера, мы получим полную картину не просто его философии, но его концепции истории философии, что для нас гораздо важнее. Эта история философии претендует на то, чтобы сказать о структуре всего процесса решающее слово: сам Хайдеггер (как и Гегель) осознает свою философию как «метафизическую эсхатологию» (как он сам пишет в «*Holzwege*»)<sup>7</sup>, как выражение той формы, к которой западноевропейский процесс двигался.

### Философия вечера

Для Хайдеггера история Запада есть история западной философии. То есть философия выражает в себе глубинное содержание всего исторического процесса. При этом Хайдеггер, равно как и Гуссерль и все западноевропейские мыслители, отождествляет судьбу Запада с универсальной судьбой человечества, которое в

<sup>1</sup> *Heidegger M. Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung. Bd. 59. Frankfurt am Main, 1920.*

<sup>2</sup> *Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.*

<sup>3</sup> *Heidegger M. Vorträge und Aufsätze. 1936–1953. Gesamtausgabe. Bd. 7. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 2000.*

<sup>4</sup> *Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis). Gesamtausgabe. Bd. 65. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1989.*

<sup>5</sup> *Heidegger M. Geschichte des Seyns (1938/1940). Gesamtausgabe. Bd. 69. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1998.*

<sup>6</sup> *Heidegger M. Über den Anfang. Gesamtausgabe. Bd. 70. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 2000.*

<sup>7</sup> *Heidegger M. Holzwege. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 2003.*

своем жизненном цикле обречено на то, чтобы двигаться к закату, к «за-паду» своего духовного солнца. Запад есть место заката, там солнце «за-падает», отходит ко сну. Запад, по-немецки *Abendland*, — «страна вечера». Вечер есть, в каком-то смысле, эсхатон и телос дневного цикла. В какой бы части дня — утренней или полуденной — мы ни находились, рано или поздно мы столкнемся с горизонтом вечера, с Западом, с закатом. Западноевропейская философия универсальна в том смысле, что все рано или поздно приходит к своему закату<sup>1</sup>. Поэтому тот, кто мыслит о конце, о вечере, о сумерках бытия, тот мыслит не только о себе, но и обо всех рано или поздно обреченных на достижение этой точки.

Поэтому для Хайдеггера справедлива гомология: мировая история сводима к истории западной культуры и цивилизации; а история западной культуры и цивилизации сводима к истории западной философии. Следовательно, мировая история сводима к истории западной философии. Поэтому структура западной философии как процесса есть концентрированное выражение «судьбы бытия» (*Seynsgeschichte*)<sup>2</sup>.

Эта логика исторического финализма (типологически повторяющая рисунок мышления Гегеля — только на ином, экзистенциальном, а не концептуальном уровне) предопределяет и еще одну гомологию: телеологизм самой истории философии, которая тяготеет к стигиванию в точке эсхатона. Будучи вечерней по определению, эта история разрешается в точке полуночи, которая и есть цель и предел, к которому весь процесс устремляется. Хайдеггер подводит нас к мысли, что *точка конца* западноевропейской философии является наиболее важной во всем процессе ее развертывания и поэтому может быть взята за главный момент ее содержания.

Таким образом, гомологическая цепочка получает последний элемент: история человечества сводится к истории западноевропейского человечества, которая, в свою очередь, сводится к истории западноевропейской философии и далее — к *точке конца* западноевропейской философии.

Но именно такая схема — это то, что необходимо для актуализации русской философии. Если нам довериться Хайдеггеру, мы получим именно то, что нам необходимо в качестве предпосылки для живого философского мышления. Мы получим не просто момент философии Запада, но алгоритм этой философии, причем приближенный к ее концу, что, в данной интерпретации, означает приобщение к самому существенному в этой философии — ведь речь идет о философии заката, где наиболее важным элементом является ночь и ее структура. Хайдеггер в этом случае и становится искомой возможностью русской философии, позволяя нам соотноситься с ее схематически описанным целым.

### **Хайдеггер, голограмма и герменевтический круг**

Реконструкция истории философии Хайдеггера предполагает восполнение более или менее известных и исследованных периодов его творчества пониманием смысла среднего периода, когда мысль Хайдеггера (по свидетельству знамени-

<sup>1</sup> *Heidegger M. Geschichte des Seyns (1938/1940).*

<sup>2</sup> *Ibid.*

того «Письма о гуманизме» его французскому другу и корреспонденту Жану Боффре<sup>1)</sup> была занята преимущественно проблемой Ereignis.

Тот факт, что Хайдеггер является величайшим представителем западноевропейской традиции, не оспаривает никто, как бы к Хайдеггеру ни относились. Но понимание того, что Хайдеггер нарисовал ясную картину истории западноевропейской философской традиции, ее смысла и судьбы, встречается намного реже. Однако ознакомление со всеми тремя периодами его творчества и правильная реконструкция структуры его философской мысли позволяют представить хайдеггеровскую концепцию истории философии со всей однозначностью. Для нас решающим является не то, справедлива ли эта историко-философская картина или проблематична. Нам важно констатировать, что она есть, что она систематически и структурно описана, а значит, с ней можно оперировать как с полноценным философским аппаратом, как с методологией и голограммой.

Выяснив структуру хайдеггеровской концепции истории философии и проведя различие ее фаз и этапов в оптике самого философа, мы — как русские, глядя из русского (что значит из неопределенного) — будем вольны отнестись к ней по-разному: критично и некритично. В первом случае, выяснив структуру этой истории философии, мы принимаем решение ей не доверять, во-втором — доверять, принимать за достоверную.

Здесь встает вопрос о герменевтике и проблеме «герменевтического круга», заботившей Дильтея и Гадамера. Понимание возможно только при соотношении частного с общим. Но лучшее понимание общего аффектирует (меняет) понимание частного, а понимание частного трансформирует видение общего; в процессе постижения уточняются два неизвестных, которые корректируют друг друга, но никогда не могут быть определены до конца сами по себе, без соотношения с другим. Поэтому в процессе познания всегда фигурируют презумпции и относительно целого, и относительно частного, которые уточняются (подчас опровергаются и заменяются другими) в ходе самой герменевтической практики.

Применительно к Хайдеггеру и интерпретации его философии мы сталкиваемся с той же герменевтической проблемой. Чтобы корректно оценить его место в процессе западноевропейской философии, мы вынуждены иметь общую схему этого процесса (гипотезу целого и его структуры). Но эту схему мы должны где-то найти. Мы можем заимствовать ее либо у Хайдеггера, либо не у Хайдеггера. В первом случае мы можем воспользоваться его историей философии (а таковая, как мы видели, существует, особенно если внимательно исследовать тезисы среднего периода его творчества 1930 — 1940-х годов) как целым, отталкиваясь от которого мы будем рассматривать всю структуру западноевропейской философии и место в ней Хайдеггера. Конечно, по логике герменевтического процесса, параллельно мы сможем уточнять и то и другое: и смысл истории философии как целого, и места в ней нашего философа, что может привести к результатам, отличным от готовых формул, выдвигаемых самим Хайдеггером. Но стартовая схема герменевтического круга будет именно такой. Можно сказать, что в этом случае

<sup>1)</sup> *Heidegger M. Brief über den Humanismus (1946). Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1949.*

мы доверяем Хайдеггеру и двигаемся вдоль предложенной им герменевтической оси. Куда же приведет это движение, заведомо сказать трудно.

Второй вариант состоит в том, что мы не доверяем истории философии Хайдеггера (например, не признав ее легитимность или, что бывает чаще, не затратив усилий на ее изучение и последовательное осмысление), и, значит, должны брать в качестве целого иную версию истории философии. Вот тут-то и начинаются трудности.

Дело в том, что созданием внятной истории философии занимались на Западе очень немногие авторы, а среди фигур первой величины можно назвать лишь единицы. Первой и во многом непревзойденной до сих пор инициативой подобного рода была философия Аристотеля. В XIX веке Гегель обосновал историю философии как высшее проявление самой философии, создав предпосылки для широкого спектра философских теорий, и в частности чрезвычайно популярного в XIX–XX веках марксизма. При этом для этих и иных наиболее внушительных историй философии в той или иной степени действовал принцип *голографии* — сами эти философии мыслились как синтетическое обобщение историко-философского процесса. История философии и философия Аристотеля располагались в начале истории философии, открывая ее первые страницы и суммируя «предисловие» (досократическую мысль). Гегель мыслил себя как мыслителя, завершающего историко-философский процесс, обретающего в его трудах свой телеологический конец (в соответствии с учением об Абсолютной Идее и фазах ее диалектического развертывания). Другие «неголографические» попытки предложить историю философии как открытый процесс чаще всего представляли собой формально дескриптивные, а не структурированные семантически модели (Иоганн Франц Буддеус (1667–1729), Иоганн Якоб Бруккер (1696–1770), и так вплоть до Бертрана Рассела<sup>1</sup>). В них история философии осмыслялась не как нечто целое, а как последовательность моментов. При этом наличие или отсутствие голографической конструкции истории философии для самих западноевропейских философов было некритично, так как они естественным образом принадлежали к этому процессу, находились внутри культуры, построенной на философских основаниях, что заведомо предопределило их имплицитное соучастие в том, что эксплицитно могло и не оформляться. Иными словами, открытая, чисто дескриптивная история философии или вообще отсутствие какой бы то ни было истории философии не составляло серьезной проблемы для западноевропейских философов. Они вполне могли обойтись и без нее.

Со всем другим дело русская философия. Она испытывала насущную потребность в суммирующей голограмме, чтобы корректно взаимодействовать и соотноситься с каждым из действительных моментов западной философии (то есть с учениями того или иного философа). Без образа «целого» она не могла бы быть тем, чем должна была бы быть.

Поэтому в русском культурном контексте мы сталкиваемся с серьезной проблемой: если мы откажем истории философии Хайдеггера в доверии, то нам надо

<sup>1</sup> Рассел Б. История западной философии в ее связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней: В 3 кн. Новосибирск, 2001.

будет поместить самого философа в какой-то иной историко-философский контекст на основании соотнесения с иным «целым». И тут выбор невелик: едва ли корректно интерпретировать Хайдеггера с опорой на историю философии Аристотеля (озаряющего момент начала философской традиции) или на гегелевскую или марксистскую схемы «искомого» целого. Прочтение Хайдеггера с марксистских позиций в советской философской школе вообще никаких результатов, кроме недоразумений, не дало, а западные течения марксизма и неомарксизма, вобравшие кроме собственно Маркса и гегелевской диалектики еще множество философских элементов из других контекстов (кантианство, феноменология, фрейдизм, экзистенциализм, структурализм, философия языка, ницшеанство и т. д.), свести эти направления в общую обновленную историю философии не сумели или не ставили перед собой такой задачи. В такой ситуации проекция гегельянства на интерпретацию Хайдеггера будет просто анахронизмом, тем более что в чистом виде в XX веке гегельянство не сохранилось, а его многообразные интерпретации (в том числе критические) преобразились в спектр конфликтующих между собой дробных философских систем, затемнивших изначальную ясность и убедительность самого Гегеля.

Вопрос, доверять или не доверять истории философии Хайдеггера, таким образом, остро стоит именно для тех, кто задумывается о возможности русской философии, и выбор «не доверять» представляется еще более сложным и проблематичным, чем «доверять». Чтобы отдать себе в этом отчет, надо еще раз подчеркнуть, что для западной философии такой проблемы вообще не стоит. Хайдеггеровская история философии может учитываться или не учитываться с одинаковым успехом: органичное культурное соучастие в истории философии гарантируется «укорененностью» западного мыслителя в культурной среде, и для этого специальной голограммы не требуется.

Этот зазор культурного контекста, однако, может породить у русских, интесующихся философией, иллюзию того, что через прямое подражание западным философам можно обойтись без «целого». Вот в этом-то и состоит заблуждение: европейцам — можно, нам — нельзя. Если мы хотим соотнестись с герменевтическим кругом западной философии, нам не обойтись без образа «целого», только после этого мы обретаем возможность полноценного философствования.

Мой тезис сводится к следующему. На прежних этапах XIX–XX веков возможность русской философии обосновывалась обращением к гегельянской истории философии, отталкиваясь от которой мы на протяжении почти двухсот лет строили процесс русского философствования. Увиденный в таком ракурсе, марксизм советского периода прекрасно вписывается в это русло — ведь марксизм также представлял собой емкую и голографическую, телеологическую и эсхатологическую версию истории философии. Но сегодня легитимность и конструктивность гегелевско-марксистской истории философии для нас исчерпана. Мы взяли из нее максимум того, что было возможно, и пришли к исчерпанию этой парадигмы. Поэтому мы заново — и уже с опорой на новые историко-философские конструкции — должны обосновать возможность русской философии. И в качестве такой историко-философской голограммы предлагается взять за основу для вступления в герменевтический круг историю



философии Мартина Хайдеггера. Для этого надо отложить недоверие и, напротив, отнестись к нему — пусть на первом этапе — с доверием и открытостью, со своего рода гносеологической эмпатией. В случае успеха мы получим на новой исторической витке обоснование для того, чтобы русская философия могла быть.

### Три этапа философского творчества Хайдеггера

Как отмечалось, общим местом в хайдеггероведении является разбиение его философского цикла на ранний (феноменологические штудии и написание «*Sein und Zeit*»<sup>1</sup>), средний (малоизвестный и проходивший под знаком мысли об Ereignis — к нему примыкают серии лекций о Ницше<sup>2</sup>, Holzwege<sup>3</sup> и циклы лекций 1930-х годов, объединенные в посмертные сборники «*Beiträge zur Philosophie*»<sup>4</sup>, «*Von Anfang*»<sup>5</sup>, «*Geschichte des Seyns*»<sup>6</sup> и т. д.) и поздний период (сопряженный с философией языка и формализацией описания *Geviert'a*<sup>7</sup>).

На всех этих этапах в различных произведениях и циклах разбросаны отдельные элементы хайдеггеровской истории философии. Если нацелиться на их выявление, сведение воедино и систематическое описание, мы обнаружим их как в самых ранних работах, так и в «*Sein und Zeit*» и в герменевтическом периоде. Но особенно эксплицитно они изложены в среднем цикле. «*Beiträge zur Philosophie*»<sup>8</sup> и «*Geschichte des Seyns*»<sup>9</sup>, в целом, представляют собой конспекты лекций, выстроенных как история философии, а «*Einführung in die Metaphysik*»<sup>10</sup> проливает свет на структуру этой истории философии и на ее онтологические основания. Увиденная в этой перспективе знаменитая теория хайдеггеровского *Dasein'a* обнаружится как кульминационная точка историко-философского процесса, к которой этот процесс телеологически сходится.

Таким образом, материалы среднего периода творчества Хайдеггера дают нам остов для выяснения его историко-философской схемы, на которую накладываются теории других циклов его творчества.

### Схема истории философии у Хайдеггера

Реконструкция Хайдеггером истории философии может быть схематически описана следующим образом.

Рождение философии в досократической мысли — это великая триада Анаксимандра, Гераклита и Парменида, представляющая собой *первое Начало*, или *великое Начало*.

<sup>1</sup> Heidegger M. *Sein und Zeit*.

<sup>2</sup> Heidegger M. Nietzsche I. 1936–39; Nietzsche II. 1939–46. Gesamtausgabe. Bd. 6. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1996.

<sup>3</sup> Heidegger M. *Holzwege*.

<sup>4</sup> Heidegger M. *Beiträge zur Philosophie*.

<sup>5</sup> Heidegger M. *Geschichte des Seyns* (1938/1940).

<sup>6</sup> Heidegger M. *Über den Anfang*.

<sup>7</sup> Heidegger M. *Vorträge und Aufsätze*.

<sup>8</sup> Heidegger M. *Beiträge zur Philosophie*.

<sup>9</sup> Heidegger M. *Geschichte des Seyns* (1938/1940).

<sup>10</sup> Heidegger M. *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen, 1953.

Здесь философия появляется из префилософии или не-философии, из мышления. Провозвестником ее несколько веков ранее служил поэтический гений Гомера.

Согласно Хайдеггеру, *первое Начало философии* характерно решением онтологической проблематики — вопроса о том, *что такое бытие* и как его надо понимать. Впервые четкие формы эта проблематика приобретает у Гераклита в его учении о *фюзисе* и *логосе*. Бытие как то, что делает то, *что есть*, тем, что *есть*, мыслится в великом Начале как «*фюзис*» — то есть открывающая, восходящая, обнаруживающая «*мощь наличия*». В этом учении Гераклита для Хайдеггера состоит сияющий триумф философии и одновременно первое рождение той тенденции, которая — много позже — поведет философию к ее Концу. Отождествление «*бытия*» с «*фюзис*» есть лишь наполовину корректное решение онтологической проблематики. Конечно, мыслит Хайдеггер, «*бытие*» есть «*фюзис*», порождающая сила мира, выводящая вещи и существа на свет наличия, в открытость, делающая сущее сущим, тем, что *есть*. В этом смысле бытие и есть сущее, все сущее в целом, то есть фюзис. Но эта отправная точка философии — при всем фундаментальном величии — уже заключает в себе определенную погрешность: празднует бытие как наличие и приведение к наличию, как сущее, досократическая онтология упускает из виду другую сторону бытия — ту, которая приводит сущее к несуществованию, к гибели, ту, что *ничтожит*, уничтожает сущее. *Ничто* скрывается за бытием, осознанным исключительно как «*фюзис*», исчезает в нем. И Парменид в своей знаменитой поэме закрепил это исчезновение формулой «*небытия нет*». По Хайдеггеру, *небытие*, *ничто* (Nichts) как *ничтожение* (Nichten) в бытии очень даже есть. И безупречная онтология должна была бы изначально поместить это «*ничтожение*» внутрь фюзиса, разглядеть его в бытии как его обратную сторону, отличную от него и одновременно тождественную с ним. Но греческая мысль пошла по иному пути: она сосредоточилась на «*бытии*» как «*фюзисе*», упустив из виду «*ничто*» (в силу его ничтожности). Тем самым — уже в самом великом Начале — возник определенный зазор между тем, как стала складываться философия, и тем, как она должна была сложиться, если бы онтологическая проблема была сформулирована должным образом. Зазор между тем, как было исторически и как должно было быть, породил две точки в структуре онтологии, через которую была проведена прямая, предопределившая все остальные этапы истории западной философии. В результате мы получили луч, обладающий и траекторией (линия), и ориентацией (вектором направления, идущим *от* того, как надо было бы понимать бытие к тому, как его не надо было понимать).

Уже в *первом Начале* у Гераклита и Парменида происходит оформление фундаментальной конфигурации всего историко-философского процесса. Этот процесс структурирован основной парадигмой: прогрессирующим «отступлением от бытия», «утратой бытия», «забвением о бытии».

### Логос и нигилизм

Компенсацией за утрату различения ничтожащей стороны бытия в бытии как «*фюзисе*» стало появление «*логоса*». «*Логос*», который Хайдеггер интерпретирует этимологически как «*жатву*», «*сбор урожая*», становится приоритетным топосом,

в котором *ничто*, утраченное в осмыслении бытия как фюзис, напоминает о себе. Это и есть специфика философии — введение в игру *ничтожащего логоса*, помещенного на сей раз не в бытии (как следовало бы), а вне его, в условной точке того, что позже у Аристотеля станет «Ὀλοκῆ... μὲνον»<sup>1</sup>ом, а в Новое время — декартовским «субъектом».

Хайдеггер идентифицирует работу логоса в процедуре «*τεχνή*», или в том, что позже он назовет «*Gestell*». Если бытие мира начинает мыслиться как преимущественно *позитивное наличие*, то *ничто* все более концентрируется на стороне познания и его дуальной топики. Познание как процесс есть корень «*технэ*», в котором происходит жесткое расщепление бытия на *фюзис* и *логос*, на познаваемое и познающего, что в дальнейшем приводит к постановке в центре именно познающего, носителя логоса, развертывающего свою ничтожащую мощь на сферу фюзиса, покоряющего бытие и, в конце концов, воспроизводящего бытие как искусственный продукт. В этом пределе развития технического начала проявляется триумф нигилизма.

Логос должен был бы быть внутри фюзиса, но он оказался вовне, и это стало судьбой западноевропейской философии, судьбой Запада, а также смыслом и содержанием ее развертывания.

### Конец в рамках первого Начала

Если у Гераклита и Парменида основная тенденция западноевропейской философии была едва намечена, то у Платона и Аристотеля она достигла четкой фиксации. Платонизм и аристотелизм Хайдеггер называет «Концом в рамках первого Начала». Это еще абсолютно греческая, дышащая онтологией и бытием, философская мысль, но возможность осмыслить *бытие* как нечто открытое, возможность поместить логос не вовне фюзиса, а внутри него, здесь снимается с повестки дня. Учение Платона об идеях фиксирует предпосылки окончательно сформировавшейся *референциальной теории истины*, которая состоит в поиске соответствия умозрительного начала (идеи) и вещи природного мира. Осуществление этой операции относится к разуму, логосу.

Бытие отныне мыслится как *сущее*, только *высшее сущее* или *сущее-в-целом*. Причем это не просто динамика природной мощи, выталкивающая вещь к наличию, но фиксированный и статичный зрительный образ, момент «светового созерцания».

По Хайдеггеру, это фундаментальный и необратимый шаг по *уменьшению статуса бытия*, приравниваемого отныне уже не просто к фюзису, но к идее. Симметрично этому логос, в свою очередь, делает серьезный шаг в сторону нигилизма и технического отношения к миру; начинает доминировать метафора бога-демиурга, работника, ремесленника, технически изготовляющего мир, отправляясь от фиксированных образов-идей.

Аристотель в своей философии и истории философии фиксирует качественный момент Конец досократического периода западной философии. Это конец во всех смыслах и завершение (снятие) и совершение, то есть достижение полной зрелости, совершенства, полноты того, что было заложено в мышлении досократиков. Философия Аристотеля — это голограмма всей ранней греческой философии. Она

суммирует предыдущий период и закладывает основания дальнейшим этапам — что верно не только для Стои, но и для более поздних схоластических периодов западной философии, а также, в значительной степени, и для Нового времени (ведь еще Кант заметил, что в области логики со времен Аристотеля философия не продвинулась ни на шаг).

Платон и Аристотель, по Хайдеггеру, отмечают собой момент завершения философского Начала. Далее идет средний период, сопряженный с христианством, схоластикой и, в самом широком смысле, называемый Средними веками. С историко-философской точки зрения Средними эти века называются именно потому, что занимают промежуточное положение между философией Античности (философией *первого Начала*) и философией Нового времени.

### Средневековье

Средневековой философии Хайдеггер плотно занимался на первых этапах своего преподавания во Фрайбургском университете, позднее он уделял ей совсем немного внимания. С его точки зрения, формула Ницше о том, что «христианство есть платонизм для масс»<sup>1</sup>, является исчерпывающей аксиомой для суммирования философского положения дел со средневековой философией. Для Хайдеггера христианская схоластика есть развитие того философского шага, который принципиально совершил Платон, поставив идею (высшую идею, идею блага) на место бытия, фундаментально удалив тем самым бытие от сферы философского мышления, подменив гносеологическую и онтологическую проблематики. Теология продолжает эту же самую тенденцию, поставив на место идеи как высшего существа — Бога, то есть оставаясь в той же платоновской парадигме.

Для Хайдеггера в Средневековье не происходит ничего принципиально нового. Философия движется по своему предначертанному досократиками, и особенно Платоном и Аристотелем, пути.

### Новое время — Декарт

Но настоящим интересным циклом для *Хайдеггера является Новое время. Он определяет его как «Начало Конца»* (симметрично тому, как платонизм был для него *Концом в рамках первого Начала*). Новое время размораживает средневековый схоластический платонизм и дает волю нигилистической мощи логоса. В центре этого процесса — Декарт с его дуальной конструкцией субъекта и объекта. Субъект вступает на место логоса, объект — на место фюзиса. При этом Хайдеггер считает, что в этом философия Нового времени приближается к более откровенной постановке проблемы: отказ от *идей* и обращение к рациональному логическому мышлению напрямую как к субъекту обнаруживает саму сущность философской проблематики, заложенной в эпоху Начала философии. Картезианский рационализм, английский эмпиризм, Ньютон и все остальные направления философии Нового времени (от Спинозы и Лейбница до Канта) развертываются уже в сфере более острой проблематизации онтологии, где вещи называются своими именами.

<sup>1</sup> Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 240.

Так, Декарт с его «*cogito*» откровенно помещает онтологический аргумент в область гносеологии, делает его производным от логоса, рассудка. По Хайдеггеру, это начало явной доминации технического отношения к миру и человеку; человек становится техником в отношении к природе-объекту, и *Gestell*, завуалированный ранее, обнажает свою историко-философскую мощь. Сама философия становится все более и более техническим занятием, техникой мышления, сводящейся к методикам исчисления и оценки. Иными словами, в Новое время нигилизм как сущность западноевропейской философии обнаруживается в полной мере.

### Гегель и Ницше

Период Нового времени завершается, по Хайдеггеру, в философии Гегеля, а последним его аккордом является Ницше.

Гегель создает свою историю философии как грандиозное, монументальное творение западноевропейского духа, концентрируя в ней судьбу Абсолютной Идеи, воплощенной в период «конца истории» в субъективном духе западноевропейской культуры Нового времени. Гегель всерьез ставит вопрос о соотношении бытия и ничто, бытия и познания, выстраивая на этом свою диалектику. Проводя свою резюмирующую работу, Гегель, согласно Хайдеггеру, остается все-таки в рамках западноевропейской метафизики, мыслит с помощью «концептов» и «категорий», то есть все еще пребывает в пространстве референциальной теории истины и общеевропейской философской топики. Гегелевская онтология для Хайдеггера — это максимальное приближение к тому, чем должна была бы быть истинная онтология (отсюда огромное внимание Гегеля к Гераклиту и досократикам, мыслившим на симметричном отрезке истории философии — но только в эпоху Начала, тогда как сам Гегель мыслит в эпоху Конца), но приближение фатально некорректное именно за счет своей принадлежности к старой метафизике, ее конструкциям и методам.

Еще честнее и откровеннее философствует Ницше. Он прямо возвещает о «европейском нигилизме», кризисе западной метафизики и «смерти Бога», разоблачает «волю к власти» как основу исторического процесса и, значит, основу философии и истории философии. При этом Хайдеггер считает, что Ницше, обрушивший метафизику, не сделал ни шага за ее пределы, но стал именно последним метафизическим мыслителем западноевропейской традиции. Ницшеанский «сверхчеловек» и «волю к власти», по Хайдеггеру, свидетельствуют отнюдь не о новом горизонте мышления, но лишь об абсолютизации нигилистической природы логоса и высшей концентрации *Gestell*.

Другими словами, Ницше не только не является альтернативой, но представляет собой подлинный и состоявшийся Конец — Конец западноевропейской философии и, соответственно, конец философии как таковой.

Так вместе с Гегелем и Ницше западноевропейская философия проходит полный цикл от *первого (великого) Начала* через средний (средневековый, в широком смысле) период до Начала Конца у Декарта и к полному и необратимому Концу у Гегеля, и особенно у Ницше. Начавшись с несколько неточного определения бытия как «*фюзис*», и только как «*фюзис*», западная философия вступила в свою роковым образом предначертанную историю (судьбу), единственным содержанием которой стала прогрессирующая дезонтологизация, утрата бытия, рост

нигилизма, технэ, Gestell, ничтожащего рассудка как выражения воли к власти. Бытие убывало до того момента, пока не убьло вовсе.

Но в этом, по Хайдеггеру, и состоит судьба Запада как «страны Вечера» (Abendland). Убывание бытия есть удел Запада и смысл истории философии как сугубо западного явления. Дезонтологизация, сокрытие бытия и наступление нигилистической ночи не случайность и не катастрофа, и даже не следствие ошибки — это высказывание философской географии. Свет гаснет там и тогда, когда это нужно. И тогда, когда нужно, своим чередом наступает мгла, «Великая полночь».

Согласно этой реконструкции, западная философия закончилась. Оставшееся время может быть посвящено осмыслению этого окончания, описанию и толкованию смысла этого события.

Но есть у Хайдеггера и иная тема, которая предопределяет острие его мысли в 1930-е годы и первую половину 1940-х годов. Это мысль о *другом Начале*, или об «Ereignis».

### Другое Начало

В средний период своего творчества Хайдеггер концентрирует свое внимание на понятии «Ereignis» и связанной с ним непосредственно темой *другого Начала*. Ereignis и есть, по Хайдеггеру, *другое Начало*<sup>1</sup>. Но это не просто «событие» («событие» — дословный перевод «Ereignis»), но возможность «события», «свершения», именованного фундаментальным философским смыслом.

*Другое Начало* — это то Начало, которое в досократической мысли не началось. Это такое понимание бытия, которое включает в бытие *ничто* как его необходимую составляющую, которое, отождествляя бытие с сущим и фюзис, подчеркивает, что это отождествление не исчерпывает бытия, так как бытие одновременно есть и *не-сущее, небытие, ничто*, а также то, что делает сущее не только сущим, но и не-сущим, то есть то, что *ничтожит*. Бытие в *другом Начале* должно (было бы) быть осознано и как то, что *есть*, и как то, чего *нет*, но что, не будучи сущим, все равно *есть* (небытие есть — вопреки Пармениду).

Вся история философии есть удаление от возможности Ereignis, есть не-Ereignis по преимуществу, что и воплощено в дезонтологизации и *завенении о бытии*, в Gestell и «технэ». Но хайдеггеровская отрицательная трактовка историко-философского процесса как не-Ereignis несет в себе обратное указание на сам Ereignis, если только расшифровать этот процесс как повествование не о том, что он есть сам по себе, а о том, чем он не является, и о том, что *не-явление* составляет его высший и главный смысл. Западная философия, осознанная как прогрессирующее удаление от истины, ее постепенное сокрытие есть парадоксальная форма обнаружения самой истины через ее диалектическое отрицание и вуалирование. Поэтому Ereignis и *другое Начало* следует искать не где-то еще, за пределом западноевропейской философии, но в ней самой — в ее обратным образом интерпретированном содержании. Сам факт удаления от бытия в ходе развертывания истории философии есть обратное указание на значимость бытия и на то, как надо его мыслить.

<sup>1</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie.

Это корректное мышление бытия в рамках «аутентичного» (eigene) экзистирования Хайдеггер описывает через графическую фигуру *Geviert*, *четверицы*<sup>1</sup>. В ней пересекаются две пары противоположностей, представляющих собой онтологическое единство — 1) *Небо* («мир», в некоторых версиях) и 2) *Земля*, 3) *смертные (люди)* и 4) *боги (бессмертные)*. Этот заимствованный из поэзии Гельдерлина образ, восходящий, кстати, к Платону, где в гераклитовской вражде сходятся между собой *четыре* мировых области бытия, описывает то, каким следовало бы понимать бытие в *другом Начале*.

Другое Начало, по Хайдеггеру, должно рождаться непосредственно из Конца философии, если только этот конец будет корректно расшифрован и распознан. По этому поводу Хайдеггер приводит строки из Гельдерлина: «Там, где риск, там коренится спасение...»<sup>2</sup>. Чтобы перейти к *другому Началу*, надо сделать не шаг в сторону, не много шагов назад, но шаг вперед. Однако это очень сложный шаг, в ходе которого сам нигилизм, сама утрата бытия в западноевропейской философии, само *тэху* и сам *Gestell* обнаружатся как открытие истины *Seyn*-бытия через ее самосокрытие. В такой перспективе западная философия, представляющая собой, в первом приближении, прогрессирующий кризис и падение в сумерки, откроется как путь к спасению: тот, кто первым достигнет дна бездны, сможет первым от него оттолкнуться и начать подъем.

### Кто Вы, Herr Heidegger?

Сам Хайдеггер не раз задавался вопросами, кто такой Гельдерлин в контексте современной философии, кто такой Ангел у Рильке<sup>3</sup>, кто такой Заратустра у Ницше<sup>4</sup>. Мы можем в этом же ключе спросить себя, а кто такой Мартин Хайдеггер в его же собственной историко-философской картине. Из того, что было высказано выше о структуре хайдеггеровской истории философии, почти однозначно следует вывод: себя самого Хайдеггер считал *философом другого Начала*; провозвестником возможности Ereignis; фигурой, которая расшифровала логику истории западноевропейской философии и открыла, через ее особую интерпретацию, пространство выхода в новое постижение проблемы бытия.

В своей собственной истории философии Хайдеггер усматривает двойственный ключевой момент. Он состоит в фиксации исчерпанности историко-философского процесса свидетелем достижения точки Великой Полночи, с одной стороны, а с другой — в приоткрывании горизонта *другого Начала*, то есть возможности философствовать иначе, чем философия философствовала ранее, но с учетом того драматического и катастрофического опыта, который запечатлен в истории этой философии.

С одной стороны, Хайдеггер выполняет роль «доктора мертвых», выведенного А.Дюма на последних страницах «Графа Монте Кристо»<sup>5</sup>: он выписывает свидетельство о состоявшейся и несомненной смерти (западноевропейской фило-

<sup>1</sup> Heidegger M. Das Ding // Heidegger M. Vorträge und Aufsätze.

<sup>2</sup> Heidegger M. Holzwege.

<sup>3</sup> Heidegger M. Wozu Dichtern? // Heidegger M. Holzwege.

<sup>4</sup> Heidegger M. Wer ist Nietzsches Zarathustra? // Heidegger M. Vorträge und Aufsätze.

<sup>5</sup> Дюма А. Граф Монте-Кристо // Дюма А. Собрание сочинений. М., 1993. Т. 3.

софии). А с другой стороны, он открывает возможность заглянуть — через *Geviert* и перспективу *другого Начала* — за горизонт рационалистического и технического нигилизма и подойти вплотную к иной философии.

Иными словами, Мартин Хайдеггер в западноевропейской философии есть точка отсчета во всех направлениях — в прошлое, в будущее, и даже в сторону. Можно сказать, что Хайдеггер в пределе мыслит себя как *Dasein*, чье наличие он вначале вскрыл и обосновал, а затем фундаментально осмыслил в ходе разворачивания своей философии.

Если Гельдерлин, по словам Хайдеггера, был поэтическим провозвестником *другого Начала* (как Гомер был поэтическим провозвестником первого Начала), сам Хайдеггер стал точкой отправления того мышления, которое эксплицитно (а не только эксплицитно) ставит точку в конце западноевропейской философии и бросает ее в жерло вулкана.

### Entscheidung

Хайдеггер как философский персонаж своей собственной (*eigene*) истории философии есть воплощенное приглашение к осуществлению *решения* (*Entscheidung*). В отношении *Entscheidung* Хайдеггер полемизировал с Карлом Шмиттом, построившим на принципе решения (*decisio*) свою философию права (*Entscheidungslehre*)<sup>1</sup>. Хайдеггер укоряет Шмитта в том, что тот приземляет, умаляет значение *решения*, сводя его к выбору ориентации в конкретных вопросах политического толка. По Хайдеггеру, *Entscheidung* — это нечто намного более фундаментальное и метаполитическое. Это выбор, который осуществляется перед лицом финального момента в истории философии: выбор между тем, чтобы двинуться в сторону *другого Начала*, и тем, чтобы сгнать в нескончаемых лабиринтах откладывания последнего историко-философского мгновения, в «еще нет», во «все еще нет», которое не представляет собой ничего принципиально нового, но стремится продлить до бесконечности зазор между уже состоявшимся концом философии (концом истории философии — в Гегеле и Ницше) и конечным и необратимым осознанием этого конца. *Решение* — это выбор между осознанием случившегося и отказом от такого осознания.

В последние годы жизни Хайдеггер склонялся к заключению о том, что Запад принял решение игнорировать конец философии и предал себя стихии «бесконечно кончающегося конца».

В 1930 и 1940-е годы *Entscheidung* делался в форме отказа Европы от двух версий *Machenschaft*<sup>2</sup>, финальных воплощений τέχνη в триумфе машинной философии машинного (американского) общества, которое Хайдеггер называл «планетэр-идиотизмус»<sup>3</sup>, и советского, марксистского. Проиграв битву за Европу как за *иное* решение (по сравнению с США и СССР как двумя формами предельных воплощений западноевропейской метафизики), Запад *сделал* выбор в пользу *ничто*, в пользу отказа от *Ereignis*.

<sup>1</sup> Шмитт К. Политическая теология. М., 2001.

<sup>2</sup> Heidegger M. Einführung in die Metaphysik; *Idem*. Geschichte des Seyns (1938/1940).

<sup>3</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie.



## Решение и русская философия

Снова возвращаемся к нашей проблематике — возможности русской философии.

Если мы отнесемся к Хайдеггеру доверительно и возьмем его философию как историю философию, служащую нам образом целого в круге философской герменевтики, мы можем наметить два пути становления русской философии в новых обстоятельствах, когда легитимность гегелевской (и марксистской) версии исчерпана.

Первый: принять реконструкцию Хайдеггера, а также роль самого Хайдеггера как оформителя надгробной речи над западноевропейской философией. Тогда мы сможем вступить в права на ее изучение в биографическом или, в случае крайней степени недоверчивости, патологоанатомическом планах (мы будем изучать мертвое, разбирая, как и почему оно умерло и как оно умирало). Если при этом у нас возникнут сомнения в обстоятельствах смерти, мы сможем откопать труп и провести повторную экспертизу. В любом случае русская философия, построенная на таком основании, сможет стать достоверной — мы будем понимать то, что мы исследуем, и получим корректное представление о смысле и значении того, что изучаем. Этот осознанный контакт с *ничто*, выраженный в современном моменте истории философии, будет гарантом достоверности нашего философского мышления и основой интерпретационной шкалы, на основании которой мы будем осознавать и постигать то, что предстает нашему вниманию.

Во втором случае открывающаяся перспектива более многообещающая: приняв Хайдеггера, мы сможем выдвинуть свои претензии и амбиции на соучастия в *другом Начале*. Хотя для этого простого энтузиазма недостаточно и нам придется взять на себя труд погрузиться в тонкости и нюансы истории западной философии, ибо *другое Начало* не может произойти (случиться, открыться) без скрупулезного и тщательного отслеживания всего процесса дезонтологизации, зародившегося в пределах первого Начала. Иными словами, другого Начала без соучастия в судьбе первого вряд ли можно ожидать. Чтобы сподобиться соучастия в *другом Начале*, нам надо прожить и исчерпать судьбу западноевропейского нигилизма (а для этого у нас есть некоторые исторические основания в форме советского периода и русского прочтения марксистской философии). В любом случае, чтобы получить мандат на соучастие в таком *решении*, мы должны быть *не вне, а внутри* западноевропейской философии, экстремальный курс вхождения в которую нам, впрочем, гарантирован в случае признания легитимности историко-философской реконструкции Мартина Хайдеггера.

То, что русские находятся не так далеко на пути за край Запада, к точке Великой Полночи, не должно нас вводить в заблуждение. Это не основание для того, чтобы избежать влияния этой финальной эсхатологической точки — не сегодня, так немного позже, но мы будем именно там. То, что мы «*все еще не*», «*noch nicht*», не может нас успокаивать или внушать пустые надежды: *дно бездно* — вот, что даст возможность получить часть в ином наследии, в *другом Начале*. «Уже в нем», а не «еще не в нем», — такова страшная ставка в историко-философском процессе.

## Феноменологическая деструкция

Как в XIX и XX веке мы оперировали гегелевско-марксистской моделью реконструкции историко-философского процесса для выявления содержания и

смысла любого философского явления, школы, автора или теории, сегодня, приняв легитимность Хайдеггера и его истории философии, мы сможем довольно точно и однозначно классифицировать и интерпретировать любой факт истории философии через операцию «*феноменологической деструкции*». Именно этот хайдеггеровский тезис из «*Sein und Zeit*»<sup>1</sup> взял на вооружение Деррида в своем знаменитом методе «*деконструкции*» (ранее им пользовался Лакан). У Дерриды речь идет о контекстуализации того или иного высказывания в изначальной семантической среде, требующей тщательного исследования. Это следствие применения правил структурной лингвистики и коннотативного подхода (вопреки денотативному) в контент-анализе философского дискурса. В оригинальной версии Хайдеггера, послужившей основой для «*деконструкции*», речь идет о еще более четком методе: о размещении того или иного философского дискурса в общей картине «целого» историко-философского процесса, осознанного как поэтапное движение по траектории дезонтологизации в направлении к тотальному нигилизму. То место, где на этой траектории находится то или иное высказывание или философская теория, и предопределяет его герменевтическое значение.

После принятия истории философии Хайдеггера философские факты и констелляции фактов приобретут для нас смысл.

### **Хайдеггер и вторая попытка русских вступить в философию**

Вторая попытка русских вступить в философию напрямую связана с Мартином Хайдеггером. Без истории философии — причем внятной, емкой и телеологической — русские проникнуть в герменевтический круг западной философии не смогут. Конечно, остается сомнение, а надо ли вообще нам туда проникать. Причем констатация нарастающего нигилизма процесса западноевропейского философствования едва ли способствует тому, чтобы это сомнение развеять. Но все же на чисто теоретическом уровне, если мы не хотим оставаться в философском процессе вечными невеждами, принимающими одно за другое и всякий раз не за то, что оно есть на самом деле, мы просто обречены на то, чтобы принять одну из историй философии Запада на веру. А выбор, как мы убедились, здесь невелик. Большинство тех конструкций, которые известны под именем «*истории философии*», представляют собой совсем не то, что нам требуется: в них описан формальный процесс потока философских теорий и концепций, чья имплицитная логика внятна лишь тому, кто в этом процессе участвует естественным образом — в силу культурной принадлежности к обществу, построенному на философских основаниях. Основания же нашего общества и нашей культуры — какие угодно, только не философские, а значит, никакими личными усилиями мы эту брешь не закроем. Нам нужен образ «целого», только тогда мы сможем корректно оценить частное. А вот естественным представителям западноевропейской культуры такой образ совсем не обязателен — имплицитно он им известен, они являются его частью. Мы же на этом пути в бездну — посторонние, и траектория, цели и причины этого пути нам далеко не очевидны.

<sup>1</sup> *Heidegger M. Sein und Zeit.*

Можно рассмотреть и иные версии истории философии — столь же емкие и голографические, как философия Мартина Хайдеггера. Но что-то на ум ничего не приходит. Есть несколько версий философии истории (например, у К. Ясперса)<sup>1</sup>, но это совершенно другое. История философии не есть философия истории. Если такие истории философии в XX веке обнаружатся и будут достаточно обоснованы, то можно будет подумать и об иных возможностях русской философии, точнее, об иной возможности русской философии. На первый взгляд, Хайдеггер есть самый оптимальный для нас вариант, самый логически и структурно близкий к тому, чтобы дать нам первичный основополагающий импульс.

# Глава 2. Народ без философии

## Разбор завалов

Прежде чем приступить к более пристальному изучению вопроса о возможности русской философии и о ее предпосылках, стоит бегло рассмотреть тот объект, который мы сегодня по инерции и без критического рассмотрения называем «русской философией». Прежде чем что-то созидать, необходимо осуществить две предварительные операции — «разбор завалов» и «вывоз мусора». Мы не сможем сделать ни одного шага на пути к русской философии, если будем считать, что «она у нас уже есть». Если бы она была, то ее надо было бы просто развивать. Поэтому для выхода на начальные позиции исследования мы должны показать, что ее нет, а то, что стоит на ее месте, является хламом и недоразумением. Это ни в коей мере не является злорадством: просто философия не выносит никаких натяжек и заведомо требует от нас преданности только истине, даже если она окажется горькой. Кроме того, все обстоит не так уж и печально: если окажется, что русской философии нет, то это можно интерпретировать не просто как неспособность русских эту философию создать, но, быть может, как знак того, что сроки для этого еще не пришли и условия не сложились. В конце концов, может оказаться, что русским философия вообще не нужна, и ее отсутствие — выражение нормы, а не недочет и не недоразумение. Если выяснится, что мы, русские, народ не философский, то тем хуже для философии, а не для народа. Нельзя исключать, что мы к этому и придем в ходе нашего исследования, но здесь не стоит забегать вперед. Действовать надо постепенно и последовательно.

Гегель говорил, что «великий народ порождает великих философов». Мы, русские, вне всяких сомнений — *великий народ*. Но своих настоящих — *великих* — философов мы не породили. Как разрешить это противоречие?

Первая версия: все впереди. Вторая: Гегель ошибался. Третья: мы не великий народ. Последнее отвергается с порога, так как, посмотрев на нашу культуру в целом, на нашу историю, на наши свершения, на наши земли и нашу духовность, мы убедимся, что русские — великий народ, оперирующий с великим масштабом. Остаются две версии: либо *все впереди*, либо *философия не есть судьба народа* или, по меньшей мере, есть *судьба не всякого народа*.

## Философия и индоевропейский мир. Индийская философия

Вторая гипотеза («Гегель ошибался») наталкивается на следующее наблюдение историко-лингвистического толка. Если мы окинем взором семью индоевропейских народов и, шире, тех культур, которые построены на основе *индоевропейских* языков, то мы убедимся, что *все* они, так или иначе, выработали свои философские школы. И эти школы представляют собой внушительные, монументальные явления мировой истории и культуры.

Часто под «философией» понимается лишь западноевропейская философия — от досократиков до Ницше (как считал Хайдеггер). Это, на самом деле, есть фило-

софия европейского, романо-германского сегмента индоевропейского мира, его крайне-западной части. Здесь нет никаких сомнений: западноевропейская философия наиболее показательна и эксплицитна в смысле развития заложенных в ней начал и оснований, постепенно обретших яркую, внятную и внушительную форму. Но и другие — восточные — ветви индоевропейцев создали хотя и качественно иные, но не менее убедительные философские школы, открывшие целые материки философской мысли.

Возьмем, к примеру, индийскую философию. Построенная на основании одного из индоевропейских языков, эта философия представляет собой монументальный, уникальный и оригинальный *дворец мысли*, к которому относятся сотни школ и направлений, сонм выдающихся мыслителей, удивительное многообразие методов, подходов и принципов. В индийской философии есть все — и общий дух или стиль, позволяющий говорить о ней как о цельном феномене, и широкий спектр идей и теорий, чрезвычайно разноречивых и отличающихся друг от друга как в главном, так и в частностях.

Взять хотя бы противоположные школы Веданты: двайту и адвайту. Первая основана на дуалистическом, вторая — на недуалистическом толковании «Вед». Казалось бы, полное противоречие, но индийский дух преодолевает его, находя место и той и другой мысли в рамках общего философского поля<sup>1</sup>.

Посмотрев на индийскую философию шире, кроме шести классических «даршан» (философских систем), мы увидим еще целый пласт «гетеродоксальных» философских систем — от гигантского поля буддистской философии и джайнизма до локаятиков и чарваков.

Индийская философия представляет собой четко фиксируемое и чрезвычайно развитое явление, гигантское интеллектуальное здание рациональности, подвигшееся последовательной и систематической рефлексии. В этой философии есть и антропологические, и гносеологические, и онтологические направления, а также эстетика, этика и социально-политические разделы. Общая структура этой философии *фундаментально отличается* по предпосылкам, методам и общепринятым началам от западноевропейской философии, но нисколько *не уступает ей* в развитии рационалистического аппарата и глубины саморефлексии. Так, на двух полюсах индоевропейского мира — на Западе и на Востоке Евразии — мы встречаемся с двумя ярчайшими типами философского мышления, глубоко инкорпорированного в культуру, общество, политику и религию<sup>2</sup>. Если учесть качество и масштаб влияния этих явлений на культуры Запада и Востока, а также их распро-

<sup>1</sup> См.: *Guenon R. Introduction generale a l'etude des doctrines hindoues*. Paris, 1964; *Idem. Orient et Occident*. Paris, 1976. На рус. яз.: *Генон Р. Человек и его осуществление* согласно Веданте. Восточная метафизика. М., 2004.

<sup>2</sup> *Dumont L. Homo Hierarchicus*. Paris: Gallimard, 1979; и особенно, *Idem. Essais sur l'individualisme*. Paris: Seuil, 1991. Во второй книге известный французский социолог Луи Дюмон убедительно показывает, что индийская культура и философия основаны на индивидуализме и негативной оценке имманентной социальности не в меньшей, если не в большей степени, нежели современная западная либеральная буржуазная культура или западно-христианская религия, но делает она это совершенно иным способом и приходит к совершенно иным формам — аскеза, отрешенность, созерцательность, погружение в себя, йога и т. д.

странение на близлежащие общества, то *связь индоевропейских культур и народов с философией* откроется нам как некая фундаментальная закономерность, а сама философия предстанет как *глобальное явление*, сосредоточенное в обществах индоевропейцев и описанное преимущественно на индоевропейских языках — санскрите, пали, хинди, в одном случае, и греческих, романских и германских, в другом.

### Философия Ирана

Еще один гигантский пласт *философствующих индоевропейцев* мы встречаем в Иране и в том культурном ареале, на который культура Ирана оказывала на протяжении веков прямое воздействие. Сюда же следует отнести и некоторые кочевые ираноязычные племена. И снова, как и в Индии, мы имеем дело с развитой философией, но сопряженной с *совершенно особым* философским духом, отличным от индийского и западноевропейского.

В отличие от индийской интегральности и инклюзивности и западноевропейского плюрализма и дробности иранская философия ставит в центре внимания *дуализм* мира и оперирует с ним на разный манер. Это касается как древнеиранской культуры, так и маздеизма, зороастризма, митраизма и позднее иранского шиитского ислама, включая многообразные секты — такие как манихейство или бабизм. Все эти философско-религиозные учения вышли далеко за пределы собственно Ирана, распространившись среди народов Малой Азии, среди славян и европейцев вплоть до Западной Европы (где мы встречаем отголоски иранского дуализма и манихейства в средневековых гностических сектах — у катаров, альбигойцев, вальденсов, вплоть до ранних протестантов — чешских гуситов и немецких последователей Томаса Мюнцера).

Иранская мысль строится вокруг фундаментальной дихотомии: *свет/тьма, верх/низ, добро/зло, чистота/грязь, боги/демоны* и т. д. Эта дихотомия предопределяет самые разнообразные философско-религиозные, социальные, политические и культурные конструкции, выработанные иранцами в разных фазах своей истории.

На всех этапах истории Ирана мы имеем дело *именно с философией*, быть может, не столь эксплицитно развитой, как в Индии или Европе, но тем не менее вполне оригинальной, четко оформленной и уходящей в глубь истории на несколько тысячелетий. Иранская философия — явление несомненное и самобытное.

Кроме индусов и европейцев, мы видим, что еще один огромный сектор индоевропейских этносов — иранцы и близкие к ним народы — выработал собственную философскую традицию и изложил ее на своем языке.

### Философия в арабском мире и в Китае

Следует обратить внимание на то, что *вне* индоевропейского контекста есть также как минимум две культуры, породившие полноценные философские школы и направления и претендующие на глобальность: это *китайская* культура и *исламо-арабская* культура. Это два полюса самобытного философского духа, также оказавшего огромное влияние на мышление целых народов.

Китай за тысячелетия своей истории создал неповторимый тип интеллектуальной культуры, в которой можно различить несколько пластов:

- архаические культы предков и духов;
- этико-административную и ритуальную философию Конфуция, объединяющую политические нормативы и установления с обрядовыми и моральными ценностями;
- даосские учения последователей Лао Цзы, построенные на парадоксах между *конечным* (совокупно «дэ», «благо») и *бесконечным* (Дао);
- переработанный в китайском ключе индийский буддизм (чань-буддизм), в котором мы имеем дело с влиянием *индоевропейской* религиозно-философской системы.

При всем многообразии и подчас противоречиях все пласты китайской культуры составляют *единое целое*, объединенное специфическим стилем мышления, созерцания, этического начала. Здесь дуальность (инь—ян) в отличие от иранского подхода не приводит к неснимаемой оппозиции, но интегрируется в сложный и диалектический комплекс. Китайская философия, в свою очередь, фундаментально повлияла на культуру близлежащих народов — тибетцев и монголов на Севере, японцев, корейцев, вьетнамцев и тайцев на Востоке, а также на многие тихоокеанские этносы на Юге.

Совершенно самостоятельное явление представляет собой арабская исламская философия, основанная на толкованиях и комментариях к священному тексту мусульман «Корану» и представляющая собой своеобразное развитие семитского культурного начала, уходящего корнями в Ассирию и Финикию, но обладающую уникальными самобытными чертами. Велико влияние на исламскую философию и греческой традиции — Платона, Аристотеля, стоиков, — ставших известными в арабском мире в значительной степени благодаря школе нехристианских неоплатоников в Харране, где они обосновались после их изгнания из Византии императором Юстинианом в 529 г. В Средневековье сама Западная Европа получала сведения о дохристианской философии в значительной мере через обратные переводы с арабского.

В некоторых случаях, например в Иране, наложение арабско-исламского, неоплатонического и собственно иранского философского наследия привели к появлению новых самобытных философий (ярчайший пример тому — средневековый философ Шихабоддин Яхья Сухраварди).

Как бы то ни было, помимо очевидных и весьма серьезных влияний индоевропейских философий, и китайцы, и арабы выработали развернутые уникальные и оригинальные философские учения, многообразные и разноречивые, но объединенные общим духовным стилем, общей манерой мышления — с развитым философским языком, методологиями и структурами понятий.

### **Славянская асимметрия**

Для нас важно в первую очередь, что *большинство индоевропейских народов* и соответствующих им языковых культур создали обширные и убедительные *философские комплексы*, представляющие собой масштабные и возделанные традиции. На этом фоне сразу бросается в глаза определенная асимметрия: славяне, с одной стороны, являются многочисленным сегментом индоевропейской языково-культурной общины, находящейся на территориях между Западной Европой и Вос-

током, но, с другой стороны, *такого явления, как славянская философия, нет*. В отдельных случаях это может быть объяснено тем, что славянские народы Восточной Европы находились долгие века под влиянием иных философских традиций — греческой (в случае православных народов) или романо-германской (в случае славян-католиков и позже протестантов, например, чехов). Но случай России, самой крупной и численно, и территориально, славянской державы, показывает, что славяне не обращают большого внимания на философию даже тогда, когда создают самостоятельные и самобытные культуры, империи и суверенные державы.

Несомненно, славянская культура существует, имеет определенные обобщающие черты и выразительные особенности. Но место философии в этой культуре либо незначительно, либо его вообще нет.

Эта асимметрия бросается в глаза. Если философия связана со структурой языка (что можно было бы предположить, учитывая философский масштаб большинства индоевропейских народов, хотя арабский мир и Китай дают нам иные примеры<sup>1</sup>), то почему такой большой и культурно самобытный сегмент индоевропейцев, как славяне, способные построить, защитить и увеличить мощные независимые державы (Россия, а некогда Сербия Неманичей или Древняя Болгария), не выработали чего-то, даже отдаленно напоминающего философию других индоевропейских обществ или обществ, находившихся под их духовным влиянием? Поверхностный ответ (с изрядной долей расизма), будто «славяне не являются этнически чистыми индоевропейцами», не имеет никакого значения: индийское общество в расовом смысле куда более разнородно, влияние автохтонного насе-

<sup>1</sup> Здесь можно обратить внимание на следующее. Арабская и, шире, исламская философия, безусловно, явление масштабное и бесспорное. Не подлежит сомнению и самобытность и оригинальность исламского мышления и его богословских основ. Но нельзя не обратить внимание на ту огромную роль, которую сыграла в становлении исламской философии философия греков, распространенная во всем эллинистическом мире, значительная часть которого вошла в состав халифата, начиная с эпохи исламских завоеваний. Другим важнейшим сегментом исламской философии стали философы среднеазиатского региона, принадлежавшие к доисламской философской традиции иранского происхождения. Так что совокупно оригинальная семитская религиозность наложила в исламе на очень существенные блоки греческого и иранского мышления. В Китае же, признав уникальность и оригинальность собственно китайских философских школ — даосизма и конфуцианства, стоит обратить внимание на роль буддизма и буддистской философии, чрезвычайно распространенной в Китае и имеющей индоевропейское происхождение. Эти соображения требуют проведения тщательного исследования того, в какой степени исламская и китайская философии были именно арабской и китайской, а с другой, в какой степени они были вообще философиями, то есть четко структурированными саморефлектирующими системами рациональных и систематизированных знаний. В исламе вполне можно выделить изначальный арабо-семитский религиозный догматизм, созвучный отчасти иудаизму, на который философия и наложила (это утверждают представители т. н. «чистого ислама»), сафалиты и ваххабиты, призывающие очистить ислам именно от «философии». В Китае стоит внимательнее изучить вопрос о том, что в конфуцианской и даосской традициях Китая является собственно философским, а что можно интерпретировать как этико-социальные учения, не ставящие философских (гносеологических, онтологических и т. п.) проблем в центре рационального рассмотрения с соответствующим уровнем саморефлексии. Но эти соображения ни в коей мере не умаляют значения и самобытности ни исламской, ни китайской философии.



ления там куда более ошутимо, а философская культура — да еще какая! — создана и развивается гармонично по сей день. Очевидно, что *настоящая причина откладки философии в сторону в славянских обществах не лежит на поверхности*. Быть может, в ходе нашего исследования о возможности русской философии нам удастся приблизиться к ней. Пока же ограничимся фиксацией этого обстоятельства, которое является *феноменологической* констатацией: дело обстоит так и никак иначе. И это бесспорное наблюдение будет служить для нас отправной точкой.

Но, как бы то ни было, мы видим: славянский сегмент индоевропейцев в отношении философии *стоит под паром*. Это отдыхающее поле, не только не принесшее плодов, но, судя по всему, еще и незасеянное. А если кто-то и пытался здесь что-то посеять, то это закончилось неудачей — семена либо упали на каменистую почву, либо были расклеваны птицами небесными, либо забиты сорняками. Это славянское, русское поле, чрезвычайно обаятельное, явно окультуренное и *ждущее чего-то*, но пока философски бесплодное.

# Глава 3. Герменевтический эллипс и его структура

## Философы без философии

И все-таки время от времени мы используем сочетание слов вроде «русской философии», перечисляем имена «русских философов» — Г. Сковороды, В. Соловьева, Н. Федорова, К. Леонтьева, С. Булгакова, Н. Бердяева, С. Н. Трубецкого, С. Франка, П. Флоренского, Л. Шестова, А. Кожева, А. Лосева. Кто же они тогда и чем занимались?

Философы могут быть и при отсутствии философии в культуре народа: отдельные представители данного народа вполне могут интегрироваться в культурную и философскую традицию другого народа, у которого такая традиция есть. *Философы возможны и без философии*, но прилагательное «русский» применительно к такому философу будет означать только происхождение его личности, а не участие в герменевтическом круге целостного явления под названием «*русская философия*». В этом смысле все вышеперечисленные авторы и еще целый ряд других вполне и без всякой натяжки могут именоваться «русскими философами»: *это русские, которые философствовали*. Все верно. При этом плоды их философствования не вылились в создание русской философии. Кое-кто из них и не ставил такой задачи (Г. Сковорода, А. Кожев, Л. Шестов, Н. Бердяев), а кое-кто ставил (В. Соловьев, Н. Федоров, С. Булгаков), но не справился. В любом случае *при сопоставлении* того, что мы знаем о самих «русских философах» и что получили от них в наследство в виде трудов, идей, текстов, теорий, с философскими массивами, наработанными в индоевропейских (и не только индоевропейских) культурах, становится совершенно очевидно, что *механическая совокупность всех их усилий философией в полном смысле называться не может — ни в качественном, ни в количественном измерениях. Иными словами, мы имеем русских философов, но не имеем русской философии*.

## «Русские фрагменты»

К этому базовому отправному моменту можно отнестись двояко. С одной стороны, для корректности дальнейших построений следовало бы показать, по какой причине то, что выдается за «русскую философию», таковой не является. Этот критический аспект — он расчистит нам путь (стадия «вывоза мусора»). С другой стороны, можно распознать в идеях и трудах русских философов *фрагменты, намеки и намерения*, которые, будучи распознанными и взятыми именно в таком качестве (а не как цельная философия), будут чрезвычайно ценными для тех, кто все же задумывается на новом витке истории о возможности русской философии как полноценного и состоятельного явления.

Мы знаем, что главное сочинение первого человека, называвшего себя (как принято считать) «философом», Гераклита Эфесского «О природе» было утеряно,

но на основании дошедших до нас разрозненных фрагментов мы делаем грандиозные выводы о том, какова была гераклитовская мысль. В качестве примера можно обратиться к текстам Хайдеггера о Гераклите<sup>1</sup> и к итогам его совместного с Ойгеном Финком знаменитого семинара<sup>2</sup>. Если отнестись к трудам «русских философов» именно как к разрозненным *фрагментам*, причем написанным на языке, до конца не расшифрованном, в котором можно опознать лишь отдельные знаки, и то предположительно, вот тогда-то они обретут *подлинную ценность* и обнаружат свой созидательный потенциал для будущего. Мы должны их не интерпретировать (в них, по сути, нечего толком интерпретировать), но достраивать и расшифровывать, как шарады, причем составленные наполовину, а то и на треть, правильных ответов на которые не знали сами их составители, бросившие все дело, едва начав. Смысл «русских фрагментов» мы должны *достроить*, извлечь, а скорее всего *создать* заново. Но все это справедливо в том случае, если изначально оперировать с оптимистической гипотезой о том, что *русская философия возможна*. Если она возможна, то у «русских фрагментов» может быть смысл — имеется в виду собственный *русский* смысл. Если этого обосновать не удастся, то эти же фрагменты могут быть рассмотрены как *попытка на последнем этапе включиться в работу западноевропейской философской традиции*. И попытка явно неудачная, подобно тому, как опоздавший пытается впрыгнуть в уходящий поезд, хватается за поручень последнего вагона, но не удерживается и скатывается в канаву («философский пароход» 1922 года или крах советского марксизма в 1960-е, ставший очевидным в 1991 году), где начинается совсем иная, новая и далеко не философская жизнь.

В обоих случаях речь идет о «*феноменологической деструкции*» в хайдеггеровском смысле, только процедуры будут разными. В первом случае мы исходим из возможности существования такого целого, как «русская философия», и пытаемся найти соответствие этой (в высшей степени гипотетической) структуры «русским фрагментам», то есть заведомо оперируем с *русской герменевтикой*. Во втором случае за достоверный герменевтический круг берется западноевропейская философия (почему не индийская и не иранская, объяснять, думаю, не надо) и демонстрируется, непониманием, искажением и кривым усвоением *чего* были именно «русские фрагменты» и как они возникли. Эту вторую разновидность «феноменологической деструкции» частично уже проделали либеральные критики и представители русофобского направления — как в России, так и за ее пределами. Правда, эта работа была настолько окрашена политическими и пропагандистскими моментами и эмоциональным злорадством, что ее теоретическая ценность и конструктивность (пусть критическая) зачастую совсем теряется. Перед лицом высокомерной брезгливости тех, кто критикует «русскую философию» как пошлость и убожество, возникает столь же ангажированный обратный импульс, подталкивающий нас — вопреки всякой очевидности — заявить: «Русская философия была и представляла собой самостоятельное и весомое явление, внесшее свой вклад в сокровищницу мировой философской мысли». Получается, что на

<sup>1</sup> Heidegger M. Heraklit. I. Der Anfang des abendländischen Denkens (Sommersemester 1943) 2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos (Sommersemester 1944). Fr./M.: M. S. Frings, 1979 (GA 55), *Idem*. Vorträge und Aufsätze (1936–1953). Fr./M.: F.-W. von Herrmann, 2000 (GA 7).

<sup>2</sup> Fink E. Heraklit. Seminar mit Martin Heidegger. Frankfurt am Main, 1970.

оскорбительно оформленную правду мы отвечаем *успокоительной* ложью. Это не философский, а полемико-публицистический прием, который стоит оставить в стороне.

Выходом из такой ситуации будет концентрация внимания именно *на возможности русской философии*. Мы не настаиваем на том, что она действительна. Скорее всего, как действительного явления ее нет. Мы даже не настаиваем на том, что она возможна. Может быть, и это не так, может быть, она и вовсе невозможна. Мы лишь прорабатываем философскую гипотезу о существовании такого герменевтического круга, который можно было бы назвать «русской философией», и на этой гипотезе хотим построить нашу собственную герменевтику.

*Русская философия — это такое гипотетическое целое, которое нам не дано ни как целое, ни как несколько частей.* Это целиком воображаемый мир, построенный, однако, на вполне конкретном и феноменологически бесспорном основании русского Начала, русскости, русского мира, русской самобытности, русской культуры. *Русское феноменологически достоверно.* Кто это отрицает, с теми разговор короткий: это просто враги, а с врагами во все времена поступали одинаково. Но русская философия целиком принадлежит сфере *проективной возможности*. Она *феноменологически недостоверна*, она пребывает в грезе, как мечта, тонкий сон, если угодно, галлюцинация. Но не стоит недооценивать силу воображения<sup>1</sup>, оно играет важнейшую роль в антропологической конституции и, соответственно, в культуре и обществе. И «русские философские фрагменты» есть крошечные пятна пыльцы в этой грезе, не более того, но и не *менее*.

### Археомодерн и псевдоморфоз

Специфика русской культуры и русского общества может быть определена как «*археомодерн*»<sup>2</sup>. Особенно это касается последних трех веков, следующих за петровскими реформами. Термин «археомодерн» описывает ситуацию, когда социальная модернизация осуществляется не *естественно* и органично, накапливая предпосылки в глубине общественных процессов, но *навязывается сверху* волевым образом, причем за модель модернизации берутся социо-культурные и социо-политические образцы, скопированные с обществ с совершенно иными историей, типом, находящихся в других фазах своего развития (да и само развитие может происходить в разных направлениях). Такая «модернизация» является *экзогенной*, а не *эндогенной*<sup>3</sup>, и не трансформирует глубинную структуру подвергающегося

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Социология воображения. Введение в структурную социологию. М.: Академический Проект, 2010; *Он же*: Логос и мифос. Социология глубин. М.: Академический Проект, 2010; *Bachelard G.* La Terre et les rêveries de la volonté: essai sur l'imagination de la matière. P.: J. Corti, 1947; *Idem.* L'Eau et les rêves: essai sur l'imagination de la matière. P.: J. Corti, 1942; *Corbin H.* L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn'Arabi. P.: Flammarion, 1977, и особенно: *Durand G.* Les Structures anthropologiques de l'imaginaire. Paris, 1960.

<sup>2</sup> Дугин А.Г. Археомодерн // Дугин А.Г. Радикальный Субъект и его дубль. М.: Евразийское Движение, 2009. С. 285–381. Видеолекции А.Г. Дугина «Археомодерн» из курса «Социология русского общества». МГУ, 2009: <http://www.evrazia.tv/content/sociologiya-russkogo-obshchestva-lekcija-2-arheomodern>.

<sup>3</sup> Дугин А.Г. Запад и его вызов // Дугин А.Г. Четвертая политическая теория. СПб.: Амфора, 2009.

модернизации традиционного общества, а лишь *искажает* ее. При этом внутренняя структура в основном *сохраняется* в архаическом, «начальном» («ἀρχή» — «начало») состоянии, что порождает *редублицию* социальной культуры и «двойную герменевтику». Модернизированные пласты общества (элиты) мыслят себя в одном мире, в одном качестве, в одном социальном времени, а массы остаются архаическими и интерпретируют социальные факты в оптике прежних традиционных представлений. О. Шпенглер называл это явление «псевдоморфозом»<sup>1</sup>, привлекая метафору из области минералогии и кристаллографии, где естественный рост кристаллических пород нарушается внешним по отношению к нему явлением — например извержением вулканической магмы, чьи частицы вмешиваются в процесс кристаллообразования и создают уродливые кристаллы-гибриды.

*Археомодерн представляет собой общество-гибрид*, в котором обе стороны — модернизированная и традиционная — легко угадываются, но *не вступают друг с другом в упорядоченное, логическое взаимодействие*, не сопрягаются осознанно и последовательно, а сосуществуют де-факто, не замечая друг друга. В археомодерне никогда нельзя быть уверенным, что имеешь дело с элементом модерна или архаики: в любой момент ситуация может измениться и из-под маски современности выглянет старина, а традиция при ближайшем рассмотрении обернется подделкой. В таком обществе доминирует принцип *социальной лжи* — и элиты, и массы систематически лгут себе и другим о своей природе, но не потому, что знают истину, но скрывают ее, а потому, что *не знают этой истины и скрывают свое незнание*.

Именно археомодерн как социокультурный тип сложился в России в последние столетия. О. Шпенглер считал, что явления псевдоморфоза в русской истории начались с Петра I, хотя их предпосылки видны уже в русском расколе. От других форм археомодерна, к которым в той или иной степени относятся колониальные и постколониальные общества (что видно на примере стран Африки, Латинской Америки, исламского мира, Индии, Китая и, с определенными оговорками, Японии, Южной Кореи и т. д.), Россию отличает лишь то, что экзогенная модернизация проходила в ней *без фактической утраты суверенитета* и без полной колонизации. Скорее она носила «*оборонительный*»<sup>2</sup> характер и служила для того, чтобы отстоять суверенитет и независимость перед лицом агрессивно напирющей Западной Европы. То, что другим традиционным обществам навязывали колонизаторы, *мы навязали себе сами* — причем именно в целях защиты от потенциальных колонизаторов, то есть во имя свободы и независимости. От этого русский археомодерн не стал менее болезненным и противоестественным, но приобрел *дополнительное* измерение — он получил возможность быть интерпретированным не только как фатальное следствие утраты самостоятельности на определенном историческом этапе перед лицом современных обществ, но как своего рода сознательно избранная «*национальная идея*».

В самом *благожелательном* смысле можно расшифровать русский археомодерн как особую *социальную маскировку*, на которую пошло традиционное общество

<sup>1</sup> Spengler O. Der Untergang des Abendlandes — Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. München: C. H. Beck, 1963.

<sup>2</sup> Дугин А. Г. Запад и его вызов.

(ἀρχή), чтобы сохраниться в новых исторических условиях, где внешние и наступательные колониальные общества модерна приобретали слишком много конкурентных преимуществ, не совместимых с возможностью сохранения свободы традиционными обществами.

Если отнестись к археомодерну *критически*, его можно рассмотреть как сознательное и добровольное искажение традиционных социальных структур и *искусственное самозаражение*, проделанное для каких-то невнятных целей, в мире, где в большинстве случаев эти искажения были навязаны принудительно, а эпидемия распространялась сама собой. В таком случае петровские реформы и вся последующая история России, включая СССР и современную РФ, видится как нечто среднее между *диверсией* правящего класса и саморазрушительным *мазохизмом* общества в целом.

### **Смердяков как центральная фигура археомодерна (о «банной мокроте»)**

Программу русского археомодерна кратко и емко излагает герой романа «Братья Карамазовы» Ф.М. Достоевского Павел Смердяков, незаконнорожденный сын Федора Павловича Карамазова от юриводивой нищенки Лизаветы Смердящей:

«Я всю Россию ненавижу, Марья Кондратьевна. (...) В двенадцатом году было на Россию великое нашествие императора Наполеона французского первого, и хорошо, кабы нас тогда покорили эти самые французы, умная нация покорила бы весьма глупую-с и присоединила к себе. Совсем даже были бы другие порядки»<sup>1</sup>.

И в следующем диалоге с той же Марией Кондратьевной:

«— Когда бы вы были военным юнкерочком али гусариком молоденьким, вы бы... саблю вынули и всю Россию стали защищать.

— Я не только не желаю быть военным гусариком, Марья Кондратьевна, но желаю, напротив, уничтожения всех солдат-с.

— А когда неприятель придет, кто же нас защищать будет?

— Да и не надо вовсе-с. В двенадцатом году было на Россию великое нашествие императора Наполеона... и хорошо, кабы нас тогда покорили...»<sup>2</sup>.

Это не простое западничество, хотя Павел Смердяков, разумеется, западник, что видно из его восхищения всем европейским. Сам он так говорит о европейцах:

«Тамошний [т. е. иностранец. — А. Д.] в лакированных сапогах ходит, а наш подлец в своей нишете смердит»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. М.: Эксмо, 2009. С. 266.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

Здесь показательно, что Смердяков частично критикует и самого себя, свою русскую природу. Смердела, судя по уничижительной кличке, и его юродивая матушка, и сам он смердит изнутри, в соответствии со своей фамилией, но старается заглушить смердение духами и замаскировать лаковыми туфлями. Это образ русского лакея, бастарда — социальной фигуры, зависшей *между* баринином и простолудином, существа глубоко больного, искореженного, расстроенного, но вместе с тем страдающего и мучающегося, а также мучающего других. Это и есть *гибрид*, типичный образ, концентрирующий основные свойства русского археомодерна. Эту особенность смердяковской породы отмечает старый слуга Григорий, вырастивший Смердякова (русский *слуга* как представитель традиционного архаического русского общества противопоставляется русскому *лакею*). Осознавая патологичность русского лакейства, социальной смердяковщины как метафизического явления археомодерна, Григорий еще в детстве Смердякова настаивал на том, чтобы его не крестить:

«Потому что это... дракон... смешение природы произошло!»<sup>1</sup>.

Это чрезвычайно важное «*смешение природы*», причем «смешение» патологическое, противоположенное, эстетически отвратительное и этически отталкивающее (Смердяков окажется в романе отцеубийцей), и есть *формула русского археомодерна*, отвратительный гибрид архаизма с современностью, осуществленный *в ущерб* обоим составляющим, приводящий к извращению и вырождению и того и другого. Старый русский *слуга* подозревает, что тип российского лакея, идущий ему на смену, несет в себе колоссальную *антропологическую угрозу*. Развивая тему «дракона», «смешения природы», Григорий прямо в лицо сообщает Смердякову:

«Ты разве человек?.. Ты не человек, ты из банной мокроты завелся, вот ты кто»<sup>2</sup>.

Это не просто раздраженная метафора, это важнейшее *прозрение в область социальной антропологии*. Смердяков (русский лакей и прототип русского либерала), на взгляд типичного представителя архаической Руси, «*не человек*», «нечисть», злое демоническое существо, родившееся из «банной мокроты» (используемый здесь образ «бани» и «мокроты» имеет архаическую структуру и означает нечто «нечистое», «изначальное», напоминая сюжет о споре дьявола с Богом в многочисленных русских апокрифических преданиях о сотворении мира с явными элементами то ли древнего иранского дуализма, то ли средневекового богомилства)<sup>3</sup>.

Самое важное при этом, что выродок Смердяков — абсолютно *автохтонный русский выродок*. Его «западничество» не является причиной его вырождения, на-

<sup>1</sup> Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. С. 115.

<sup>2</sup> Там же. С. 148.

<sup>3</sup> В этих сюжетах Сатанаил стремится соперничать с Богом, но ему это никак не удается, так как он пытается создать подобия Божиих творений из неподходящего материала. См.: Русская мифология: Энциклопедия. М.: Эксмо, 2006.

против, вырождение, свое, глубинное, толкает его — из осознания собственной патологии и отвращения к своему и всему окружающему — к поклонению перед «другим»: в данном случае перед Европой, возводимой в идеал. В Смердякове и русском археомодерне центральна *не любовь к иному, но ненависть к своему*. Это отличает русский археомодерн от колониальных и постколониальных аналогов.

В колониальной Индии или рабовладельческой Бразилии модерн, воплощенный в правящем классе европейских колонизаторов, был катастрофой, бедой, имевшей внешний характер. И хотя постепенно колонизация проникла вглубь, породила прослойки коллаборационистов, имитаторов и трансгрессоров, она не несла в себе глубинного раскола сознания народа и ненависть его к своей идентичности. Это было *подобно стихийному бедствию* и не имело эндогенных культурных корней.

Искусственная модернизация русских и их вестернизация, начиная с Петра I, порождала чувство *внутренней измены* общества самому себе, своим корням, и «оборонительный», «вынужденный» характер такой модернизации, быть может, рационально внятный элитам, широким массам объяснить было невозможно. (Тем более было не понятно, почему надо было обязательно «выплескивать ребенка вместе с водой» — жертвовать идентичностью ради сомнительных благ технического развития.) До масс доходил лишь осмысленный *по-смердяковски* диспозитив различных стратегий самоотчуждения, раскола сознания, внутренней ненависти и брезгливости — в первую очередь к самим себе. Модерн воспринимался не как таковой, а как *мера унижения* — как то, в сравнении с чем все русское самим же русским субъективно представлялось «убогим», «ничтожным», «позорным», «отталкивающим». Благодаря такому пониманию «модерна» в археомодерне его содержание, как и сам процесс модернизации, воспринимается заведомо неверно, искаженно, утрачивает оригинальное, но *не приобретает* положительное и новое содержание, превращаясь в бессмысленное и отягощающее *патогенное ядро*, в источник непрерывного ressentiment<sup>1</sup>.

Вместе с тем в фигуре российского «лакея-дракона» *существенно мутировала архаическая сторона*, утрачивая спокойное самотождество архаики, выворачиваясь наизнанку, теряя внутреннюю структуру — структуру мифа и обычая, обряда и традиции.

### Герменевтический эллипс

Русская культура вступила на путь археомодерна с конца XVII века, но его первые признаки проявились еще раньше — с первой половины этого столетия. Именно тогда стали заметны фундаментальные изменения в церковной практике: распространение многоголосия и частичное внедрение партеса в церковном пении; влияние «фряжского» письма — перспективы — в иконописи (например, в школе Ушакова и парсунной живописи), а также активное навязывание европейских мод и обычаев (театры, табакокурение, новые стили в одежде и т. д.). В церковном расколе, а затем в петровских преобразованиях эта тенденция достигла своей куль-

<sup>1</sup> Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. СПб.: Наука; Университетская книга, 1999.



минации и предопределила структуру русского общества вплоть до нашего времени. С *петровского периода Россия живет в археомодерне*, и обращение к этой социальной модели служит основополагающей герменевтической базой для корректной интерпретации основных культурных, социальных, политических, духовных и хозяйственных событий.

Археомодерн можно уподобить фигуре *эллипса* с двумя фокусами — *фокусом модерна* и *фокусом архаики*. На уровне элиты развертывались процессы модернизации (=европеизации), а народные массы оставались в рамках архаической парадигмы, в Руси Московской. В своих ядрах обе социальные группы жили *автономно* друг от друга, почти не пересекаясь, как на двух разных планетах, на двух разных социальных территориях. Различались костюмы, нравы, даже язык: элита романовской России после XVII века свободно говорила на голландском, английском, немецком, позже французском языках, а русского могла вполне и не знать, он был излишним в повседневной жизни дворянина. Эти две территории представляли собой два типа того, что Гуссерль назвал «*жизненным миром*» (*Lebenswelt*) — два удаленные друг от друга горизонта бытия и быта, структурированные абсолютно различным образом. Ядро элиты составляли иностранцы, служившие эталоном для собственно русской аристократии: они-то и были носителями подлинно европейского *Lebenswelt*'а. Ядро же простого народа составляли староверы и, частично, представители русского сектантства, сознательно стремившиеся иметь с российским государством и «кадровым» обществом (то есть с модерном) как можно меньше пересечений<sup>1</sup>. Но хотя эти миры были полностью разведены, все же мы имеем дело с *одним и тем же обществом*, пусть и состоящим из *суперпозиции* двух культурных территорий. Причем это единство было оформлено *единством политического, социального и хозяйственного механизмов*, так или иначе затрагивающего всех. Между этими двумя полюсами и кристаллизовалась постепенно обобщающая фигура, воплощающая в себе археомодерн не как составное, разложимое понятие, но как без-образный интериоризированный *псевдосинтез*. Это и есть наш Смердяков — «лакей-дракон». Он был тем общим, что превращало две окружности с различными центрами в *единый русский эллипс*.

И именно смердяковщина, которая легко угадывается в русской аристократии (и у героев Пушкина и Лермонтова, а особенно ярко в лице реального исторического персонажа Петра Чаадаева), является тем *целым*, которое представляет собой структуру герменевтического эллипса археомодерна.

### **Западнический фокус**

В структуре описанного герменевтического эллипса можно отметить тот полюс, который воплощал в себе модернизацию (модерн) и представлял собой часть западной судьбы. Западный человек, даже живущий в России, или отдельный русский (аристократ), полностью интегрированный в западное общество (что теоретически вполне возможно), является *частью западной культуры*, западной социальности и, соответственно, *моментом логики развития западной истории*.

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Русская вещь. Т. 1. М.: Арктогея, 2000; *Он же*. Кадровые // Дугин А.Г. Русская вещь. С. 569–575.

С точки зрения философии (что отчетливо показывает Мартин Хайдеггер) эта история была *выражением различных этапов философского мышления*. Западное общество и этапы его исторического становления вплоть до *модерна* представляли собой отражение развития западной философии. Поэтому *модерн* (Новое время) был *частью западной судьбы*, в каком-то смысле ее *целью*, ее «телосом». *Модерн* вызрел в западной культуре, воплотился в ней и вылился за ее пределы в колониальном броске Европы к интеграции мира под своим началом (эпоха Великих географических открытий).

Полюс *модерна* в России в его чистом виде вполне может рассматриваться как *крайняя периферия западноевропейского герменевтического круга*, наподобие заблудившегося в малярийных болотах Амазонки в поисках Эль Дорадо озверевшего испанского конквистадора<sup>1</sup>. О такой фигуре проникновенно писал Николай Гумилев:

Углубясь в неведомые горы,  
 Заблудился старый конквистадор.  
 В дымном небе плавали кондоры,  
 Нависали снежные громады.  
 Восемь дней скитался он без пищи,  
 Конь издох, но под большим уступом  
 Он нашёл уютное жилище,  
 Чтоб не разлучаться с милым трупом.  
 Там он жил в тени сухих смоковниц,  
 Песни пел о солнечной Кастилье,  
 Вспоминал сраженья и любовниц,  
 Видел то пищали, то мантильи.  
 Как всегда, был дерзок и спокоен  
 И не знал ни ужаса, ни злости,  
 Смерть пришла, и предложил ей воин  
 Поиграть в изломанные кости.

Ясно, что такому «конквистадору» не до философии, но даже в нечеловеческих условиях он остается носителем *западноевропейской судьбы*, которая выставляет западного человека в его фундаментальном и неснимаемом одиночестве перед лицом главной собеседницы, смерти, в структуре алеаторного кода, связанного со случайностью затерянного в лабиринтах растущего *ничто* европейского Dasein<sup>2</sup>.

Но этот экзистенциальный заряд реальной (а не имитационно-смердяковской) и, на самом деле, глубоко русской от этого) западной культуры на уровне народных масс *совершенно не воспринимался и не расшифровывался*. Поэтому модернизация как включение в западноевропейский процесс, в западноевропейскую судьбу распространялась *на очень ограниченный слой русской политической элиты*. Как представительница православной державы, стремящейся (пусть по прагматическим

<sup>1</sup> Фильм Вернера Герцога «Агирре, Гнев Божий» тонко передает экзистенциальное состояние европейского романтического типа.

соображениям) сохранить суверенитет перед лицом других европейских держав, готовых в любой момент на него покуситься, эта элита геополитически была ориентирована преимущественно *против* Запада — как по периферии русского владычества на Западе (Прибалтика, Украина), так и на Юге (Крым, Кавказ) и на Востоке (Центральная Азия и, начиная с определенного момента, Дальний Восток).

Эти геополитические обстоятельства никак не способствовали органичному усвоению начал западной философии даже русской аристократией. Российская элита развивала архетип отважного ландскнехта, оказавшегося на службе в чужой, непонятной и не интересующей его стране, но старающегося в меру своих сил служить ей за конкретный интерес.

### Схематизация герменевтического эллипса

Принятие *археомодерна* в качестве базовой модели интерпертации особенностей ментальности русского общества последних веков подводит нас вплотную к проблеме корректной дешифровки того, чем на самом деле являлись попытки русских мыслителей XIX века построить «русскую философию». Графическое изображение герменевтического эллипса русского археомодерна подводит нас вплотную к основной проблематике нашего исследования. Рассмотрим следующую схему 1.

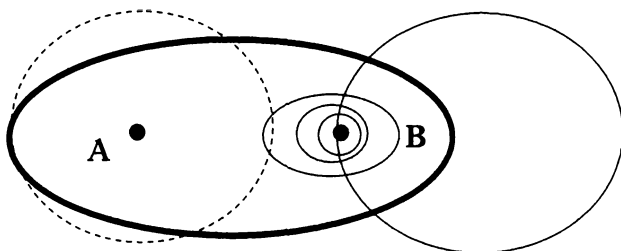


Схема 1. Русский герменевтический эллипс (археомодерн)

На ней мы видим несколько фигур. Собственно эллипс обозначает русский археомодерн представляющимся при поверхностном анализе чем-то *цельным и единым*, но на самом деле организованным вокруг двух довольно далеко друг от друга отстоящих (и, самое главное, имеющих *разную качественную природу*) фокусов.

### Структура полюса

Фокус **В** (схема 1) есть фокус *модерна*. Весь секрет в том, что он принадлежит *другому* реально существующему, действительному герменевтическому кругу — кругу западноевропейской философии. То есть дискурс модернизации в русском обществе является провинциальным и *глухим воспроизводством* западноевропейской культуры, истории и, соответственно, философии. При этом сам по себе фокус **В** (схема 1) имеет свое *ядро* и свою *периферию*. В ядре находятся *европейцы*, поселившиеся (постоянно или временно) в России и сохраняющие органическую связь с герменевтическим кругом западной культуры.

В первую очередь это либо русские цари и царицы, породнившиеся с европейскими домами, либо сами этнические иностранцы. Естественно, что они появлялись на российском престоле не в гордом одиночестве, а везли с собой из Европы целую армию родственников, любовников и любовниц, фрейлин, шутов, докторов и гигантский обслуживающий императорских особ персонал, автоматически попадавший на высший этаж власти. Все они были носителями западноевропейского начала, что сказывалось и в том случае, если сами они были православными или принимали православие в России. В XVIII—XIX веках от русского православия осталась лишь форма, а содержание было в корне извращено различными западно-христианскими влияниями (католическими, протестантскими, мистическими, масонскими и т. д.) как изнутри новообрядческого духовенства<sup>1</sup>, так и со стороны светской знати.

Иностранцами были заложены основы российской академической науки — в первую очередь в рамках петровской Академии наук, чей проект был полностью реализован при Екатерине I. Среди них выделяется целая плеяда ученых-иностранцев: медики Л.Л. Блюментрост, И.Д. Шумахер, историки Г.Ф. Миллер, А.Л. Шлецер, физики Д. и Н. Бернуллы, У.Т. Эпинус, математик Л. Эйлер, естествоиспытатель И.Г. Гмелин, академический функционер И.А. Тауберг, филолог Г.З. Байер, рисовальщик и искусствовед Я. Штелин и т. д. К этому следует добавить и иностранцев, завербовавшихся на русскую службу в поисках чинов и наград. Все вместе они и создавали содержание полюса В (схема 1), являясь истинными носителями *модерна*, хотя бы и периферийного, колониально-«конквистадорского».

Вокруг этого ядра в виде концентрических малых эллипсов группируется собственно русская среда тех, кто захвачен процессом европеизации и модернизации. Это представители русского боярства и особенно дворянства, стремящиеся по чисто практическим соображениям стяжать благосклонность их императорских величеств и готовые ради этого жертвовать старыми традициями и устоями. Это и новая плеяда собственно русских ученых (подчас по происхождению различинцев — таких как М.В. Ломоносов, — но быстро поднимающихся в элиту), которые перенимают у иностранцев отдельные аспекты их мышления, образуя основу российского интеллектуального класса. То есть вокруг полюса В (схема 1) мало-помалу складываются концентрические фигуры русского общества, в первую очередь аристократического.

При этом *чем дальше они удаляются от собственно иностранного ядра, тем больше в них стирается строгость структуры западноевропейского мышления*, размываемая притягивающими влияниями второго фокуса (А) (схема 1), который представляет собой полюс архаики. Размывание западноевропейского ядра особенно заметно в русских различинцах второй половины XIX века, близких к народным массам, хотя и не только в них, как показывает случай русских консерваторов начала того же века — А.С. Шишкова, С.Н. Глинки, М.Л. Магницкого,

<sup>1</sup> Показательны петровских времен фигуры таких видных деятелей Русской православной церкви, как Феофан Прокопович (1681—1736) и Стефан Яворский (1658—1722), оба малороссы. Яростно полемизируя между собой, эти два церковных иерарха по сути перенесли на русскую почву европейские споры между протестантами и католиками: Прокопович защищал протестантские позиции, а Яворский — католико-иезуитские.

Ф.В. Ростопчина, А.С. Стурдзы, С.С. Уварова, и славянофилов — А.С. Хомякова, И.В. Киреевского, братьев К.С. и И.С. Аксаковых, или А.С. Пушкина, заинтересовавшегося народной культурой «сверху», с позиции аристократии.

Складывающиеся вокруг полюса **В** (схема 1) *круги*, постепенно расширяясь, меняют форму, *превращаясь в эллипсы*, по мере того как русское Начало, фокус **А**, оказывает на них все большее влияние. Рассмотрим теперь подробнее сам этот фокус.

### Фокус архаики

Фокус **А** (схема 1) отмечает архаическое начало в герменевтическом эллипсе. Он-то и может рассматриваться как *потенциальный* центр того гипотетического герменевтического круга (не эллипса!), который можно было бы назвать «русской философией», возможности которой посвящена данная работа. Мы наметили этот круг пунктиром (схема 1), чтобы подчеркнуть его гипотетический характер. Как такового его *нет*. Но может ли он быть, мы и попытаемся выяснить в ходе нашего исследования с опорой на философию Мартина Хайдеггера. Пока же нам важно, что в реальной структуре русского общества этот фокус находится в *подчиненном* положении и соответствует широким массам, народу — тому, что можно назвать «*архаическим началом русского общества*». С учетом этого иерархического соподчинения следует расположить герменевтический эллипс русского археомодерна вертикально (схема 2).

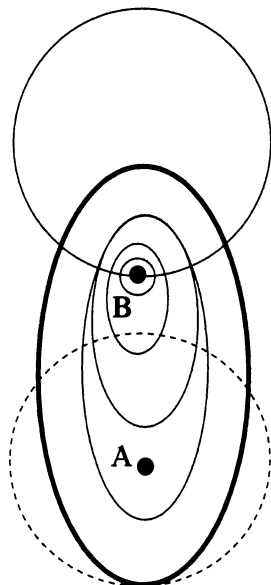


Схема 2. Русский герменевтический эллипс:  
вертикальное расположение, подчеркивающее иерархическое  
сопряжение фокусов

Финальный герменевтический эллипс складывается из расширения процесса модернизации и европеизации, постепенно включающего в себя все более широкие слои русских людей. Полюс А (схема 2) — фокус архаики — представляет собой своего рода «посторонний аттрактор», влияние которого видоизменяет общую структуру социума и его логоса и искажает его пропорции, имитирующие (по замыслу модернизаторов) герменевтический *круг* западноевропейской культуры, науки и философии. Особенно отчетливо это можно наблюдать в XIX веке по мере распространения проекта «народного Просвещения», когда под влияние западного по своим основным параметрам образования попадают большие сегменты простого русского народа.

# Глава 4. Философы археомодерна

## Славянофилы и западники: обнаружение археомодерна

Появление русских консерваторов первой четверти XIX века (так называемая «русская партия» — Шишков, Растопчин, Глинка и т. д.), и особенно *славянофилов*, на этой схеме может быть представлено как достижение «барским» евроцентричным эллипсом, расширяющим свой охват, точки второго фокуса — А (схема 2) и первые внятные и осознанные интуиции русской интеллектуальной и политической элиты относительно того, что Россия является самобытной и оригинальной культурой и цивилизацией, а не просто «европейской страной».

Можно предложить третью схему герменевтического эллипса, на которой будет видно, как расширение модернизации, идущей от полюса В вниз, в народные массы, в определенный момент соприкасается со скрытым русским Началом, фокусом А (схема 3), которое служит центром притяжения, своим воздействием искажающим круг и превращающим его в эллипс. Славянофилы являются историческими первыми, кто достигает этой точки.

Славянофилы первыми зафиксировали *предчувствие* самой возможности русской философии. Не завершившие, и даже толком не начавшие процесса ее создания, они утвердили в рамках археомодерна *первую интуицию* гипотетического *русского герменевтического круга* (отмеченного на схеме 3 пунктиром).

Славянофилы обнаружили и проявили *эллиптический характер русской культуры*, приблизились к осознанию *археомодерна* и попытались *преодолеть* его обращением к гипотетической «народной традиции», к Святой Руси, к периоду Московского царства, к крестьянскому быту и собственно русскому Православию.

Синхронно с ними и в том же самом культурном, историческом и социальном контексте явление археомодерна было вскрыто и на *противоположном* фокусе — в точке В (схема 3). Ярчайшим представителем такого вскрытия был Петр Чаадаев, ученик известного консервативного философа и эмигранта из Франции Жозефа де Мэстра. Чаадаев также, как и славянофилы, обнаружил *патологичность* русского эллипса, чутко схватил уродливость и гротескную искаженность русской культуры, представляющей собой глубокую периферию Запада и историческую аномалию. Но в отличие от славянофилов Чаадаев видел иное направление преодоления этого состояния культуры — в сторону *полной и абсолютной интеграции в западную парадигму*, то есть *от* русского герменевтического эллипса *к* герменевтическому кругу западноевропейской философии. Чаадаев предлагал очистить археомодерн от архаического фокуса (А), чтобы российская культура максимальным образом интегрировалась в общеевропейскую. При этом анализ Чаадаевым болезненности и противоречивости русского археомодернистского эллипса в целом совпадал с симметричным, но *противоположным по знаку* анализом славянофилов.

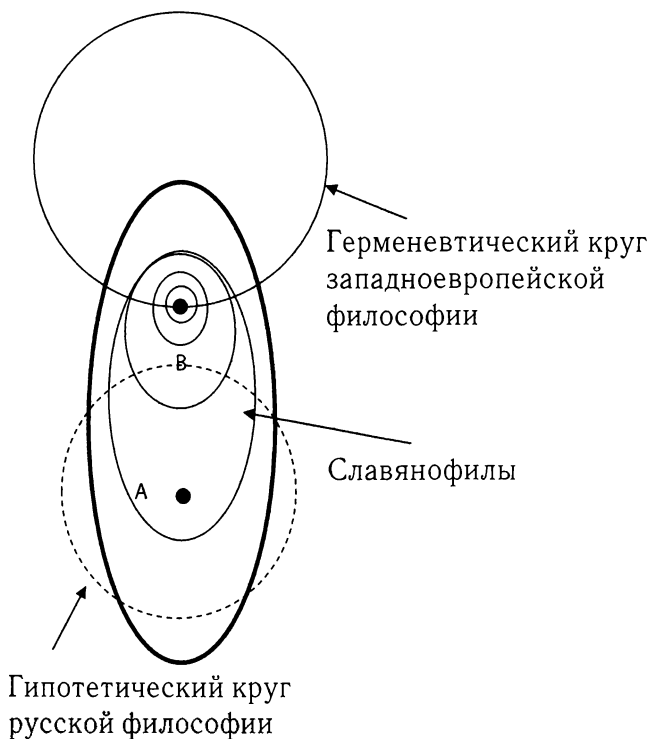


Схема 3. Русский герменевтический эллипс:  
структурное изображение позиции славянофилов

На схеме 4 представлены основные идейные течения России XVIII — начала XX века в их соотношении с полюсами герменевтического эллипса. Они составляют контекст, в котором разворачивались первые попытки создания собственно русской философии. Чисто философские направления представлены на схеме 5.

Между славянофилами, заинтересовавшимися полюсом А, и западниками, сконцентрировавшимися на полюсе В (схема 4), и проходило становление *русской культуры XIX века*, в которой впервые (если не считать имитационные пробы пера XVIII века — Г.С. Сковорода) появляется тип «русского философа». Этот тип выражает в себе герменевтический эллипс *археомодерна*, и именно эта особенность составляет надежный инструмент, с помощью которого мы можем произвести корректную деконструкцию русской философии.

### Два русских мыслителя-археомодерниста

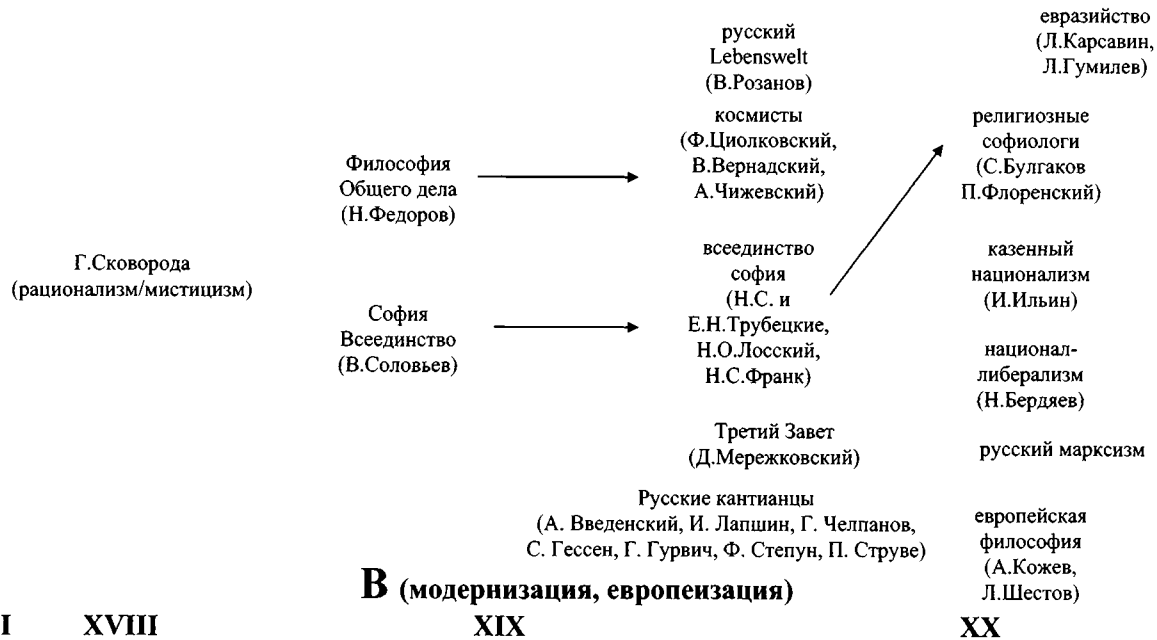
Присмотримся внимательнее к двум мыслителям, бывшим современниками друг друга и к которым принято прилагать понятие «русский философ». Это Владимир Сергеевич Соловьев (1853–1900) и Николай Федорович Федоров (1829–1903).





Схема 4. Идеино-политические течения России и полюса притяжения археомодерна

### А (консерватизм, архаика)



### В (модернизация, европеизация)

Схема 5. Философские направления и полюса притяжения археомодерна

Владимир Соловьев и Николай Федоров могут быть представлены как два философа, выражающие разные стороны русского археомодерна. Оба они безусловные *археомодернисты*, в творчестве обоих модернистские (западнические) и архаические (собственно, русские) элементы перемешаны густо, плотно и неразрывно. Очевидно, что ни тот, ни другой их ясно не рефлектировали и не отдавали себе отчета в несопоставимости и гетерогенности этих элементов, то есть не осознавали границы в своем философствовании между «русским» и «нерусским». Но вместе с тем можно заметить, что западнический полюс (фокус **В**) ярче присутствует у Владимира Соловьева, выступавшего апологетом католицизма и объединения всех христианских Церквей, в то время как народное, архаическое, иррациональное, начало больше дает о себе знать в творчестве Николая Федорова.

Вместе с тем с точки зрения сословного происхождения В. Соловьев являлся выходцем из *крестьян*, хотя позже его предки пошли по духовной стезе, а отец, С.М. Соловьев, был выдающимся русским историком, а Н. Федоров был незаконнорожденным сыном графа П.И. Гагарина. Что-то изначально «смердяковское» было в обоих из них — Соловьевы проделали путь из «грязи в князи» (от фокуса **А** к фокусу **В**), а Федоров, напротив, рухнул «из князей в грязь», в скромную и небогатую разночинную жизнь, нареченный по имени крестного отца из простолюдинов чужим именем (а не Гагариным), хотя семья настоящего отца (в частности, его дядя Константин Иванович Гагарин) его на первых порах материально поддерживала.

### **Владимир Соловьев: маргинал европейского дискурса**

В философии В. Соловьева фокусы русского археомодернистского герменевтического эллипса выделяются довольно просто. В фокусе **В**, в западническом ядре, расположены комплекс его *либеральных* представлений, идея *личности*, увлечение западноевропейскими философами, и особенно Гегелем, и в качестве религиозного выражения (вполне в духе Ж. де Мэстра или П. Чаадаева) — привязанность к *католицизму* (хотя до сих пор историки не уверены, принял ли философ перед смертью католицизм как конфессию или все-таки умер православным). Идеинная приверженность к католицизму у Соловьева очевидна: программный труд «Россия и Вселенская церковь»<sup>1</sup> не оставляет в этом не малейших сомнений. В этой части убеждения Соловьева вполне могут быть интерпретированы как крайняя периферия европейского герменевтического круга.

Периферийность выражается не просто в синкретизме соловьевских заимствований из разнородных источников, хотя в такой мере, как у Соловьева, это просто немыслимо для подлинно европейского мыслителя: Соловьев одновременно обращается к рационализму, к диалектике, к материализму, к эволюционизму, к позитивизму, к схоластике, к мистике, причем подчас в самых крайних и темных ее выражениях. Такое безразличие к автономной структуре европейских философских направлений, неспособность или нежелание сделать выбор и развивать свою мысль в рамках какой-то одной школы или нескольких строго определенных школ лишает Соловьева какого-либо значения для европейских философов. Ин-

<sup>1</sup> Соловьев В. Россия и Вселенская церковь. М.: ТПО «Фабула», 1991.

терес Соловьева к широкому спектру взаимоисключающих европейских идей может быть признан похвальным, но его неразборчивость, поспешность и горячность в выводах и обобщениях дисквалифицируют его как философа в европейском смысле слова, маргинализируют, превращают в «чудака» и «оригинала».

Вместе с тем бросается в глаза анахронизм Соловьева, его отстраненность от той проблематики, которой во второй половине XX века всерьез занимается европейская философия. Создается впечатление, что западноевропейские эпохи у него сплющиваются в некий неразличимый комок и проблематика Ренессанса, схоластики, первых этапов Нового времени, романтизма, немецкой классической философии, кантианской и неокантианской гносеологии, ранней феноменологии, психологии и новейшие позитивистские и нигилистические тенденции рассматриваются на одном дыхании. При этом к устаревшим на Западе много столетий назад и в XIX веке бывшим на грани, а то и за гранью философии неоплатонизму и герметизму он относится с неподдельным интересом, вниманием и доверием.

В. Соловьев не схватывает главного в западноевропейской философии — ее исторического нерва, ее логики, того, что Хайдеггер назвал *Gestell*. Философия Запада притягивает и отталкивает Соловьева: он путается в ее лабиринтах.

Неудивительно, что его учение на западную философию большого впечатления не произвело и существенного влияния не оказало. В отношении универсальности католичества, теократии и теософии довольно подробно высказывались Ж. де Мэстр, Л. Бональд или Ф. Кортес, а либеральных мыслителей и гуманистов, причем высшего качества, в Европе хватало и без В. Соловьева.

### **Образ Софии — болезнь и прозрение**

Но вот вторая сторона творчества Владимира Соловьева была намного более оригинальной. Ее с полным основанием можно отнести к фокусу А нашего герменевтического эллипса (схема 4). Речь идет об *образе святой Софии*. В духе средневекового, а отнюдь не модернистского стиля мышления Нового времени, идея «святой Софии» приходит В. Соловьеву в «мистическом видении», что в рамках рационализма XIX можно было бы расценить не иначе как экзотику, а то и помешательство. Интерпретация этого «видения», или «озарения», в квазирациональных теориях и составляет нерв теорий В. Соловьева в течение всей его жизни. Экзальтированность и наивность этих поисков подчас заходила так далеко, что философ одно время был готов принять за «воплощение Софии» авантюристическую оккультистку и шарлатанку Елену Петровну Блаватскую, являвшуюся одновременно агентом влияния российских спецслужб.

Отношение В. Соловьева к Софии было каким угодно, но только не философским, в понимании европейской философии XIX века. Скорее это напоминало экзальтированный мистицизм католических персонажей вроде Генриха фон Сузо, который настолько вжился в стихию созерцания «женского ангела», явившегося ему на воздухе, что плел для небесной возлюбленной цветочные венки. Для XIV века это было на грани, но в Новое время такого «чудачества» себе не позволял ни один «серьезный» философ, за исключением шарлатанов, спиритов и оккультистов.

Многие другие проявления В. Соловьева в жизни были на грани прямого помешательства. В. Асмус пишет о некоторых биографических подробностях его натуры со ссылкой на его друга Е.Н. Трубецкого:

«Трубецкой свидетельствует, что у Соловьева были “всякого рода галлюцинации — зрительные и слуховые; кроме страшных, были комичные, и почти все были необычайно нелепы”. Как-то раз, например, лежа на диване в темной комнате, он услышал над самым ухом резкий металлический голос, который отчеканил: “Я не могу тебя видеть, потому что ты так окружен”. В другом случае, рано утром, когда Соловьев только что проснулся, ему явился восточный человек в чалме. Он произнес “необычайный вздор” по поводу только что написанной Соловьевым статьи о Японии (“ехал по дороге, про буддизм читал, вот тебе буддизм”) и ткнул его в живот необычайно длинным зонтиком. Видение исчезло, а Соловьев ощутил сильную боль в печени, которая потом продолжалась три дня.

Такие и другие болевые ощущения у него бывали почти всегда после видений. По этому поводу тот же Трубецкой как-то сказал: “Твои видения — просто-напросто — галлюцинации твоих болезней”. Соловьев тотчас согласился с ним. Но, как говорит Трубецкой, это согласие нельзя истолковывать в том смысле, что Соловьев отрицал реальность своих видений. В его устах эти слова значили, что болезнь делает наше воображение восприимчивым к таким воздействиям духовного мира, к которым люди здоровые остаются совершенно нечувствительными. Поэтому он в таких случаях не отрицал необходимости лечения. Он признавал в галлюцинациях явления субъективного и притом больного воображения. Но это не мешало ему верить в объективную причину галлюцинаций, которая в нас воображается, воплощается через посредство субъективного воображения во внешней действительности. Словом, в своих галлюцинациях он признавал явления медиумические. Как бы мы ни истолковывали спиритические явления, какого бы взгляда ни держались на их причину, нельзя не признать, что сами эти явления переживались Соловьевым очень часто»<sup>1</sup>.

Замечание о «нелепости галлюцинаций» Соловьева чрезвычайно выразительно: оно подчеркивает, что Соловьев был жертвой потока нецензурированных атак бессознательного, поднимающихся напрямую из архаического ядра — не только его личности, но и самой русской культуры, выразителем которой Соловьев, безусловно, являлся.

Если все же отвлечься от клинической стороны внутренней жизни Соловьева, то можно попытаться придать его взгляду на Софию рационализированную форму.

София для Соловьева была ключем к толкованию мира, инструментом противоречий сознания, маршрутом преодоления противоположностей в самых разных сферах. Ясного определения этой инстанции он не давал и дать не мог, так

<sup>1</sup> Асмус А.Ф. В.С. Соловьев: опыт философской биографии // Вопросы философии. 1992. № 8.

как она отражала структуру его иррациональной интуиции, будучи символом *вселенского женского начала*, прилагаемого в некоторых ситуациях к самому Божеству. Конечно, этот образ В. Соловьев не выдумал самостоятельно и в традициях западноевропейских мистиков мы встречаем обращение к нему у Генриха Сузо, Якова Беме, Готфрида Арнольда, Й.В. Гёте; присутствует он и в некоторых местах «Ветхого Завета», и в патристике. Но для второй половины XIX века и философии Нового времени подобная тема выглядела совершенным анахронизмом, что еще более маргинализировало В. Соловьева и его учение в глазах представителей западной философии того времени, подходившей к финальным заключениям в стиле Киркьегора, Шопенгауэра и Ницше. Рассуждать о Софии в эпоху явственного обнаружения сущности западной философии как нарастающего и тотально-нигилизма было, по меньшей мере, странно и несвоевременно.

Обращение к Софии, нелепое в контексте современной Соловьеву западной философии, которая, бесспорно, существенно на него повлияла, прекрасно объясняется влиянием фокуса А русского археомодернистического эллипса (схема 3). Это закономерное проявление *«странного аттрактора»* русской ментальности и русской культуры в их архаическом измерении, голос архаики, вплетенный в дискурс модерна. Ставя в центр (квази)рациональной философии *иррациональный* концепт Софии, Соловьев, по сути, запускает типичный основополагающий механизм археомодернистской интерпретации: он стремится объяснить *разумное* через *неразумное*, *логическое* через *алогичное*, *упорядоченное* и *структурированное* через *интуитивное*, *хаотическое* и избегающее какой бы то ни было ясности.

Будучи отчасти современным и западным, В. Соловьев в своих воззрениях, на самом деле, зарывается вглубь психических измерений русской культуры, погружается в коллективное бессознательное народа, отдается на произвол пронзительным энергиям *«нуминозности»* (Р. Отто<sup>1</sup>), той сакральности, которая предшествует любым теологиям, теориям, культам и религиям. Не случайно последователи Соловьева, создававшие культурные парадигмы «серебряного века», несколько позже именно так и расшифруют этот образ, а А. Блок открыто и однозначно отождествит *Софию* Владимира Соловьева с *Русью*, русской душой и тайной народной идентичности.

Не будучи монахом, и даже регулярным посетителем богослужений, В. Соловьев оставался в течение всей жизни девственником — девственность, чистота, непорочность были одновременно стволовой линией его мышления. В этом состоит архаическая черта радикального стремления к *целостности*, к законченности, к восстановленному андрогинату, воля к которому проецируется не только на область идей, но и на личную практику (нечто совершенно невысказанное в либертарианском или даже формально моралистичном обществе модерна). Соловьев стремится «теургически» воплотить в жизни и судьбе свой иррациональный идеал и следует по этому пути со всей фанатичностью, присущей скорее шаману, осуществляющему сакральную трансгрессию, или буддистскому монаху, нежели мыслителю-рационалисту.

<sup>1</sup> Отто Р. Священное. СПб.: АНО «Издательство СПбГУ», 2008; Юнг К.Г. Архетип и символ. М.: Ренессанс, 1991.

В Софии и софийности как свойстве Софии вскрывается собственно *русское* в Соловьеве — тот пласт мировосприятия, который выражает *архаический опыт народа*, отказывающегося жить в высокодифференцированных травматических структурах западного модерна и предпочитающего интегральность прямого и целостного, холистского мировосприятия, предшествующего делению на строгие пары взаимоисключающих понятий — *духовное/телесное, божественное/земное, мужское/женское, рациональное/эмоциональное, этическое/эстетическое, субъектное/объектное* и т. д. Софийность — это слегка «облагороженное» название прямого и дорационального архаизма, уходящего вглубь души — на несколько этажей ниже не только просвещенческого рационализма Нового времени, но и религиозно-государственного православного логоса собственно русского Средневековья.

В образе Софии Соловьев дает волю архаическим интуициям русского бессознательного, позволяет спонтанно и почти бесцензурно пробираться к глубинным росткам собственно народной, древней стихии, целиком бессознательной и иррациональной, но стремящейся выразить себя, выбиться из-под гнета криво установленного логоса западнических элит. *Здесь-то и могло бы быть локализовано начало собственно «русской философии»*. Нашупав Софию как архаический фокус, ранее вдохновлявший и направлявший интуиции славянофилов (осознававших его, впрочем, менее отчетливо, выпукло и концентрированно), Соловьев мог бы предпринять попытку заложить здание «русской философии» как собственно русского круга, а не археомодернистского, псевдоморфистского эллипса. Именно в этом смысле следует интерпретировать и шаги его последователей — С. Булгакова, П. Флоренского, вплоть до поэтов и художников «серебряного века».

Софиология — это самый близкий к цели эксперимент по *доказательству возможности русской философии*, который только имелся в нашей истории. Можно сказать, что в силу этой интуиции мы были близки к появлению русской философии, к ее актуализации, как никогда.

Но при этом Соловьев не делает из своей интуиции всех заложенных в ней выводов. В процессе своих размышлений он постоянно сбивается на западничество, подыскивает для выражения своих прозрений совершенно не соответствующие их архаической природе философские понятия, суждения и теории. До конца не разобравшись в открытом им же самим «световом измерении» русского бытия, он поспешно пытается примирить его с европейскими теократическими утопиями совершенно иной природы и иного характера, и самое главное — относящимися к радикально иному философскому кругу. Поэтому В. Соловьев остается археомодернистом.

### **Всеединство как бегство от философии**

Еще одним ключевым моментом размышлений Соловьева является тезис о «*всеединстве*». Он также представляет собой отзвук глубинной архаической интуиции о «*склеенности*»<sup>1</sup> между собой мировых оппозиций и различий.

<sup>1</sup> Строй соловьевского мышления точно соответствует тому, что Жильбер Дюран называл функционированием воображения в режиме «мистического ноктюрна». В психиатрии это описано как «глиширодный» (дословно, «склеивающий») синдром, связанный с эпилептическими расстройствами. См.: *Дугин А. Г.* Социология воображения. Введение в

«Всеединство» не есть «единобожие» в христианском смысле. Это и не материалистический монизм науки Нового времени. Это форма самовосприятия интенционального (в смысле Ф. Brentano и Э. Гуссерля) предфилософского, дологического начала, которое успокаивает невроз рассудочных различений и умиротворяет человека в стихии нежной материнской тьмы. Но западноевропейская философия в базовых истоках основана как раз на радикальном и необратимом *разрыве* с таким «младенческим», «женским» состоянием и переживанием, на принятии *героической* и *мужской* позиции вечно *различающего* и поэтому глубоко *трагического* рассудка как своей единственной *судьбы*. Всеединство Соловьева — это *что* угодно, только не философия, так как отражает не просто нефилософский, но контрфилософский опыт, выражающий обстоятельность, при которых философии как таковой как раз и не может возникнуть. Максимум, к чему вызывает философия, основанная на принципе единства, — это к финальному воссоединению или к трансцендентности чистого бытия, лежащего за горизонтом философии как ее недостижимый исток, цель, гипотеза, предпосылка. Всеединство есть абсолютное *условие* философии. Если бы Соловьев ясно отдавал себе в этом отчет и сумел сопрячь тезис о всеединстве, равно как и тезис о Софии, с русским полюсом, то он получил бы в высшей степени важный, быть может, решающий аргумент. — Если мыслить «софийно», если мыслить «всеединство», отталкиваясь от «всеединства», — одним словом, если *мыслить по-русски*, то мы окажемся в зоне, жестко *противоречащей* базовым установкам западноевропейской философии, причем не только ее отдельным ответвлениям (прошлым или современным), но *самой ее фундаментальной архитектуре*, включая западную религиозную философию (как христианскую, так и дохристианскую). Это было бы *прозрение в возможную философию Матери*, организованную совершенно иначе, нежели философия Отца. Но В. Соловьев толкует эту чрезвычайно важную интуицию в негодном ключе, пытаясь через «клейкость» («глиштроидность» в психиатрии) сознания искусственно соединить в себе Запад, который он плохо понимает, с Россией, которую он остро чувствует, но не может адекватно перевести на уровень мышления. Когда же Соловьев говорит о Востоке, то получается и вовсе карикатура, почерпнутая из европейских философских фельетонов: Европа не понимает Восток, не знает его и по-настоящему не интересуется им, считая его по умолчанию «недо-Западом» — в том же духе, как греки считали всех негреков «варварами», не просто говорящими на *иных* языках, но *не говорящими вообще*, исторгающими набор бессмысленных звуков, то есть своего рода «животными».

В определенные моменты — например в статье о «Трех силах»<sup>1</sup> — В. Соловьев приближается к пониманию общности русской идеи, ее отличия от западной (и восточной), то есть стоит вплотную к «русской философии», контуры которой он, кажется, уже различает. Но тут же он вновь скатывается в псевдозападный универсализм, консервативно-европейское прожектерство, беспорядочный и

структурную социологию. М.: Академический Проект, 2010; *Он же*. Логос и мифос. Социология глубин. М.: Академический Проект, 2010; *Durand G.* Les Structures anthropologiques de l'imaginaire. Paris, 1960.

<sup>1</sup> *Соловьев В.С.* Три силы // Соловьев В.С. Смысл любви. Избранные произведения. М., 1991. С. 28–40.



необоснованный либерализм. Говоря о том, что у русского народа есть «вселенская миссия», он описывает ее как миссию «строителя» Вселенской Церкви, понимая под этим объединение христианства под эгидой Папы<sup>1</sup>. И так повсюду.

Одним словом, В. Соловьев остается в плену археомодерна и в целом оставляет после себя наследие-симулякр. Взятое таким, как оно есть, оно лишь усугубляет археомодерн и укрепляет безысходность герменевтического эллипса. Фокус В (западничество) в этом эллипсе блокирует развитие фокуса А (возможность русского герменевтического круга, то есть собственно русской философии), но фокус А (схема 4), в свою очередь, мстит и саботирует рациональность активными и частыми вторжениями бесцензурного бессознательного, размывая стройность логических структур, превращая мышление в фарс, а реформы в безобразие. Как таковая «философия» В. Соловьева есть недоразумение. Но если мы сумеем в ней выделить и изолировать из археомодернистического контекста собственно русский, архаический, глубинный, «нуминозный» момент, если нам удастся распутать силки западничества и вызволить из них саму *стихию Русской Софии*, мы сможем расшифровать важнейшее послание, в ней содержащееся. И в этом случае она превратится в ценнейший фрагмент нового, только возможного (или невозможного — это еще предстоит определить) собственно русского герменевтического круга (а не эллипса).

### Николай Федоров и «отцы-мертвецы»

Николай Федорович Федоров<sup>2</sup>, современник В. Соловьева, также является философом археомодерна. *Он не столько мыслит, сколько бредит*, но в несколько ином, нежели Владимир Соловьев, режиме. Показательно, что и он всю жизнь прожил светским девиантом, не монахом и не благочестивым христианином, но, скорее, шаманом, выжимающим из своей аскезы всполохи нуминозных видений и интуиций. Если Владимир Соловьев созерцает мистическую Софию, то Николай Федоров *воскрешает мертвых*. Если обратиться к нашему герменевтическому эллипсу, здесь со всей очевидностью мы имеем дело с фокусом А (схема 3) — с ярким выражением архаического начала. То, что мертвые живы, что они никуда не ушли и живут рядом с нами, — это глубинная, корневая *интуиция архаического сознания*. В форме теологического упования на события последних времен присутствует она и в развитой и высоко дифференцированной христианской доктрине. Но Н. Федоров явно имеет в виду не ее, но навязчиво преследующую его *архаическую практику экстаза*, в ходе которой мертвые воскрешаются не Богом, не трансцендентной силой, но с помощью имманентных, сугубо человеческих, здесь и сейчас присутствующих методов и процедур. Речь идет о своего рода *некромантической теургии*, практиковавшейся в некоторых неоплатонических школах (например, Ямвлихом и его последователями из Сирийской и Пергамской школ неоплатонизма). При этом для процедуры воскрешения мертвых Н. Федоров предполагал воспользоваться новейшими достижениями точных наук — исследованиями в области химии, магнетизма, физики и т. д. Далее, развитие науки было

<sup>1</sup> Соловьев В. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 227.

<sup>2</sup> См. главный труд Федорова: Федоров Н. Философия общего дела: В 2 т. М., 2003.

необходимо, по Н. Федорову, чтобы осваивать космос после того, когда на земле все место будет заполнено воскрешенными мертвыми. Кроме того, важность развития космических летательных аппаратов диктовалась, по его мнению, еще и тем, что в космос могли улететь «частички мертвых» и человечество должно отыскать их и вернуть назад. При этом — совершенно по-скопчески — он ратовал за отказ от «культы Жен» (то есть от естественного рождения) и от пищи (так как в «пище содержатся частички мертвых предков»). Люди должны научиться управлять природными и атмосферными явлениями и после этого они смогут летать, где захотят.

С такими идеями в трезвом и рациональном западном мире можно было бы претендовать только на койку в психиатрической клинике, а не на причастность к разряду философов. В России же «философ» больше, чем философ, и Н. Федоровым восхищались Л. Толстой и Ф. Достоевский, А. Платонов и М. Шагинян, К. Циолковский и В. Вернадский — вплоть до левых (парижских) евразийцев (Л. Карсавин, С. Эфрон, П. Сувчинский).

Психопаталогия Н. Федорова могла бы стать полюсом чистого архаизма, если бы он сумел подобрать к ней точные формулы в прямом опыте русского бытия. В этом случае это была бы *не патология, но терапия*, подвергающая индивидуализации донные энергии, накапливающиеся в русском коллективном бессознательном и стремящиеся вырваться наружу. То, что мертвые живы (и, соответственно, живые мертвы), есть выражение *глубинной интуиции «целого»*, нуминозное восприятие человека как эйдоса, как архетипа, рассыпанного на множество сингулярностей, но сохраняющего свое самотождество в особом онтологическом и антропологическом измерении. Если мир акта есть распад тотальности и расчленение эйдоса, то сотериологическая задача человека восстановить это утраченное единство, воссоздать, собрать воедино фрагменты, оживить то, что лишь представляется мертвым. Этот импульс несет в себе и свернутые версии темпоральности, и представление о качественном пространстве, и догадку о «бытии-к-смерти», и чистую стихию «заботы» (если воспользоваться экзистенциалами Dasein'a, выделенными М. Хайдеггером).

Одним словом, Н. Федоров, как и В. Соловьев, подходит к полюсу русской архаики вплотную — так, что в определенный момент создается впечатление, что он вот-вот разомкнет, взломает механизмы археомодерна и пустится в плавание в свободном океане чистого русского бреда к вычленению структур бессознательного и тем самым, в свою очередь и со своей стороны, приблизится к конституированию русской философии... Но... Но этого не происходит, и Н. Федоров незаметно для себя самого соскальзывает в дискурс западнического модерна, начинает рассуждать о прогрессе, о ценности музея и развитии техники, о возможности управлять погодой и строить совершенные автоматы. Не выдерживая атак стихий бессознательного в самом себе, под влиянием цензуры своей «графской» генетической половины, Федоров снова и снова срывается в псевдорационализм, воспекает западную науку и соединяет грядущее воскрешение мертвых с достижением технического гения «просвещенного человечества». И сочетание глубинных иррациональных (чисто русских) интуиций с разрозненными фрагментами западноевропейского рационализма (еще более периферийного и нелепого, чем в филопапизме В. Соловьева) существенно девальвируют тексты Н. Федорова,

придавая его учениям свойство болезненного и противоречивого патологического потока сознания.

И снова, точно так же как у Соловьева, взятое таким, как оно есть, наследие Н. Федорова представляется отталкивающей свалкой суждений, замечаний, обрывков, пародирующих процесс философствования (не только западного, но и восточного — например, китайского или индусского, где обязательно присутствует логика и структурированность, пусть и отличные от западноевропейских). Мысль Н. Федорова полностью вписывается в герменевтический эллипс. Но если мы, преодолев брезгливость, попытаемся разобраться в нем глубже, то точно так же, как и в случае с В. Соловьевым, обнаружим там явно различимое присутствие фокуса А (схема 3), отдельные озарения и пункты, относящиеся к возможной, но так и не сложившейся, так и не состоявшейся в данном случае «русской философии».

Два наиболее репрезентативных русских мыслителя XIX века Владимир Соловьев и Николай Федоров представляют собой памятники тому, как русской философии не получилось, как археомодерн сумел укротить и обескровить, извратить и в конце концов погубить пробуждающуюся русскую мысль.

И вновь к этому можно отнестись двояко: констатировать *провал* или, напротив, увидеть мерцающее *подтверждение самой такой возможности*. Если что-то тяготело к тому, чтобы состояться, но не состоялось, быть может, *это состоится когда-то потом*, в новых условиях и на новом историческом витке (куда бы он ни вел — в пропасть или к небесам, и даже если это был бы виток на одном месте, верчение волчком, «вождение бесом»).

### «Серебряный век» и софиология

Интуиции Соловьева и Федорова легли в основу культурной парадигмы «серебряного века».

Софиологию и учение о «всеединстве» развивали последователи Владимира Соловьева — С.Н. Трубецкой, Е.Н. Трубецкой, С.Л. Франк, Н.О. Лосский, П.А. Флоренский и особенно С.Н. Булгаков, постаравшийся придать ей наиболее систематизированное выражение.

Огромное влияние софиология оказала на русских поэтов-символистов и акмеистов (В. Брюсов, А. Блок, А. Белый, Н. Гумилев, А. Ахматова, И. Анненский, Вс. Иванов, Ф. Сологуб, З. Гиппиус, К. Бальмонт, С. Городецкий, Н. Кузьмин, О. Мандельштам), а также на близкие к ним художественные, театральные и литературные круги. Все циклы поэзии А. Блока можно интерпретировать как поэтическое развертывание интуиции Софии, открывающейся то в образе Прекрасной Дамы, то в виде Девы-Руси.

Так или иначе на софиологические темы откликнулись и В. Розанов, и Н. Бердяев, и Д. Мережковский, и М. Гершензон, и практически все русские философы.

### Вожди русской софиологии — отцы С. Булгаков и П. Флоренский

Сергей Булгаков и Павел Флоренский представляют собой в этой цепи особый случай. Оба классические носители археомодерна: их личная судьба, идеи, интеллектуальный путь прекрасно вписываются в герменевтический эллипс. У обоих мы встречаем колебания между крайним модернизмом (ранний марксизм

Булгакова, сближение с большевиками Флоренского) и предельными формами архаики (софиология и имясловие, которые были свойственны обоим). Кроме того, Флоренский создал в начале 1920-х годов «учение о мнимостях в геометрии»<sup>1</sup>, на основании которого остроумно доказывал справедливость аристотелевско-птоломеевской и дантовской геоцентрической космологии и заблуждения Коперника, причем делал он это на основании теории относительности Эйнштейна, опытов Майкельсона и Морлея, математики Г. Римана и Ф. Клейна<sup>2</sup>. Показательно, что на Флоренского в юности существенное влияние оказала личность архимандрита Серапиона (Машкина) — экстравагантного, экзальтированного, противоречивого, страдающего алкоголизмом и помешательством религиозного деятеля, сочетавшего различные крайности: любовь к Французской революции и призывы к жесткой теократии, противостояние светским властям и апологетику тайных политических убийств и т. п. (типичный случай русского археомодерна в его клинической форме).

Фигуры Сергия Булгакова и Павла Флоренского чрезвычайно демонстративны в том смысле, что в их творческих исканиях впервые всерьез поднимается проблема *совместимости русского философствования с Православием*. Поэтому анализ их теорий подводит вплотную к очень важной теме: *какое место православная традиция и православная догматика занимает в общей структуре русского археомодерна*.

С самого начала следует подчеркнуть, что речь идет о *новообрядческом* Православии, то есть о той религиозной форме, которая стала официальной и господствующей в Российской империи после раскола XVII века (схема б). А именно строго с этого момента и следует отсчитывать историю русского археомодерна и, соответственно, установление герменевтического эллипса с двумя фокусами.

<sup>1</sup> Флоренский П. Мнимости в геометрии. М.: Лазурь, 1991.

<sup>2</sup> Можно составить себе представление о стиле этой работы на основании следующего фрагмента из нее: «Но, имея в виду предлагаемое здесь истолкование мнимостей, мы наглядно представляем себе, как, стянувшись до нуля, тело проваливается сквозь поверхность — носительницу соответственной координаты, и выворачивается через самого себя, — почему приобретает мнимые характеристики. Выражаясь образно, а при конкретном понимании пространства — и не образно, можно сказать, что пространство *ломается* при скоростях, больших скорости света, подобно тому, как воздух ломается при движении тел, со скоростями, большими скорости звука; и тогда наступают качественно новые условия существования пространства, характеризуемые мнимыми параметрами. Но, как провал геометрической фигуры означает вовсе не уничтожение ее, а лишь ее переход на другую сторону поверхности и, следовательно, доступность существам, находящимся по ту сторону поверхности, так и мнимость параметров тела должна пониматься не как признак ирреальности его, но лишь как свидетельство о его переходе в другую действительность. Область мнимостей реальна, постижима, а на языке Данта называется «Эмпирием». Все пространство мы можем представить себе двойным, составленным из действительных и из совпадающих с ними мнимых гауссовых координатных поверхностей, но переход от поверхности действительной к поверхности мнимой возможен только через разлом пространства и выворачивание тела через самого себя. Пока мы представляем себе средством к этому процессу только увеличение скоростей, может быть, скоростей каких-то частиц тела за предельную скорость  $c$ ; но у нас нет доказательств невозможности каких-либо иных средств». Флоренский П. Мнимости в геометрии.



Схема 6. Религиозные формы России и полюса притяжения археомодерна

Первые попытки философского осмысления русской православной традиции предприняли еще славянофилы. Но в их подходе Православие *обобщенно* воспринималось как нечто, имеющее отношение к русской самобытности, то есть к полюсу А нашего эллипса (схема 3) — в богословские нюансы они не углублялись. Владимир Соловьев более концентрированно включился в осмысление религиозно-догматических начал христианства, но, как мы видели, не нашел ничего лучшего, чем обратиться к экуменическому католицизму (влияние полюса В (схема 6)). В творчестве Сергия Булгакова, принявшего в определенный момент священство, и в случае еще раньше ставшего священником отца Павла Флоренского мы видим уже серьезнейшие попытки *системного осмысления православной богословской проблематики* и постановку вопроса о ее отношениях к ее христианской догматикой в целом, так и с современной философией и наукой.

В этой инициативе чрезвычайно важно одно обстоятельство. Находясь под влиянием софиологии и образа Софии, Булгаков и Флоренский уже в силу этого тяготели к *архаическому* полюсу герменевтического эллипса и, следовательно, в их теориях можно проследить то, как сам этот *интуитивно обозначенный* полюс проявлял себя в соприкосновении с церковной догматикой. *Серьезность* намерений обоих мыслителей и их несомненная богословская *компетентность* являются надежным основанием для того, чтобы на их примере проследить глубинные особенности самого археомодерна в его взаимодействии с православным вероучением. И тут судьбы идей и учений Булгакова и Флоренского чрезвычайно показательны и далеко выходят за границы индивидуальной судьбы философов.

Если богословские декларации Соловьева, и тем более Федорова, еще трудно рассматривать как нечто цельное и систематизированное, то взгляды двух представителей следующего поколения представляют собой намного более серьезное явление.

### **Булгаков и Флоренский: попытка мыслить по-русски**

Сергий Булгаков и Павел Флоренский были глубоко *русскими* людьми, оба родом из мелкого уездного духовенства. Сергей Булгаков (1871–1944) родился на Орловщине в Ливнах, а Павел Флоренский (1882–1937) в Елизаветопольской губернии (на территории нынешнего Азербайджана). Мать Флоренского была армянкой знатного рода (Сапаровы/Сапарьян). Оба были людьми выдающегося ума и многогранных способностей, освоившими немало научных дисциплин, включая математику, экономику и т. д. Оба в течение всей жизни занимались философией, и особенно тем, что связано с религиозными и догматическими вопросами христианства.

Можно предположить, что Булгаков и Флоренский поставили перед собой задачу, развивая идеи Соловьева, которого считали своим учителем, построить *нечто подобное русской философии*, причем с опорой на нащупанный славянофилами и Соловьевым собственно *русский полюс* (фокус А (схема 3)) с сознательным *отвержением* и отторжением полюса западного — как современного, так и исторического. Увлечшись в один период западными философскими теориями, и даже марксизмом (Булгаков был в юности одним из ярчайших представителей радикально марксистской интеллигенции и написал ряд серьезных работ по полит-

экономии в социалистическом и даже коммунистическом ключе), они постепенно и сознательно от них отказались, сосредоточившись на попытках построить нечто *принципиально новое*, имеющее отношение к особости русской культуры и русского общества. В этом они пошли дальше Соловьева и Федорова, продолжая в той или иной степени тенденции попыток русских людей самостоятельно помыслить самих себя и осознать свое общество, свою историю, наметив их новые горизонты.

Булгаковым и Флоренским русское Православие было воспринято как та точка, которая *наиболее полно представляет русскую самобытность и глубинные основы русской миссии*, а следовательно, они до определенной степени *отождествили архаический полюс русскости — фокус А* (схема б) — *с православной традицией и православным богословием*. В один момент Булгаков во всеуслышание объявил о том, что философия не способна дать настоящие ответы на главные вопросы и искать истины следует исключительно в лоне церковного вероучения. В согласии с этим он и принял церковный сан. Насколько это соответствует действительности, поможет понять приведенная выше схема 4.

Однако и в этом случае Булгаков и Флоренский отнюдь не довольствовались простым *воспроизведением* церковных канонов и догматов: они пытались их понять, осмыслить, воспринять заново, свежо и пылко, как фундаментальную жизненную и философскую программу. По сути, они опознали в Православии и православном учении ту *возможность русской философии*, которую мы исследуем в настоящей работе. Эта гипотеза о тождестве возможной русской философии, русского герменевтического круга с православным вероучением ими была проработана серьезно и основательно. Поэтому результаты их трудов имеют для нас колоссальное значение.

### **София, исихазм, имясловие**

Начальным моментом в их теориях следует признать именно мысль о Софии — софиологию. Можно даже сказать, что *Православие они рассматривали через софиологию*, а не наоборот. Это принципиальное обстоятельство: оно позволяет четко идентифицировать в их мотивации само *архаическое начало*, рвущееся на поверхность из-под стягивающих и болезненных оков имитационного европейского рационализма фокуса В (схема 4).

В центре внимания софиологов в Православии стояла *неоплатонистская линия* — мистика Ареопагитик, учения отцов-каппадокийцев (св. Василий Великий, св. Григорий Богослов, св. Григорий Нисский, св. Максим Исповедник), традиция исихастов (преп. Симеон Новый Богослов), и особенно учение святого Григория Паламы о «божественных энергиях». Во всех этих разделах православного богословия софиологи выделяли идею о прямой связанности мира тварного и мира Божественного, об их неразрывном соединении, о пропитанности природы и человеческого бытия ангельскими и божественными силами. В этом и состояло ядро софиологии — идентифицировать в дольном мире реальность присутствия мира горнего, обнаружить трансцендентность имманентного во всех окружающих вещах, вплоть до самых низких и обыденных, телесных и «профаных», и пережить ее в горячем и прямом священном (нуминозном) опыте.

Учение святого Григория Паламы, сформулировавшего основные моменты исихастской мистики, в философском плане подчеркивало наличие в Божественной Троице наряду с тремя Лицами (ипостасями) еще и *неипостасных «энергий»* (дословно, «действий»), которые изливаются из нее вечно — и тогда, когда Творение есть, и когда его нет. При этом их изливание не связано строго с «домостроительством» («икономией») каждого из Трех Лиц Пресвятой Троицы — с домостроительством Отца (творение), домостроительством Сына (спасение) и домостроительством Святаго Духа (утешение, совершение), но вместе с тем соучаствуют во всех этих домостроительствах подобно тому, как и сами Лица Троицы, будучи Одним, соучаствуют в домостроительстве каждого из Них. Учение о «божественных энергиях» было разработано св. Григорием Паламой в ходе его полемики с противниками исихастской практики «умного делания» и созерцания Фаворского Света — вначале с Варлаамом Калабрийским (учителем Петрарки, униатом и платоником, перешедшим в конце жизни в католичество и окончившим свои дни на Западе в сане епископа), позже с Акиндином и Никифором Григорой. Палама доказывал «нетварную природу» Фаворского света, открывшегося апостолам в миг Преображения Христа, и настаивал, что с помощью монашеских духовных практик — творения Иисусовой молитвы, особых созерцаний, основанных на *погружении ума в сердце*, неподвижности — можно сподобиться видения этого Фаворского света и в наше время. После сложных и многообразных событий, разбирательств, отягощенных политическими коллизиями между двумя византийскими династиями — Кантакузинов и Палеологов — византийская Церковь признала учение Г. Паламы строго соответствующим православным догматам, а сам он после смерти был канонизирован и возведен в ранг святых; его же противники были осуждены и низложены.

В этом софиологи увидели возможность толкования Святой Софии как персонифицированного образа «божественных энергий» исихастского учения, истолковывая их как дополнительный в отношении трех основных «икономий» путь связи мира с Богом.

Учение Паламы было доведено до крайнего выражения в движении так называемых «имясловцев», начавшемся в 1907 году с публикации книги схимонаха Илариона (в миру И.И. Домрачева) «На горах Кавказа»<sup>1</sup>, где он описывал опыт исихастской практики и особенно акцентировал значение Молитвы Иисусовой, способной творить чудеса. В своем простом и незамысловатом повествовании этот старец среди прочего утверждал, что чудодейственная сила этой молитвы состоит в том, что в *имени Божиим содержится сам Бог*. Эта теория была осмыслена как вероучение в Андреевском ските на Афоне схимонахом Антонием (Булатовичем), принята многими в Пантелеймоновом монастыре и увлекла большое число русских монахов в России и, шире, представителей русской интеллигенции. Примкнули к «имясловцам» и Сергей Булгаков, и Павел Флоренский, и философ Алексей Федорович Лосев. Несмотря на то что это учение было признано ересью, а русские монастыри на Афоне пришлось брать штурмом, чтобы искоренить его, Сергей

<sup>1</sup> *Иларион Схимонах. На горах Кавказа. СПб., 1998.*



Булгаков оставался сторонником «имясловия» еще и в 1920–1930 годы (в 1953 году в Париже посмертно была издана его книга «Философия имени»<sup>1</sup>).

Эти богословские мотивы доведенного до своих самых радикальных выводов исихастского (паламитского) учения сопряжены с софиологией самым тесным образом. Применительно к богословской проблематике учение о Софии представляет собой последовательное стремление *преодолеть ту догматическую бездну*, которая конституируется в онтологии христианства догматом о «творении из ничто» и о строгой трансцендентности Бога. Этот дифференциал радикальной трансцендентности Творца в отношении твари имеет прямое отношение к структуре монотеизма как такового, а, с точки зрения Хайдеггера, она составляет суть учения Платона об идеях и главную отличительную черту западноевропейской философии, которая, двигаясь поступательно от Платона до Ницше, лишь увеличивает на каждом этапе *зазор между образом и копией* (позже субъектом и объектом) и все более утверждает референциальное понимание истины. Если принять это положение Хайдеггера, то можно интерпретировать софиологию как стремление выйти на путь построения философии (в данном случае, религиозной философии), который был бы *отличным* от главной силовой линии философии Запада. Иными словами, в софиологии мы имеем дело со стремлением *опосредовать* контраст между Творцом и тварью, характерный для догматического монотеизма, но вместе с тем уклониться от высокого (и все время повышающегося) *дифференциала* магистрального пути западной философии, наследующей этот вектор и в Новое время, хотя в ином постхристианском, буржуазно-демократическом, прогрессистском и позитивистском контексте.

### На пороге русского круга

Тут мы видим уже почти осознанное и отрефлектированное стремление уйти от полюса **В** герменевтического эллипса, и даже, быть может, *разрушить* сам этот *эллипс*, образовав вокруг фокуса **А** (схема 3) самостоятельный *круг* автономного и самобытного русского мышления. Православная мистика и исихазм, в том числе и его крайняя форма — имясловие, — видятся софиологам как вполне подходящая для этого религиозно-догматическая платформа.

Имясловие исходит из простого богословского хода: подлинная, горячая вера в действительность трансцендентного начала (Бога) *снимает* его трансцендентность, преодолевает ее — на этом основании противники имясловия обвиняли его приверженцев в пантеизме, в низведении Бога до мира и его стихии. Приблизительно те же обвинения были сформулированы и против учения о Софии в версии Сергея Булгакова, поскольку, по уверениям обвинителей, софиологи вводят в Пресвятую Троицу *«четвертую ипостась»* — собственно Софию, представляющую собой нечто *промежуточное* между нетварным Богом и тварным миром. И обращение к этой «ипостаси» призвано снять фундаментальную модель креационистской референциальности (Творец-Творение). Отождествление имени Божьего (знака, материального — звукового — символа) с самим Богом как чудо «умного делания», свершающееся в зоне присутствия Святой Софии (им-

<sup>1</sup> Булгаков С.Н. Философия имени. М., 1997.

манентного присутствия Бога, по аналогии с каббалистическим учением о Шекине или с суфийскими теориями о «близости Друга»), было для софиологов важнейшим концептуальным элементом, позволяющим подобрать мыслительный код к обоснованию своей позиции в максимальном отдалении от доминирующей западноевропейской рациональности. Александр Блок, отождествивший Софию с Русью, был чрезвычайно близок к истине: *в софиологии и была предпринята попытка обосновать возможность собственно русской философии с опорой на специфически истолкованное и доведенное до логических пределов (даже выходящее за них!) исихастское учение.*

Здесь мы видим, что и у В. Соловьева, и у С. Булгакова, и у П. Флоренского, и у имясловцев, и у Н. Федорова интуиция фокуса А (схема 3), то есть архаического ядра, тесно и неразрывно сопряжена с идеей *имманентности*, с идеей *инклюзии*, со стремлением любой ценой и любыми средствами *преодолеть разделение, заложенное в природе мышления*, утвердить ту инстанцию, которая могла бы служить точкой примирения *противоположностей* — причем *здесь и сейчас*. А так как в «нормальных» условиях такого преодоления двойственности достичь нельзя, то сама философия и сама жизнь оживлялись *эсхатологическими ожиданиями и предчувствиями*, облеченными то в оптимизм революционного энтузиазма и веру в «прогресс» человечества, то в мрачную интерпретацию современности как Апокалипсиса — в духе «Трех разговоров»<sup>1</sup> позднего В. Соловьева или последней книги С. Булгакова «Апокалипсис Иоанна»<sup>2</sup>.

Православие в его мистическом ядре видится софиологам как выражение этой *имманентности*, и поэтому совершенно логично они поддерживают в нем все те тенденции, которые наиболее ярко акцентируют имманентность и близость Божества к миру и человеку.

### Русские вопросы

Здесь мы подходим к очень важной черте. Русская Православная Церковь и в Советской России, и за рубежом отнеслась к такому толкованию православного учения чрезвычайно настороженно, а в некоторых случаях и жестко отрицательно. Имясловцы были отлучены и, как мы видели, физически разгромлены (многие были подвергнуты тюремному заключению), а учение Сергия Булгакова о Софии было формально подвергнуто осуждению как не соответствующее догмам Церкви и истине. При этом сам Сергей Булгаков ни отлучен, ни даже запрещен в служении не был.

Это означает, что софиологи на своем пути к построению русской философии дошли до *границы* того, что могло быть приемлемо для Православия (по крайней мере, в его новообрядческой форме), и даже сделал несколько шагов за эту границу. Это подводит нас к важному моменту: если, отбросив многочисленные напластования археомодернистических и западных влияний у самих софиологов (С. Булгаков в какой-то момент жизни на короткий период был увлечен и католичеством, а в Париже активно занимался экуменическим движением, что

<sup>1</sup> Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 704–762.

<sup>2</sup> Булгаков С. «Апокалипсис Иоанна» (Опыт догматического истолкования). Париж, 1948.

имеет мало отношения к поиску чисто русской философии), мы сосредоточимся на их интуициях фокуса А (схема 3), то нам надо будет заново проработать вопрос о том, *до какой степени и в каких формулировках архаическое начало русского мышления и потенциально выстраиваемая вокруг него русская философия соотносились бы с Русским Православием?* То, что между ними есть определенная связь, несомненно. Но формализация этой связи в виде софиологических теорий показывает нам границы и пределы этого процесса и этой установки.

Сформулируем эту проблему с учетом опыта анафематствований и отлучений софиологических и радикально-исихастских исканий следующим образом:

- можно ли построить русскую философию на фундаменте русского православного вероучения, не заходя в зону «ереси»;
- совместима ли возможная русская философия с Православием вообще (по крайней мере, с современным Православием);
- необходимо ли искать в дальнейшем ту структуру, которая могла бы послужить переходным модулем между интуициями русского фокуса и церковной православной догматикой.

Сам факт подобных вопросов, чрезвычайно важных для нового захода на выяснение возможности русской философии, основан на том живом и чрезвычайно важном пути, который проделали русские софиологи в своей трагической, сложной и все же чрезвычайно окрашенной археомодерном (от которого, по сути, они так и не освободились) судьбе.

### **Константин Леонтьев: византизм**

Несколько в стороне от разбираемого нами направления в русской мысли конца XIX — начала XX века стоит другой русский философ — Константин Николаевич Леонтьев (1831—1891). С точки зрения собственно философских и догматических проблем он существенно уступает и Соловьеву, и Булгакову, и Флоренскому, но по целому ряду параметров отличается от них в сторону большей интеллектуальной трезвости и психической уравновешенности. Впрочем, эстетизм и своеобразный дэндиизм раннего периода творчества свидетельствует о том, что в определенной форме невротические расстройства были Леонтьеву далеко не чужды, хотя, по всей видимости, они были менее глубоки, чем у других русских философов, и не переходили в сферу психозов, которыми, скорее всего, страдало большинство из них<sup>1</sup>.

Константин Леонтьев происходил из среды русского уездного дворянства, то есть был редким русским философом, принадлежащим к аристократии с обеих сторон — не бастард, не бывший крепостной и не выходец из провинциального духовенства. То есть по своим исходным сословным и социологическим характеристикам Леонтьев был изначально поставлен в зону близости к фокусу В русского герменевтического эллипса (схема 4). Ранние работы К. Леонтьева, преимущественно литературные, отличают либерально-аристократический романтизм и

<sup>1</sup> Заметим, что тяжелой формой шизофрении страдала жена Леонтьева, крымская гречанка Елизавета Политова, что позволяет заподозрить в самом Леонтьеве определенную тягу к психопатологии.

вольность изложения: их определенные либертарианские сюжеты послужили причиной их запрета к публикации царской цензурой.

Постепенно во взглядах К. Леонтьева происходит перелом. Свое чудесное излечение от смертельной болезни (предположительно холеры) он связывает с явлением Богородицы и по неожиданному выздоровлению твердо решает постричься в монахи, что через определенное время и происходит. В 1891 году незадолго до смерти он принимает тайный постриг в Предтечевом скиту Оптиной пустыни под именем Климент.

К. Леонтьев, принадлежащий к поздним славянофилам, поставил перед собой задачу обосновать самобытность русской цивилизации как совершенно *самостоятельного* по сравнению с западной цивилизацией явления. Не углубляясь в структуру народного бессознательного и будучи относительно нечувствительным к архаической стихии, Константин Леонтьев попытался дать рациональное описание того, чем *могла бы быть русская интеллектуальная и социологическая самобытность*. Путь К. Леонтьева уникален тем, что на всех этапах судьбы ему свойственен определенный рационализм, который даже в период увлечения православной мистикой и становления на монашеский путь не изменяет ему, удерживая от прямого воздействия архаического полюса А (схема 4) в различных выражениях, несмотря на то, что он был лично знаком с Соловьевым и жарко спорил с ним о вере и религии.

Константин Леонтьев по своему типу более напоминает европейских консерваторов — таких как Доносо Кортес или Морис Баррес, которые в юности активно участвовали в либерально-модернистской политике и принадлежали к революционно-романтическим кругам, а позже перешли на консервативные и контрреволюционные позиции. Леонтьев проделал сходный путь, встав на сторону самобытности русской цивилизации сознательно и рационально. Для него была кристально ясна структура западного полюса, внятна (до определенных пределов) общая логика западноевропейской культуры, которую он не пытался «идеализовать», «перетолковать» или «усовершенствовать» (как многие другие русские философы-археомодернисты), но предложил попросту *отбросить целиком*, сосредоточившись на поисках *собственных духовных и интеллектуальных основ русской культуры*. Можно сказать, что К. Леонтьев совершает чрезвычайно важное действие: он, по сути, порывает с доминанцией эллипса и предлагает сознательно и *рационально* (!) (без харизматического шаманского камлания) строить здание «русской философии», то есть созидать самостоятельный *русский философский круг* (а не эллипс). Он вкладывает в возможность русской философии, правда, обособленной им извне, довольно поверхностно и приблизительно, всю свою веру.

Но Леонтьева с самого начала интересует не столько фиксация русского архаического фокуса А (схема 3), хотя, как мы видим, и в его жизни мистика играет значительную роль, сколько набросок периферии этого возможного русского круга, схематическое описание его общей структуры, русский *контур*. И в этом он обращается за поиском вдохновения не к Западу, но к *Востоку*, рассматривая социологическую структуру Османской империи как источник вдохновения для обоснования собственной, русской, автономной от Запада культуры. В этом Леонтьев повторяет исторический жест идеолога Ивана Грозного Ивана Пересвето-

ва, еще в XVI веке восхищавшегося османским социумом (его знаменитая формула, утверждавшая, что Руси необходима «правда турецкая, а вера христианская»). Леонтьев фиксирует сходство и близость имперской культуры турок с Российской империей и замечает, что чисто теоретически вполне может существовать общество со своей социальной структурой, культурой, философской традицией и религиозными принципами, не имеющее прямых пересечений с судьбой Запада и следующее своей собственной логике. Имперская Турция, где он служил некоторое время консулом, становится для Леонтьева доказательством того, что можно создать и веками поддерживать вполне развитый и конкурентоспособный со всех точек зрения социальный порядок *в полном отрыве* от западноевропейской культурной традиции. Если это возможно в настоящем и было возможно в прошлом, то почему бы не взять это за образец и не построить на этом основании *проект будущего социального устройства*, целиком и полностью основанного на собственно русских ценностях, традициях, началах и верованиях, независимо от того, соответствуют ли они западноевропейским стандартам или нет?! По сути, К. Леонтьев призывает рассмотреть историю цивилизаций *плюрально*, обосновывая возможность существования *нескольких* параллельных историко-культурных моделей, каждая из которых проистекает из собственных источников и следует своими путями, сталкиваясь и пересекаясь, но не навязывая друг другу универсальных путей развития.

Леонтьев не особенно далеко продвинулся в том, чтобы описать, какой *конкретно* могла бы быть структура русской цивилизации и, соответственно, русской философии. Он лишь выделил в качестве ее основы *восстановленное в своих изначальных культурных и традиционных параметрах Православие*, которое он в социологическом смысле предложил отождествить с *византизмом*<sup>1</sup>. В духе византизма он требовал возродить духовно нагруженное (исторической миссией) самодержавие, повысить роль Церкви и православных традиций в общественной жизни. Вместе с тем в деле отвержения Запада, и особенно присущих ему модернизационных тенденций в духе *буржуазной демократии*, он предлагал идти до конца — вплоть до поддержки антикапиталистических инициатив социализма, который он намеревался соединить с монархией. Такое соединение, в его случае, означало не археомодерн, но нечто прямо *противоположное* ему — радикальное и последовательное *отрицание западничества*, выраженного в тот период главной социально-политической и философской парадигмой — либерально-демократического *капитализма*.

Константин Леонтьев всерьез отнесся к возможности построения самобытного русского общества за пределами тупикового патологического археомодерна и сформулировал несколько стартовых позиций, с которых он призывал эту инициативу осуществлять.

Идеи Леонтьева при его жизни, да и после его смерти, не вызвали большого энтузиазма в русском обществе и не получили должного развития. Его попытка вырваться из археомодернистского эллипса к собственно русскому герменевтиче-

<sup>1</sup> Леонтьев К.Н. Византизм и славянство // Леонтьев К.Н. Восток, Россия и Славянство: Философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872–1891). М., 1996.

скому кругу оказалась единичной и не была подхвачена никем. И тем не менее она имеет неопределимое значение. В Леонтьеве, в отличие от софиологов, нам интересны не интуиции, но вполне *рациональные* культурные и социополитические утверждения и предвосхищение описания грядущего самобытного русского общества на основе вполне *логических* структур, хотя эта логика в корне отлична от европейской. Леонтьев не столько вскрывает бессознательное ядро (фокус А (схема 3)), сколько намечает — пусть пунктирно и фрагментарно — *контур* возможной русской философии, которую он обозначает как «*византизм*».

Вместе с тем, будучи убедительной социально-политически и заманчивой с философской точки зрения, эта инициатива ничего не сообщает нам о проблемах соотношения возможной русской философии с догматическим содержанием православной традиции. Поэтому предложение осознанного рационального утверждения, восстановления и принятия всей полноты православной традиции и, соответственно, *мистического богословия*, не дает окончательного ответа на вопрос, до какой степени и в какой форме это возможно осуществить с точки зрения глубинного обоснования русской самобытной идентичности. И судьба софиологов и софиологии вскрыла, сколько сложностей существует на этом пути.

### **Данилевский: славянский историко-культурный тип**

Другим русским мыслителем, относящимся к поздним славянофилам, был Николай Яковлевич Данилевский (1822—1885). Данилевский происходил из рода высокопоставленных аристократов, его отец был генералом. Он не был профессиональным философом, уделяя преимущественное внимание естествознанию, в частности ботанике. В своей фундаментальной работе «Россия и Европа»<sup>1</sup> Данилевский подходит к принципиальному положению о *множественности цивилизаций* или, как он выражается, «*культурно-исторических типов*». Выделяя западную цивилизацию и, соответственно, западноевропейскую философию в отдельный *романо-германский* культурно-исторический тип, Данилевский релятивизирует не только гуманитарную парадигму западной культуры, но описывает естественные науки Запада как продукт регионального, *локального* развития, имеющий довольно ограниченную (и отнюдь не универсальную) применимость. Это положение Данилевский подробно доказывает в своем труде, посвященном критике дарвинизма<sup>2</sup>.

С точки зрения Данилевского, романо-германский культурно-исторический тип является *лишь одной из возможных моделей* духовного развития. Иные культуры и народы способны создать и создавали неоднократно в древности культурно-исторические типы, основанные на *совершенно иных* предпосылках и ценностных началах. У каждого из культурно-исторических типов есть свой ограниченный географический ареал распространения и свой отпущенный историей временной цикл, в рамках которого этот тип развивается. Поэтому вместо идеи всеобщего одностороннего *прогресса* необходимо перейти к циклическому пониманию истории и измерять ее серией локальных *циклов*, сосуществующих рядом друг с

<sup>1</sup> Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. СПб., 1995.

<sup>2</sup> Данилевский Н.Я. Дарвинизм. Критическое исследование. Т. 1—2. СПб., 1885—1889.

другом и подчас взаимодействующих между собой. Пробраз такого подхода можно увидеть в работах итальянского философа и историка Джамбатиста Вико (1668—1744), а спустя два столетия очень сходные теории сформулируют немецкий философ Освальд Шпенглер в своей знаменитой работе «Закат Европы»<sup>1</sup> и вслед за ним английский историк Арнольд Тойнби<sup>2</sup>.

Подход, предложенный Данилевским применительно к нашим схемам (схемы 1 и 3), может способствовать ясному выделению в герменевтическом эллипсе западноевропейского герменевтического круга — не как *органической* части эллипса, а как внешней, посторонней, *чужеродной структуры*, которую можно изолировать, отделить и поместить в соответствующий ей *романо-германский контекст*. Иными словами, западноевропейский герменевтический круг как романо-германский культурно-исторический тип может быть рассмотрен как *одна из возможных* (и действительных) версий философии *наряду с другими*.

В качестве действительных и состоявшихся в истории Данилевский называл 10 культурно-исторических типов. Девять из них относились к иным духовным формам и имели отличное от европейского культурного типа самобытное устройство, доказывая тем самым необходимость *плюрального* понимания культуры и цивилизации. В разные исторические моменты каждый из культурно-исторических типов пребывает в различных фазах исторического развития, поэтому некоторые из них исчезли, некоторые продолжают существовать, одни находятся на подъеме, другие в упадке. Кроме того, помимо действительных, уже сложившихся и состоявшихся культурно-исторических типов вполне могут возникнуть и развиваться новые образования. Так, Данилевский полагал, что на наших глазах формируется новый культурно-исторический тип с центром в России, который он назвал «*славянским*».

Таким образом, Данилевский совершил важнейшее открытие: он *социологически* обосновал возможность русской философии на основе славянского языка и особых культурных ценностей, которые, в отличие от иных культурно-исторических типов, *еще не получили полного и окончательного оформления* и пребывали в эмбриональном состоянии. Данилевский не уточняет детально, какова структура славянского культурно-исторического типа, ограничиваясь лишь общими описаниями. Но с философской точки зрения он делает чрезвычайно много, позволяя идентифицировать романо-германский культурный тип как герменевтический круг, *искусственно, насильственно и извне наложенный* на русское общество и *навязанный ему в качестве «универсального»*, в то время как на самом деле он является продуктом географически внешней и темпорально ограниченной структуры. Иными словами, теория Данилевского описывает ту *методологию*, на использовании которой должна была бы основываться конструкция грядущего славянского культурного типа, взятая как *проект*, осуществление которого невозможно без предварительного освобождения от необоснованных претензий западничества на универсальность, то есть *без освобождения России от Европы и европейского влияния*.

Непроработанность темы положительного содержания славянского культурно-исторического типа и приблизительность формулировок отнюдь не умаляют

<sup>1</sup> Шпенглер О. Закат Европы М.: Мысль, 1993.

<sup>2</sup> Тойнби А. Постигание истории. М.: Прогресс, 1990.

значения идей Данилевского: по его же собственному убеждению, в случае славянского культурно-исторического типа мы имеем дело не с чем-то уже существующим, законченным и состоявшимся, но только с *начальной стадией процесса* его становления, который может пойти по самым разным траекториям. Если и можно что-то сказать о *корнях и семенах* этого созидающегося здания (а к нему относится, безусловно, Православие, характерные черты русского народного быта и определенные вехи в истории — например, многовековая борьба против Европы и идущей от нее военной, политической и культурной агрессии), то о самом зарождающемся явлении *ничего определенного утверждать невозможно*. Иными словами, Данилевский очерчивает нам *социологическое поле* для возникновения русской философии и этим ограничивается, не уточняя содержания и структуры этого явления, так как речь пока лишь идет об обосновании возможности. И с этой (социологической) задачей Данилевский прекрасно справляется.

С философской точки зрения теории Данилевского имеют еще и ту ценность, что позволяют строго идентифицировать в комплексе археомодерна собственно *западную составляющую* и вынести ее *за скобки*. В парадигмальной схеме герменевтического эллипса (схемы 1, 3, 4) это можно истолковать как *призыв к извлечению из структуры одного из фокусов — фокуса В*. Это, по замыслу Данилевского, должно естественным образом привести к нормализации герменевтической ситуации и постепенному созданию органического русского герменевтического круга вокруг фокуса А, на который не будет более оказываться искусственного давления со стороны второго фокуса, что, собственно, и превращает круг в эллипс.

Данилевский, как и Леонтьев, не вникает в сущность полюса А интуитивно, не дает в своих трудах воли архайческому началу, но описывает возможность русской философии извне, социологически.

В целом, Леонтьев и Данилевский, наверное, ближе других русских мыслителей подошли к *демонтажу археомодерна*, изложили условия и описали методики этого демонтажа, указали на историко-социологический и культурный контекст, в котором его следует производить, и сформулировали начальные установки (граничные условия и предварительные гипотезы) относительно того, какие ценностные ориентиры должны быть заложены в основание органичного русского герменевтического круга.

### **Евразийцы и русское дело**

Следующим этапом, продолжающим традицию Леонтьева и Данилевского, были работы русских евразийцев 1920–1930-х годов — Н.С. Трубецкого, П.Н. Савицкого, Н.Н. Алексеева, Г.В. Вернадского, В.И. Ильина, П.П. Сувчинского, Э. Хара-Давана, Я.А. Бромберга и т. д.). Среди евразийцев, кроме последователя В. Соловьева и неоплатоника Льва Карсавина (1982–1952) и эпизодически публиковавшегося в изданиях евразийцев С.Л. Франка (также вдохновлявшегося идеей Соловьева о «всеединстве» и неоплатонизмом Н. Кузанского), не было философов, но все они так или иначе внесли свой вклад в прояснение вопроса о возможности русской философии.

Евразийцы развили подход Леонтьева и Данилевского, возведя концепцию России как *самостоятельной цивилизации* в социально-политический и мировоз-



зренческий догмат. Этот смысл они и вкладывали в понятие «Россия-Евразия», которое служило для того, чтобы подчеркнуть, что Россию следует понимать именно в этом цивилизационном смысле. В нашей схеме 1 это соответствует призыву к построению чисто русского круга вокруг фокуса А.

Продолжая тюркофилию Леонтьева и противостояние западническому подходу славянофилов, евразийцы стремились *отодвинуть Россию дальше к Востоку* (манифест евразийцев, написанный преимущественно П. Савицким, так и назывался — «Исход к Востоку»<sup>1</sup>, а главная книга основателя евразийства Н.С. Трубецкого — «Наследие Чингисхана»<sup>2</sup>) и переосмыслить значение контактов России с Азией, и в первую очередь роль монгольских завоеваний в русской истории. Основываясь на концепции множественности культурно-исторических типов Данилевского, евразийцы выделили еще один — «туранский» — культурно-исторический тип, характерный для кочевых евразийских империй (от скифов и сарматов до тюрков и монголов) и показали его влияние на русскую культуру, и особенно на социо-политические и стратегические особенности Московской Руси, заимствовавшей от империи Чингисхана важнейшие навыки имперостроительства и ряд особых социологических черт. Если для западников эти черты были аргументами для объяснения «отсталости» России от Запада, то евразийцы претолковали их как признаки особенности русской цивилизации, которых *незачем стесняться и которые не следует преодолевать*. С их точки зрения, влияние кочевых обществ Великой Степи на русский народ и русское общество было *более положительным*, чем европейское влияние. Альянс с Ордой Александра Невского способствовал сохранению России от воинственного католичества, объявившего в XIII веке крестовый поход против «восточных схизматиков». При этом «Яса» Чингисхана практиковала религиозную терпимость, что позволило Восточной Руси сохранить религиозную и культурную самобытность, тогда как русские в Литве, а затем и в Польско-Литовском королевстве оказались под удушающим религиозно-культурным гнетом и были постепенно превращены в людей второго сорта в силу конфессиональной принадлежности к Православию.

Ордынцы заложили в русских волю к *централизации политической власти*, воинственную степную этику, вкус к созданию гигантских континентальных государственных образований. Русские переняли у монголов эстафету Турана и, после того как Орда ослабла и рухнула, объединили всю Северо-Восточную Евразию под своим началом, восстановив геополитическое единство туранских территорий.

Однако острое евразийское мировоззрение было направлено не столько на позитивную переоценку культур Востока и вклада степных народов в русскую историю, сколько на обоснование возможности для России самобытного пути развития, на утверждение ее цивилизационной особости по сравнению с романо-германским миром, на критику европейского универсализма. Кроме того, евразийцы переосмыслили Октябрьскую революцию 1917 года, распознав в большевиках не просто «заговорщиков» и «разрушителей», но *выразителей определенных настроений русского народа*, который поддержал новую власть, надеясь с ее по-

<sup>1</sup> Савицкий П.Н. Континент Евразия. М.: Аграф, 1997.

<sup>2</sup> Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана. М.: Аграф, 1999.

мощью свергнуть прозападную (археомодернистскую) монархию, которую евразийцы полемически называли не иначе как «романо-германским игом», воцарившимся в России начиная с Петра I. По мнению П. Савицкого, русским суждено возглавить всемирное движение против европейского империализма — силового, колониального, ценностного, культурного, экономического и т. д., и повести культуры и цивилизации против тех, кто стремится навязать всему миру локальные критерии и оценки в качестве «универсальных» и «всеобщих»<sup>1</sup>. В этом состоит всемирно-историческая миссия русских, *русское дело*. Именно на этих струнах русской души, по убеждению евразийцев, и играли большевики с их «интернационализмом», «мировой революцией» и «антиимпериализмом».

Как и в случае с Леонтьевым и Данилевским, мы не встречаем у евразийцев прорывов и прозрений непосредственно в вопросе о возможности русской философии. Но они существенно расширили и фундаментализировали социологический, исторический, культурный, мировоззренческий, политологический и геополитический контексты, в рамках которых эта возможность могла бы быть обоснована и доказана. Они проделали колоссальную подготовительную работу, направленную на демонтаж археомодерна и западничества в русском обществе и на выход к созидательной философской деятельности. Но самой этой деятельности они *не произвели*, остановившись лишь на подходах к ней. Это объясняется и сложными политическими условиями проживания в эмиграции, и проблемой установления в России тоталитарного большевистского режима, и тем, что археомодерн все еще сохранял свое влияние на русских интеллектуалов, заставляя их в сложных ситуациях вновь попадаться в ловушку западничества, страхась простых перспектив порождения того, чего никогда, строго говоря, не существовало, — *аутентичной русской философии и русской культуры*.

Так, в определенный момент внутреннего евразийского раскола основатель движения лингвист Н.С. Трубецкой под влиянием трудностей, с которыми сталкивалось евразийство, стал высказываться в том духе, что русская культура все же остается в рамках западноевропейской и никак не восточной традиции (любопытно, что его оценки индийской религии представляют собой типичную евроцентричную карикатуру<sup>2</sup>). Протоиерей Георгий Флоровский покинул с критикой ряды евразийцев во имя «чистоты Православия», покаявшись в «евразийском соблазне»<sup>3</sup>, и закончил свой путь довольно невнятной работой о «Пути русского богословия»<sup>4</sup> и участием в эйкуменическом движении. А парижские евразийцы (П.П. Сувчинский, С.Я. Ефрон и примкнувший к ним на определенном этапе Л.П. Карсавин) в 1930-е годы слишком сблизилась с большевизмом и попытались взять идеи Николая Федорова в качестве суррогата евразийской философии. Все эти признаки очевидного археомодерна не умаляют значения евразийского движения для разбираемой нами темы. Их идейный курс был последовательным и чрезвычайно ценным, направленным на создание

<sup>1</sup> Савицкий П.Н. Континент Евразия.

<sup>2</sup> Трубецкой Н.С. Религии Индии и христианство // Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана. С. 293–328.

<sup>3</sup> Флоровский Г. Евразийский соблазн // Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998. С. 324–325.

<sup>4</sup> Флоровский Г. Пути русского богословия. Киев: Путь к истине, 1991.

предпосылок для обоснования возможности русского герменевтического круга и расчищения завалов последних столетий русской истории, включая современные им противоречия советского периода.

### **Петр Чаадаев: философия как русофобская практика**

Рассмотрим бегло мыслителей противоположного лагеря — русских *западников*.

Яснее всего излагает «смердяковскую» программу русского западничества П. Чаадаев в «Философических письмах»<sup>1</sup>. Чаадаев удивительно проницателен в своем описании археомодерна, и то, что он разносит его вдребезги, опираясь на Европу как на образец и эталон, не умаляет значения его анализа. Если постоянно держать в уме «русофобскую» интенцию автора, его преклонение перед Западом в качестве исходной пропозиции и не обращать на это внимания, то картина русского общества, нарисованная Чаадаевым, будет чрезвычайно точной. Вот, например, чаадаевский пассаж о русской философии:

«Первобытные народы Европы, кельты, скандинавы, германцы, имели своих друидов, своих скальдов, своих бардов, которые на свой лад были сильными мыслителями. Взгляните на народы северной Америки, которых искореняет с таким усердием материальная цивилизация Соединенных Штатов: среди них имеются люди, удивительные по глубине. А теперь, я вас спрошу, где наши мудрецы, где наши мыслители? Кто из нас когда-либо думал, кто за нас думает теперь?»<sup>2</sup>

Если понять этот пассаж буквально, то он будет представлять собой малообоснованное утверждение, что у русских не было культуры, что они не способны думать, причем не просто в сравнении с европейцами, но даже в сравнении с североамериканскими индейцами! Но за «смердяковщиной» проглядывает точное наблюдение. Стоит только заменить слово «думать» на слово «философствовать» — и Чаадаев будет совершенно прав (однако пример с северо-американскими индейцами в любом случае будет явно неудачным: у индейцев есть культура, мифы, мышление, но у них нет философии). «А теперь, я вас спрошу, где наши мудрецы, где наши мыслители? Кто из нас когда-либо думал (философствовал. — А. Д.), кто за нас думает (философствует. — А. Д.) теперь?» И в такой форме это замечание правомерно. Показательно, что сам Чаадаев называет свой текст «Философическими письмами»: перед нами попытка русских начать философствовать после того, как обнаружено отсутствие в прошлом философской традиции.

То, что было раньше, Чаадаев распознает как неудачную «имитацию Запада»:

«То, что у других народов является просто привычкой, инстинктом, то нам приходится вбивать в свои головы ударом молота. Наши воспоминания не идут далее вчерашнего дня; мы как бы чужие для себя самих. Мы так удивительно шествуем во времени, что, по мере движения вперед, пережитое

<sup>1</sup> Чаадаев П. Я. Философические письма // Чаадаев П. Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. Т. 1. М.: Наука, 1991.

<sup>2</sup> Там же. С. 20—21.

пропадает для нас безвозвратно. Это естественное последствие культуры, всецело заимствованной и подражательной. У нас совсем нет внутреннего развития, естественного прогресса; прежние идеи выметаются новыми, потому, что последние не происходят из первых, а появляются у нас неизвестно откуда. Мы воспринимаем только совершенно готовые идеи, поэтому те неизгладимые следы, которые отлагаются в умах последовательным развитием мысли и создают умственную силу, не бороздят наших сознаний. Мы растем, но не созреваем, мы подвигаемся вперед по кривой, т. е. по линии, не приводящей к цели. Мы подобны тем детям, которых не заставляли самих рассуждать, так что, когда они вырастают, своего в них нет ничего; все их знание поверхностно, вся их душа вне их. Таковы же и мы»<sup>1</sup>.

Таким образом, русская культура, по Чаадаеву, «всецело заимствованная и подражательная». При этом *Чаадаев сетует не на то, что она была навязана русским, но на то, что она не проникла вглубь, не была ассимилирована должным образом, не стала для русских своим, не пустила корни вглубь общества.*

И самое главное в этом отрывке. «У нас совсем нет внутреннего развития, естественного прогресса», — жалуется Чаадаев и попадает точно в цель. Описанная им картина и есть яркое описание того саботажа, который осуществляет архаический полюс по отношению к полюсу Модерна, к полюсу «прогресса» и «развития». Именно этот полюс — полюс А (схема 4) — и ответствен за то, что западное влияние не затрагивает глубины народной души, не проникает дальше самого поверхностного пласта, не вызывая ни ответственности, ни верности, ни понимания идей, теорий, концепций, учений.

И далее:

«(...)Очевидно, что на душу каждой отдельной личности из народа должно сильно влиять столь странное положение, когда парод этот не в силах сосредоточить своей мысли на каком-то ряде идей, которые постепенно развертывались бы в обществе и понемногу вытекали одна из другой, когда все его участие в общем движении человеческого разума сводится к слепому, поверхностному, очень часто бестолковому подражанию другим народам. Вот почему, как Вы можете заметить, всем нам не хватает какой-то устойчивости, какой-то последовательности в уме, какой-то логики. Силлогизм Запада нам незнаком. В лучших головах наших есть нечто, еще худшее, чем легковесность. Лучшие идеи, лишенные связи и последовательности, как бесплодные заблуждения, парализуются в нашем мозгу»<sup>2</sup>.

«Силлогизм Запада нам незнаком», а «лучшие идеи (имеются в виду идеи Запада. — А. Д.)... парализуются в нашем мозгу». Все верно. Глядя с позиций некоего «совершенного» европейца, проникшего, в отличие от остальных русских, в суть европейского духа, в его «силлогизм», и получившего возможность созерцать

<sup>1</sup> Чаадаев П.Я. Философические письма. С. 15.

<sup>2</sup> Там же. С. 17–18.

этот дух без искажений, П. Чаадаев действительно начинает «философствовать», и его письма, действительно, заслуживают название «философических». Но это философия относится к европейскому герменевтическому кругу, это — что угодно, но только не русская философия. Это не русская философия, и в его случае — философия откровенно русофобская. Закономерно, что Чаадаева раздражает в русском народе все, даже внешность:

«Я нахожу даже, что в нашем взгляде есть что-то до странности неопределенное, холодное, неуверенное, напоминающее отличие народов, стоящих на самых низших ступенях социальной лестницы. В чужих краях, особенно на Юге, где люди так одушевлены и выразительны, я столько раз сравнивал лица своих земляков с лицами местных жителей и бывал поражен этой немотой наших лиц»<sup>1</sup>.

«Немота русских лиц» возникает от того, что Чаадаев не находит в них чего-то, что было бы созвучно европейской истории, европейскому логосу, европейской философии. В этих лицах нет западного дискурса. «А раз нет западного дискурса, — делает вывод Чаадаев, — то нет и никакого другого».

П. Чаадаев ясно понимает, что Россия пребывает вне истории (здесь снова следует вспомнить обоснованную М. Хайдеггером связь между историей и историей философии, составляющих для людей Запада строго одно целое).

«Раскинувшись между двух великих делений мира, между Востоком и Западом, опираясь одним локтем на Китай, другим на Германию, мы должны бы были сочетать в себе два великих начала духовной природы — воображение и разум, и объединить в нашей цивилизации историю всего земного шара. Не эту роль предоставило нам провидение. Напротив, оно как будто совсем не занималось нашей судьбой. Отказывая нам в своем благодетельном воздействии на человеческий разум, оно предоставило нас всецело самим себе, не пожелало ни в чем вмешиваться в наши дела, не пожелало ничему нас научить. Опыт времен для нас не существует. Века и поколения протекли для нас бесплодно. Глядя на нас, можно сказать, что по отношению к нам всеобщий закон человечества сведен на нет. Одинокие в мире, мы миру ничего не дали, ничего у мира не взяли, мы не внесли в массу человеческих идей ни одной мысли, мы ни в чем не содействовали движению вперед человеческого разума, а все, что досталось нам от этого движения, мы исказили»<sup>2</sup>.

И снова удивительно проницательное замечание. Чаадаев видит, что *русские уклоняются от истории, то есть от времени, и тяготеют скорее к пространству*, «раскинувшись между двух великих делений мира». В этом он видит злой рок России. Мы же увидим позднее, что эти же качества и нераспространение на нас

<sup>1</sup> Чаадаев П. Я. Философические письма. С. 19.

<sup>2</sup> Там же. С. 21.

«всеобщего закона человечества» могут быть интерпретированы совершенно в иных тонах и нагружены совершенно иным смыслом.

В любом случае Чаадаев откровенно и кристально четко определяет то направление, по которому следует идти русским, если они хотят заниматься именно философией, а не плутать в археомодернистских тупиках. Это направление связано с вхождением в европейский герменевтический круг и поиском в нем своего индивидуального места. Этот маршрут закономерен, но представляет собой нечто иное, нежели русская философия. Несовместимость русскости и философичности сам Чаадаев демонстрирует предельно убедительно: чтобы философствовать, надо победить русскость, в первую очередь в самом себе и тем самым осуществить акт духовной эмиграции, переместиться душой в Европу, на «родину силлогизма». Философия — это *не здесь*. «Русская философия» есть эвфемизм или нонсенс. «Либо философия, либо Россия», — ставит дилемму Чаадаев и выбирает философию. Он имеет на это все основания.

В принципе, для нашего исследования позиция Чаадаева чрезвычайно конструктивна, так как своим откровенным западничеством и русофобией она обнаруживает археомодерн, размыкает его и даже частично преодолевает в направлении фокуса В и далее — к самому центру европейского герменевтического круга, находящегося вне России.

#### «Туда, туда, на запад...»

Философскую духовную эмиграцию Чаадаева развил и воплотил в поэзию и личную судьбу еще более крайний западник, представляющий собой идеальный архетип для всего этого направления, — Владимир Сергеевич Печерин (1807—1885). Печерин был западником с самой ранней юности. Вот как писал он об этом сам в переписке с Федором Васильевичем Чижовым:

«С самого детства я чувствовал какое-то странное влечение к образованным странам, какое-то темное желание переселиться в другую, более человеческую среду, в степях южной России я часто следил за заходящим солнцем, бросался на колени и простира к нему руки: «Туда, туда, на запад...»<sup>1</sup>

Печерин закончил свою жизнь в полном соответствии с этим стремлением. Он эмигрировал в Ирландию (самую западную часть Европы!), принял католичество и стал католическим священником. Ему принадлежат (не опубликованные при жизни) стихотворные строки, резюмирующие «смердяковскую» повестку дня:

Как сладостно отчизну ненавидеть  
И жадно ждать её уничтоженья.  
И в разрушении отчизны видеть  
Всемирного денницу возрожденья!<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Цит. по: *Симонова И.* Переписка западника и славянофила: письма Владимира Печерина Федору Чижову // Независимая газета. 20.02.2008. (<http://religion.ng.ru/printed/206632>)

<sup>2</sup> См. о Печерине: *Гершензон М.О.* Жизнь В.С. Печерина. М., 1910; *Штрайх С.В.* С. Печерин за границей в 1833—1835 // Русское прошлое. Исторический сборник. Пг., 1923; *Пе-*

### Умеренные западники

Столь чистые случаи радикального и ответственного выбора исключительно западнической парадигмы (вплоть до эмиграции и полной *смены идентичности*, включая религиозную) в русской истории чрезвычайно редки и, как правило, большинство русских западников — П. В. Анненков, В. Г. Белинский, А. И. Герцен, К. Д. Кавелин, Н. П. Огарев, И. С. Тургенев и т. д. — оставались в рамках археомодерна, время от времени впадая в «патриотические чувства» или просто соскальзывая в архаическую невнятность. Эта тенденция явственно просматривается и у либералов (таких как Кавелин), и у революционных демократов (таких как Герцен и Огарев), в разных контекстах и при разных обстоятельствах ощущавших свое отличие от европейского культурно-исторического типа и сбивавшихся на противоречивые и маловразумительные формы изложения своих позиций. Археомодернистический характер спора западников со славянофилами однажды довольно тонко подметил Герцен, указав на структуру герменевтического эллипса:

«Да, мы были противниками их, но очень странными. У нас была одна любовь, но не одинаковая. У них и у нас запало с ранних лет одно сильное, безотчётное, физиологическое, страстное чувство, которое они принимали за воспоминание, а мы — за пророчество: чувство безграничной, обхватывающей всё существование любви к русскому народу, русскому быту, к русскому складу ума. И мы, как Янус или как двуглавый орёл, смотрели в разные стороны, в то время как сердце билось одно»<sup>1</sup>.

Как русские славянофилы не могли до конца порвать с западничеством и *приступить к полноценному строительству русской философии*, так и русские западники были не в силах проследовать логичным (русофобским) маршрутом Чаадаева—Печерина и попытаться адаптироваться к «новой родине», где и лежали ключи к европейской культуре и философии, от имени которой они пытались выступать в России и по образцу которой они собирались ее переделать. Эта невнятность вполне объясняется доминантой герменевтического эллипса, но от этого труды русских интеллектуалов — как *относительных* западников, так и *относительных* славянофилов — не становятся более содержательными. И те и другие зависят где-то на полдороге, чтобы сказать или сделать что-то внятное, определенное, последовательное. «Сердце» в приведенном пассаже Герцена можно сопоставить с фокусом А, но на него-то как раз в должной мере не обращали внимания ни славянофилы, ни западники. Славянофилы лишь декларировали свои намерения идти в этом направлении, но не отваживались совершить решающий жест и погружиться внутрь себя — в сердечную область России. В то же время западники, выбирая ориентиром ум, «прогресс», рассудок, науку, «просвещение» и философию, в свою очередь, были привязаны к русской сердечности наподобие якоря. По сравнению со Смердяковым, П. Чаадаевым и В. Печериным русские западники

*черин В. С. Замогильные записки // Русское общество 30-х годов XIX в. Люди и идеи: Мемуары современников. М., 1989.*

<sup>1</sup> Герцен А. И. Былое и думы. М.: Правда, 1979.

ки, отмеченные искренней любовью к народу и его традициям, морально выигра-вали, но в то же время с технической точки зрения они только запутывали общую картину, тогда как радикальные и почти карикатурные западники, напротив, по-могали справиться с болезненным тупиком археомодерна.

### Русский «Lebenswelt» Василия Розанова

Василий Розанов стоит среди других русских мыслителей особняком. В опре-деленном смысле он является самым русским из них, а следовательно, находится ближе всего к самому архаическому полюсу. Розанов знает Запад и европейскую культуру, понимает их и целиком и полностью отвергает — сознательно и ради-кально. В этом он идет по стезям славянофилов, и особенно Константина Леонтье-ва, которого он ценил, пожалуй, выше других. И хотя В. Розанов, будучи фило-софом, законченной философии не создал, его интуиции, прозрения, откровения ближе всего к тому, чтобы доказать, что русская философия возможна, то есть ближе всего к этой философии. Сам Розанов ее не создает, но он приближается вплотную к ее обоснованию, стоит на грани, предчувствует ее скорую возможность. Это предчувствие обрывочно и предварительно, но в некоторых моментах — без-донно глубоко.

Сам метод философствования у Розанова в определенных моментах предвос-хищает экзистенциализм Хайдеггера. Он отбрасывает западную «метафизику» с порога (в отличие от Хайдеггера, правда, совершенно не разобравшись в ней, что не принципиально) и обращается к тому, что представляется ему безусловным, наглядным, наличествующим. Метафизика Нового времени превратила мир в механизм:

«Декартовская мерзость: животное есть машина, а человек есть мыслящий дух, cogito ergo sum — эта типичная католическая и даже вообще христиан-ская гадость — проникает всю европейскую цивилизацию»<sup>1</sup>.

Но зоологический подход материалистов и сторонников эволюции нисколь-ко не близок Розанову.

«Дарвин не заметил, что у природы блестят глаза. Он сделал ее матовой. Она у него вся матовая, без масла и сока. А сок есть.

Природа с потухшими глазам. Бррр...

Он дал пакость, а не зоологию.

“Музыки не надо, есть граммофон”: вот дарвинизм и история дарвинизма»<sup>2</sup>.

Европейская цивилизация, особенно современная, ненавистна Розанову *вся целиком*. Вот как он понимает ее основные истины:

«Человек происходит от обезьяны.

<sup>1</sup> Розанов В. Мимолетное. М.: Республика, 1994. С. 14.

<sup>2</sup> Там же.



Атомы. И они движутся. Вот и все.  
 Кусочки и их движения. Такова космология. Где тут родиться нежному.  
 Где же тут остаться нежному.  
 Человек — скотина. А я да ты две скотины.  
 Система скотских отношений — социология (Конт, Спенсер)  
 Мир вообще свиньи. Все они должны быть сыты.  
 А «сытость» мировая проблема (социализм).  
 Скажите, пожалуйста, где тут остаться «священному» (...)»<sup>1</sup>.

Концентрация Запада — его философия, представляющая собой сплошное «сужение»:

«Все определение есть сужение (философия).  
 И определять не нужно.  
 Пусть будет мир неопределен.  
 Пусть он будет свободен.

.....  
 .....  
 .....

Вот начало хаоса. Он так же необходим, как разум и совесть»<sup>2</sup>.

И напротив:

«На предмет надо иметь именно 1000 точек зрения. Не две и не три: а тысячу. Это — «координаты действительности». И действительность только через 1000 точек на нее зрения и определяется»<sup>3</sup>.

«Координаты действительности» — это попытка схватить окружающий мир и свое собственное бытие в экзистенциальном моменте их феноменологического обнаружения — по ту сторону отвлеченных нормативных предписаний. Розанов стремится передать эти координаты максимально точно — ценой любых жертв, в первую очередь, жертвы рассудочностью, логичностью, последовательностью, соответствием стандартам «образованности» и «просвещенности».

«К черту ratio! Я хочу кашу с трюфелями. А на рай потому и надеюсь, потому что всеконечно признаю и утверждаю ад»<sup>4</sup>.

На пике отвержения ratio Розанов достигает настоящих пророческих вершин — его мысль подходит к границам мыслимого:

«Первый из людей и ангелов — я увидел границу его. А увидеть грани, границы — значит увидеть небожественность».

<sup>1</sup> Розанов В. Мимолетное. С. 207.

<sup>2</sup> Там же. С. 95–96.

<sup>3</sup> Там же. С. 354.

<sup>4</sup> Там же. С. 172.

«Первый я увидел его небожественность. И не сошел с ума. Как я не сошел с ума? А может быть, я и сошел с ума»<sup>1</sup>.

Поразительно, но у В. Розанова есть множество ссылок именно на археомодерн; он тонко чувствует его, он переживает его, он страдает от него.

«Россия — страна, где все соскочили со своей оси. И пытаются вскочить на чужую ось, иногда — на несколько чужих осей. И расквашивают нос, и делают нашу бедную Россию безобразной и несчастной. Следы и последствия 200 лет “подражательной цивилизации”»<sup>2</sup>.

Вместо этого Розанов формулирует для русских свое послание:

«Вот что, русский человек: вращайся около своей оси. Той, на которую ты насажен рождением. На которую насажен Провидением. Где у тебя “Судьба”. Не рассеивайся. Сосредотачивайся. Думай о “своем” и “себе”. Даже если у тебя судьба к “Рассеянности” — ну, и не сдерживайся — “будь рассеян во всем”. Тогда выйдет ясность. Будет ясен человек и ясна жизнь. А то — сумерки и путаница. Ничего не видно. У нас ведь как: рассеянный-то человек и играет роль сосредоточенного, угрюмый — весельчака, пустозвон обычно играет роль политика. Все краски смешаны, цвета пестры и ничего не разберешь. Пусть будет разврат развратищем, легкомыслие — легкомыслием, пусть вещи вернуться каждая к своему стилю. А то вся жизнь стала притворна и обманна»<sup>3</sup>.

Стремление Розанова к феноменологии и заставляет его сконцентрироваться на русском, так как в окружающем его мире есть только русское, хотя и основательно загаженное археомодерном (смесью русского с нерусским).

Розанов почти нащупывает *русский дизайн* и проникает в его суть. Некоторые его формулы могут быть признаны каноническими в определении русского Начала:

«Русским вообще ничего НЕ НУЖНО»<sup>4</sup>.

Показательно, что в его текстах огромную роль играют *материальные предметы и продукты питания*. Он гениально провидит связь еды с русским Началом:

«Что же русский человек: покушал, заснул. И совсем незачем было сюда прибавлять “промышленность и торговлю”»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Розанов В.В. Сахарна. М.: Республика, 1998. С. 27.

<sup>2</sup> Розанов В. Последние листья. М.: Республика, 2000. С. 143.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Розанов В. Мимолетное. С. 193.

<sup>5</sup> Там же. С. 281.

Обильно вводя в философскую публицистику тему снеди, он вскрывает фундаментальную сторону русского «жизненного мира», в котором пища играет роль особого языка, подчас более внятного, нежели собственно вербальные конструкции. В течение всей жизни Розанов проявляет постоянную озабоченность едой и с фатальной закономерностью, умирая, мучается от голода. На последних страницах предсмертной книги «Апокалипсис нашего времени» Розанов пишет:

«Впечатления еды теперь главное. И я заметил, что, к позору, все это равно замечают. И уже не стыдится бедный человек, и уже не стыдится горький человек...»<sup>1</sup>.

А в последних письмах к Д. Мережковскому и З. Гиппиус совсем пронзительно и отчаянно:

«Пирожка бы... Творожка бы...»<sup>2</sup>.

Это не ситуативное высказывание, в этом весь Розанов. Откровенно и искренне он описывает русский «жизненный мир» до его исподнего — до фундаментальной, эсхатологической, апокалиптической философии материи.

Розанов *бредит* и делает это обаятельно, естественно и эстетично, не таясь того, что делает. Все основные мотивы творчества Розанова (русскость, антирационализм, еда, сон, божественность мира, и главное — *хаос*) мы встретим в следующем разделе книги, где будем анализировать структуры русского дазайна.

### **Дмитрий Мережковский: третий завет и две бездны**

Показателен случай друга Розанова — философа, историка и писателя Дмитрия Мережковского.

Как и все проницательные русские того времени, Д. Мережковский остро осознает, что происходит «что-то не то», но не может понять, *что именно*. Пытаясь рационализировать археомодернистский русский невроз, он создает (имеющую мало отношения к западноевропейской философии, но «много» отношения к структуре русской культурной патологии) теорию «*двух бездн*» и претендующую на их преодоление концепцию «*третьего завета*» («новое христианство»). Одной «бездной» Мережковский называет «языческую систему плоти», а другой — «спиритуалистическую бездну духа, сознания». Между ними идет извечная борьба. И смысл этой борьбы — чтобы обе бездны были преодолены в особом диалектическом моменте синтеза, когда реализуется «*третий завет*»<sup>3</sup>.

Оставив в стороне высокопарные обобщения, пародирующие одновременно рационалистическую западноевропейскую философию XIX века и гностическую мистику, можно легко распознать в конструкции Мережковского указания на все

<sup>1</sup> Розанов В. В. Апокалипсис нашего времени. М.: Московская правда, 2001.

<sup>2</sup> Гиппиус З. Задумчивый странник. О Розанове // Гиппиус З. Живые лица. Воспоминания. Тбилиси, 1991. Т. 2. С. 88–125.

<sup>3</sup> Мережковский Дм. Тайна Трех. М.: Республика, 1999; *Он же*. Мессия. Рождение богов. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2000.

тот же герменевтический *эллипс*. Мережковский (как и Розанов) чувствует, что его фокусы *болезненно несводимы друг к другу*: фокус А (схема 1) он переживает как «язычество» и «плоть», «русскую плоть», а фокус В — как «дух», «европейский дух». Но как и Соловьев с его «всеединством» и софиологическим универсализмом, выраженным в теократической универсалистской утопии, он тщится примирить их между собой. Понимая, что это невозможно сделать *в настоящем*, Мережковский относит вожделенный миг «излечения» от раскола в мессианское будущее.

Важно, что и у Мережковского, и у Розанова, и у софиологов архаический, собственно русский полюс интуитивно воспринимается как «плоть», «язычество», «материя» «субстанция». Таково в целом психотическое отношение западнических элит к автохтонным славянским массам: их бытие — «там, внизу», во «тьме» невежества и непроросветленности, в обстановке пережитков, предрассудков и темных легенд — воспринимается как нечто «низменное», «материальное», «телесное», чего следует стесняться, но что одновременно фатально и непреодолимо притягивает к себе, как страсть, половое влечение или еда.

### **Иван Ильин: русский патриотизм на прусский манер**

В философе Иване Ильине мы встречаемся с почти карикатурной попыткой создания бравурной версии русского национализма, успешно обходящей все сколько-нибудь важные и существенные темы, принципиальные для выяснения возможности русской философии, и подменяющей вопрошание и выявление болевых точек потоком право-консервативного сознания, копирующего клише европейского национализма применительно к русскому обществу. Такого общества, о котором пишет Иван Ильин, находясь в эмиграции, никогда не существовало, не существует и не может существовать: речь идет о нормативной *пруссацеской грезе*, желающей представить Россию четко работающим социальным механизмом германского типа — с отлаженной моралью, звонким официозным патриотизмом, конвенциональной религиозностью и психической упорядоченностью. В результате такой конструкции из поля зрения Ильина выпадает все сколько-нибудь значимое для России содержание — здесь ничего не сообщается ни о западническом полюсе, который в нашей картине представлен фокусом В (который с порога отбрасывается как несуществующий), ни о специфике архаического полюса, выраженном, в наше время, в фокусе А (который вообще оставляется без внимания), ни о двухполюсном русском пространстве (герменевтическом эллипсе), который должен был бы у всякого нормального русского человека вызывать, как минимум, гнетущее беспокойство (у Ильина он почему-то ничего не вызывает). Своим невестественным апломбом и казенным «национализмом» И. Ильин, возможно, обязан матери-немке Каролине Луизе Швейкерт фон Штадион.

Свои философские тексты И. Ильин строит в духе персонажа повести Н. С. Лескова «Железная воля»<sup>1</sup> Гуго Карловича Пекторалиса, «выписанного в Россию вместе с машинами». В них есть «железная воля» борьбы с коммунизмом до последнего дыхания, без какого бы то ни было *понимания* как природы советского режима, так и причин, приведших к падению монархии и к Октябрьской револю-

<sup>1</sup> Лесков Н. Повести. Рассказы. М.: Художественная литература, 1973.

**ции**, равно как и понимания структуры русского общества. И. Ильин «аккуратно и бесталанно» (словами Н.С. Лескова о Гуго Пекторалисе), механически воспроизводит русский национализм, патриотизм и бравый монархизм, умудряясь **пройти мимо** всех содержательных сторон русской истории, которая осуществляется на его глазах, при его участии и с его помощью. Так как в таком чисто немецком казенном мышлении нет ничего русского, мы без большого ущерба **оставляем** его тексты и теории без рассмотрения.

Подытожить обзор русских мыслителей можно на уже приводившейся обобщающей схеме 5.

# Глава 5. Как философствуют серпом и молотом

## Три особенности марксизма: европеизм, универсализм, революционность (критика)

Перейдем к теме советско-марксистской философии. Прежде чем соотнести марксизм с его историей в русско-советском обществе, надо высказать некоторые предварительные соображения.

1. Исторически и географически марксизм является органической частью западноевропейской философии, базируется на ее предпосылках и развивает ее фундаментальные основания и методы. Маркс и Энгельс жили и мыслили в Западной Европе XIX века, осознавая себя закономерными наследниками европейской интеллектуальной и социально-политической истории. К. Маркс был учеником Г.Ф. Гегеля, философия которого фундаментально повлияла на его мировоззрение и структуру мысли. К. Маркс и Ф. Энгельс создавали свое политическое и философское учение применительно к Западной Европе и именно ее рассматривали как историческую арену, на которой суждено было реализоваться их революционным пророчествам — в том числе, социалистическим революциям, откуда они должны были, по мысли авторов, перекинуться на весь остальной мир по мере его естественного исторического и социально-политического развития.

2. Будучи органической частью западноевропейской философии, марксизм в полной мере впитал в себя присущий ей европоцентризм, рассматривающий европейскую историю и основные этапы ее экономического, политического и социального развития как универсальный путь, по которому суждено пройти всем остальным народам и культурам. Западноевропейский культурный круг сами европейцы традиционно рассматривали как нечто универсальное и всеобщее, а отличие других незападных культур от западной считали не просто инаковостью и особенностью, но историческим отставанием, недоразвитостью, задержкой на предыдущем этапе исторического развития. Европейскую судьбу западная философия рассматривает как судьбу человечества как такового, как всеобщую мировую судьбу. Марксизму эти свойства западноевропейской ментальности присущи в полной мере, и именно в духе такой философской герменевтики Маркс и Энгельс отождествляли описанную ими схему развития, приблизительно соответствующую этапам западноевропейской истории, с однонаправленной и всеобщей логикой социально-экономического, политического и культурного развития всего человечества. Строго в духе европоцентризма Маркс считал невозможным осуществление социалистических революций нигде, кроме Европы, так как именно в Европе капитализм и свойственные ему процессы достигли своего пика, а социалистические революции могли осуществиться только в высокоразвитых капиталистических странах с мощным городским пролетариатом. По этой причине Маркс отрицал саму возможность пролетарской социалистической революции в России, бывшей

в XIX веке аграрной полукапиталистической страной: по меньшей мере, она считалась невозможной до того момента, как соответствующие революции произошли бы в более развитых европейских странах — Германии, Англии, Франции и т. д. Вместе с тем Маркс полагал, что все общества, расположенные вне Европы, рано или поздно повторяют европейский путь. Следовательно, реализацию коммунистических проектов Маркс связывал исключительно с европейским будущим, вытекающим из европейского же прошлого. И во всем этом он, вслед за Гегелем, видел *универсальный* характер — в той мере, в которой *европейское человечество* было *историческим выражением всего человечества*. Как Европа принесла всему миру капитализм (в том числе через колонизацию), так она была призвана принести ему в будущем коммунизм (через социальный прогресс и мировую революцию).

3. Марксизм был *критической* философской теорией, подвергающей социальное, экономическое, политическое устройство капиталистического западноевропейского мира нещадному разоблачению. Признавая судьбоносность западной истории и философии, Маркс призывал к перевороту, к *опрокидыванию* их основных закономерностей и внутренних смыслов. Но эта перевернутая картина тем не менее сохраняла — хотя и с обратным знаком — *структуру* западноевропейского герменевтического круга. Западу в его *настоящем* состоянии (капитализм, буржуазные отношения) марксизм противопоставлял *Запад будущего*, который надо было построить на основании *альтернативных* принципов — диктатуры пролетариата, обобществления средств производства и, наконец, бесклассового общества и т. д. Если вся история Запада, согласно Марксу, была процессом нарастающего обострения классовых противоречий и путем к экзальтации классовой борьбы вплоть до ее кульминации в капитализме, то будущее связывалось с *переворотом всех пропорций* и «концом истории». При этом *судьба* Запада (и, соответственно, судьба человечества), по Марксу, состояла в *движении общества к финальному идеалу* коммунизма через строго необходимые фазы развития — «экономические формации» (общинно-родовой, рабовладельческий, феодальный и капиталистический строй). В «Манифесте Коммунистической партии»<sup>1</sup> Маркс и Энгельс подчеркивают, что их антикапитализм стоит *слева от капитализма*, со стороны будущего, а *не справа*, со стороны феодального и реакционного прошлого. И авторы Манифеста тщательно перечисляют, с какими формами социализма им не по пути: это реакционный социализм (в том числе феодальный, мелкобуржуазный и немецкий), буржуазный социализм, утопический социализм.

Эти особенности марксизма объясняют и то, что марксизм, являясь органической частью западной философии и продуктом западноевропейской социальной истории, может быть корректно интерпретирован *только и исключительно в контексте соответствующего герменевтического круга*. И тот факт, что марксизм пользовался большой популярностью вне этого круга, объясняется тем, что в нем была заложена *критика* этого самого круга — причем фундаментальная и подчас чрезвычайно глубокая, вплоть до его оснований. Марксизм был формой западной философии, ориентированной *против* главных тенденций этой философии. Маркс-

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. Т. 4. С. 419–459.

сизм мыслил себя как предельную форму западноевропейской истории и одновременно как ее преодоление, как «*конец истории*». У Гегеля идея «конца истории» как ее завершения и преодоления была выражена *иначе* — а именно в идеале прусской монархии, где должны были реализоваться пропорции полного восставления Абсолютной Идеи в форме воссозданного в культуре и политике *субъективного духа*. Немарксистская версия гегельянства в XX веке вдохновляла итальянских фашистов на построение собственной версии «идеального государства» (Дж. Джентиле). Но в любом случае «конец истории» (коммунизм) Маркса мыслился именно в контексте западноевропейской капиталистической модели, как ее преодоление, возможное *только* там и тогда, где и когда капиталистическая система полностью состоится, установится, разовьется, утвердится, все заложенные в ней противоречия выйдут на поверхность, а европейский промышленный пролетариат сплотится в мощную рабочую коммунистическую партию. Какие-то другие версии возможных социалистических революций Маркс не рассматривал, так как в рамках его теории в недокапиталистических и недоевропейских обществах социалистической революции произойти не могло. Такая уверенность была не просто второстепенной деталью марксистского мировоззрения, но вытекала из самой структуры марксистской мысли.

### Русский марксизм как радикальное западничество

Русские марксисты XIX века, в частности плехановский «Союз освобождения труда», с самого начала были вынуждены сообразоваться с этим пунктом марксистского учения. Они представляли собой крайне *западнический* фланг (схема 4) революционно-демократического движения. Народники, позже эсеры, попытались поместить западнические социалистические идеи в *русский контекст*, адаптируя социализм к русскому народу и получая в результате довольно оригинальный набор идей, теорий и интуиций, в чем-то созвучный некоторым концепциям славянофилов. Такое народничество было в целом археомодернистским, но повышенное внимание к архаическому полюсу А (схема 1) и оппозиция существующему романовскому статус-кво (схема 4) нередко подводили их к попыткам *переосмысления* всего русского герменевтического эллипса и углублению в «народ». Вместе с тем ориентация на западные образцы социалистической идеи *сбивали* последовательность собственно народнических начинаний — маршрутов, направленных вглубь русской народной массы не для привития ей европейских гражданских и демократических клише, но для изучения глубинных основ народной жизни.

В любом случае русские марксисты по сравнению с народниками были *радикальными* западниками, так как заведомо отрицали какую бы то ни было самобытность русской социальной истории и рассматривали Россию как периферийную европейскую страну, чрезвычайно остальую и архаичную, но движущуюся, как и все остальные страны, по *одному* пути и в *одном* направлении (схема 7).

Единственно, что следовало обосновать русским марксистам, чтобы заниматься активной революционной борьбой, а не сидеть сложа руки, ожидая, пока социалистические революции прокатятся по странам Западной Европы, так это *возможность ускоренного капиталистического развития России* и скорейшего установления в ней *буржуазного строя*.



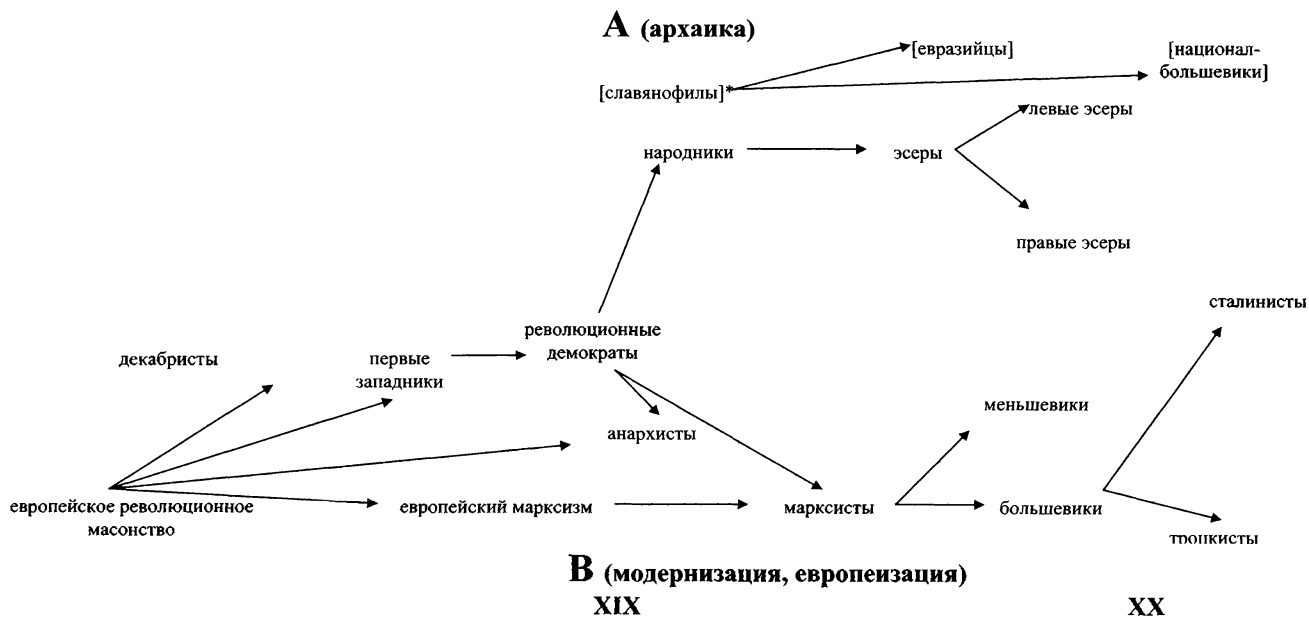


Схема 7. Левое движение в России и полюса притяжения археомодерна  
 \*В квадратных скобках [...] указаны не левые идейные течения

### **Парадокс большевистской победы: произошло то, чего не должно было бы произойти**

Владимир Ленин, русский марксист второго поколения, с особым энтузиазмом взялся за доказательство того, что Россия уже в начале XX века являлась достаточно *развитой европейской* капиталистической страной и могла участвовать в общеевропейском революционном движении на равных. Так, в своей работе «Развитие капитализма в России»<sup>1</sup>, полемизируя с народниками, он доказывает, что капиталистические отношения сложились в значительной степени и на селе, что единственным революционным классом является промышленный городской пролетариат, уже достаточно многочисленный и социально активный, чтобы быть массовой основой революционного движения. Этот тезис Ленина расходился со взглядами Маркса на возможность революции в России, но его можно было обосновать в духе общего русского западничества. Если правящая романовская верхушка считала Россию европейской страной и упорно рассматривала русскую культуру через оптику западноевропейского герменевтического круга, то почему так же не могли поступить представители разночинной интеллигенции революционного толка, заимствовав у Запада не апологетическую и *эволюционно-реформаторскую* либеральную модель модернизации, а *революционно-демократическую*, социалистическую и коммунистическую?!

Русский марксизм, таким образом, явился органичным дополнением *цельной картины русского западничества* правительственного (монархического) и либерально-капиталистического (реформаторского, буржуазного) толков. Монархизм и либеральная буржуазия представляли собой периферию западноевропейского идейно-политического мэйнстрима, а русские марксисты воспроизводили на русской почве маргинально-пролетарские течения и революционные идеи *того же европейского общества*. Но в отличие от других русских западников русские марксисты ставили перед собой радикальную задачу: им предстояло решить сразу *две* проблемы — не просто *догнать* Запад по уровню капиталистического развития, но и *сокрушить* только что установленный и как следует не устоявшийся капиталистический строй. При этом бланкистский темперамент многих марксистов — в первую очередь самого Ленина, а также Льва Троцкого и других радикалов, — предполагал, что свершить все это необходимо *«здесь и сейчас»*, немедленно и не откладывая на «потом».

Сложилась парадоксальная ситуация: немногочисленные и разрозненные марксисты в стране со слабо развитым городским пролетариатом, неустоявшимися капиталистическими отношениями, с доминацией аграрного сектора и с чрезвычайно архаичным, сельским, «средневековым» по своей психологии населением, со слабой пролетарской партией, раздираемой внутренними дрязгами, оказались более фанатичными, собранными и, в конечном счете, *успешными* в реализации марксистского социально-политического сценария, нежели гораздо более структурированные, ортодоксальные и последовательные, более влиятельные и многочисленные революционные партии Западной Европы.

<sup>1</sup> Ленин В.И. Развитие капитализма в России // Ленин В.И. Полное собрание сочинений: В 55 т. М.: Госполитиздат, 1958. Т. 3.

Если вначале Ленин доказывал, что Россия — европейская держава, в которой протекают общеевропейские процессы и к подходу европейской пролетарской революции у нее есть шанс поучаствовать в ней на полноценных основаниях, то к 1917 году, примеряясь к сложным обстоятельствам политического кризиса, спровоцированного во многом Первой мировой войной и отречением императора Николая Второго, Ленин уже доказывает (притянутыми ссылками на Маркса) возможность осуществления революции первоначально в одной стране — в России<sup>1</sup>.

*Захват власти в октябре 1917 года большевикам удастся.* Еще более невероятным является то, что им удастся удержать эту власть и добиться победы в Гражданской войне.

### Антизападническое западничество

В 1924 году лидеры советского государства, и в том числе сам Сталин, еще полностью уверены, что успехи СССР — только первый такт *общеевропейского* революционного процесса. Еще в мае 1924 года Сталин в брошюре «Об основах ленинизма» писал:

«...Свергнуть власть буржуазии и поставить власть пролетариата в одной стране ещё не значит обеспечить полную победу социализма. Главная задача социализма — организация социалистического производства — остаётся ещё впереди. Можно ли разрешить эту задачу, можно ли добиться окончательной победы социализма в одной стране, без совместных усилий пролетариев нескольких передовых стран? Нет, невозможно... Для окончательной победы социализма, для организации социалистического производства, усилий одной страны, особенно такой крестьянской страны, как Россия, уже недостаточно, — для этого необходимы усилия пролетариев нескольких передовых стран»<sup>2</sup>.

Спустя несколько месяцев, в декабре 1924 года, он изменил эту формулировку *на прямо противоположную*. И с тех пор идея построения социализма в одной стране, конкретно — в России, *без победы его* в скором времени в остальных, в первую очередь промышленно развитых капиталистических странах Европы, стала *официальной догмой*, в том числе и *философской*, советской системы.

Оставив вне рассмотрения причины того, как могли случиться столь странные с теоретической точки зрения (по меньшей мере, с точки зрения марксизма) события, обратим внимание на то, как это укладывается в общую картину русского герменевтического эллипса. Здесь мы стоим перед некоторым несоответствием. Марксизм как философия принадлежал к *европейскому* герменевтическому кругу, но представлял собой его *критическое* измерение. Будучи *частью* европейской культуры и истории, он выступал в радикальной оппозиции к этой культуре и этой

<sup>1</sup> Ленин В.И. Государство и революция: Учение марксизма о государстве и задачи пролетариата в революции // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. М.:Издательство политической литературы, 1974. Т. 33. С. 1–120.

<sup>2</sup> Сталин И.В. Сочинения. М.: Политиздат, 1948. Т. 8. С. 61.

истории в их конкретном выражении. Будучи помещенным на российскую почву, он, с одной стороны, оказывался на полюсе самых крайних западников — на полюсе **В** (см. схему 7). В этом смысле марксизм продолжал линию русского западничества от масонов до декабристов и революционных демократов. С этим связана и позитивная оценка Лениным капиталистических преобразований в России, то есть ее европеизации и промышленной модернизации. В этом смысле его полемика с народниками велась с позиции представителя фокуса **В** против представителей фокуса **А** (см. схему 7), тяготеющих к апологии самобытности русского крестьянства и к отказу от идеи необходимости построения капитализма в России (идея «русского социализма» встречается уже у А. Герцена, позже еще яснее у Михайловского, Ткачева и т. д.<sup>1</sup>).

Но вместе вместе с тем марксизм (в том числе и западный) есть *радикальная критика Запада, капитализма, буржуазного строя*, а значит, он содержит в себе (пусть и в особой, парадоксальной, диалектической форме) *отрицание* политико-социального, культурного и экономического содержания фокуса **В** (собственно западничества). Получается, что с философской точки зрения в русском контексте мы имеем дело с «*антизападничеством западничества*» — с идеологией, которая одновременно утверждает Запад как нечто универсальное и тем же жестом эту западную универсальность преодолевает, снимает, заявляя, что «*завтра уже наступило*», что «*Запад в России закончился*» (так и не успев толком начаться).

В этом контексте русский марксизм — по крайней мере, после того как Октябрьская революция становится *свершившимся фактом*, — представляется определенным реваншем полюса **А** (архаического народного начала) перед лицом полюса **В** (чистого западничества, воплощенного исторически в политической элите Российской империи и в растущем до 1917 года классе буржуазии). Едва ли этот парадокс был в должной мере осмыслен широкими народными массами, но именно он представляется *ключом* к пониманию истинного места марксизма в истории России.

Этим предопределена в России *двойственность* как марксизма, так и всего советского периода. Будучи частью западноевропейской философии, то есть западного герменевтического круга, марксизм был инструментом *радикальной и беспрецедентной модернизации* страны (фокус **В**). Именно таким марксизм и явился с очень многих точек зрения:

- он осмеивал народные традиции как пережитки древних времен;
- разрушал религию и религиозные основы;
- искоренял архаические формы культуры и вводил новые — «прогрессивные»;
- проводил последовательную индустриализацию и урбанизацию, разрушая инфраструктуру села;
- развивал атеистическую и материалистическую науку;
- прививал народу образ жизни и мышления, свойственные нормативам европейского Просвещения;

<sup>1</sup> Левин Ш. М. Общественное движение и России в 60–70-е годы XIX века. М., 1958. С. 334; Каратаев Н. К. Народническая экономическая литература. М., 1958. С. 125–159; см. также: Михайловский Н. К. Полное собрание сочинений. СПб., 1911. Т. I. С. 170–172; Ткачев П. Н. Избранные сочинения. М., 1935. Т. V. С. 73.

— насильственно насаждал рационалистическое и механицистское мировоззрение.

В этом смысле он являлся в высшей степени *западничеством*.

Но, с другой стороны, марксизм:

— деблокировал широкие народные массы, открыв им путь к верхним стратам общества, и уничтожил европеизированную и западническую по своей структуре романовскую политическую и экономическую элиты;

— упразднил буржуазные отношения, выражающие квинтэссенцию западной модели социально-политического развития;

— укрепил и сохранил политическую независимость России от стран Европы;

— расширил влияние русских на близлежащие регионы;

— по факту стал общечеловеческим авангардом в противостоянии Европе и ее колониально-универсалистским устремлениям.

В этом смысле марксизм в СССР не просто продолжил основную линию Российской империи, но мог восприниматься как реванш русского народного духа в отношении отчужденных политических элит Санкт-Петербургской монархии, то есть как выражение фокуса А (схема 1).

### Троцкизм и национал-большевизм

В советском обществе в 1920 годы можно было легко обнаружить крайние выражения обоих рассматриваемых фокусов. В этот период соратник Ленина по революции и один их самых пассионарных большевиков Лев Троцкий отчетливо формулирует *западнический* полюс советского большевизма, настаивая на том, что без осуществления пролетарских революций в развитых европейских странах социализм в СССР построен быть не может, а если он и будет построен, то в скором времени переродится. Эта позиция, выражающая собой классический полюс **В** в нашем герменевтическом эллипсе, представляет собой логически и философски непротиворечивую конструкцию: если социалистическая революция и смогла каким-то чудом победить в периферийной европейской стране (не без сверхусилий самого Троцкого), то она сможет интегрироваться в настоящий посткапиталистический мир только *вместе* с другими европейскими обществами. Это обстоятельство могло аргументироваться как ссылки на практические и экономические моменты из жизни молодой Советской России, так и на классические тексты ортодоксальных марксистов. Но самое важное, что это было совершенно справедливо с точки зрения полюса **В**: в «левом проекте» Россия смогла бы избавиться от бремени археомодерна только через *интеграцию с Западом*, став его органической частью, пусть даже и сложным путем — через пролетарскую революцию. Эта революция представляла собой прыжок русского общества в западный герменевтический круг и, следовательно, должна была разделить с Европой ее судьбу (вместе строить социализм и осуществлять мировую революцию).

На противоположном полюсе в тот же период в СССР кристаллизуются *национал-большевистские идеи*<sup>1</sup>. Они исходят из разных источников — от дворян, перешедших в Красную Армию; царских «спецов»; белых иммигрантов, носталь-

<sup>1</sup> Агурский М. Идеология национал-большевизма. М.: Алгоритм, 2003.

гирующих по России и осознавших, что они ее теряют навсегда после проигрыша в Гражданской войне; от творческой интеллигенции, распознавшей в большевиках носителей «новой Святой Руси» (В. Брюсов, В. Хлебников, Б. Пильняк, А. Платонов, «скифы» — А. Блок, Н. Клюев, С. Есенин, А. Ремизов, Е. Замятин, О. Форш, А. Чапыгин, К. Эрберг, А. Белый, Е. Лундберг, Р. Иванов-Разумник, С. Мстиславский и т. д.); от тысяч эсеров, перешедших к большевикам; от коммунистов-прагматиков, понимающих значение патриотических чувств для строительства социалистического государства (В. Тан-Богораз, И. Лежнев). Идеологические основы национал-большевизма яснее всего оформляют сменовеховцы Н. Устрялов<sup>1</sup>, Г. Кирдецов, С. Лукьянов, Ю. Ключников и евразийцы П. Савицкий, П. Сувчинский, В. Ильин, Г. Вернадский<sup>2</sup> в эмиграции. Их тезис сводится к следующему: в Революции победили марксисты, но после победы под давлением народной стихии (фокус А) они непременно переродятся в нечто *новое* и построят *русское* и *народное* общество — *по ту сторону* европеизма, капитализма и Запада (как внешнего, так и внутреннего, воплощенного ранее в романовской элите).

Но снова, как и в царской России, в обществе сложился дуализм *модернистической элиты* (на сей раз в этой роли выступила Коммунистическая партия, носительница правящего дискурса) и архаических масс, пытавшихся толковать все происходящее на свой лад. В 1920-е годы это нашло отражение в показательном социологическом различии между «большевиками» и «коммунистами». В романе Б. Пильняка «Голый год» приводятся слова русского мужика деда-знахаря Егорки:

«Нет никакого Интернационала, есть народная русская революция, бунт — и больше ничего. По образу Степана Тимофеевича». — «А Карла Маркс-ов?» — «Немец, говорю, а стало быть, дурак». — «А Ленин?» — «Ленин, говорю, из мужиков, большевик, а вы, должно, коммунисты... А коммунистов — тоже вон! Большевики, говорю, сами обойдутся»<sup>3</sup>.

Аналогичное различие между русскими *большевиками* (фокус А) и *коммунистами* (фокус В) делает в национал-большевистской (сменовеховской) газете «Накануне» бывший обер-прокурор Синода С. Лукьянов, причисляя Ленина к «большевикам» и «русским оппортунистам», а Троцкого и Зиновьева к коммунистам.

Троцкизм в советской ситуации занял фокус В; национал-большевизм — фокус А (схема 7). Эти идеологические позиции соответствовали структуре археомодерна в его обоих проявлениях и, следовательно, выражали очень глубокие философские закономерности. В культуре и философских дискуссиях того периода (включая русскую эмиграцию) различимы две отчетливые тенденции, в русле которых можно было бы рассчитывать на преодоление герменевтического эллипса и выход к модели философского круга (русского или западного). В случае победы троцкизма и, соответственно, интеграции России в Соединенные Штаты Европы (или из-за возможного поражения СССР в авантюрной попытке осуще-

<sup>1</sup> Устрялов Н.В. Национал-большевизм. М., 2004.

<sup>2</sup> Основы евразийства. М.: Арктогея-центр, 2002.

<sup>3</sup> См.: Пильняк Б.А. Собрание сочинений: В 6 т. М.: Терра, 2003. Т. 1.

ствить в одиночку «мировую революцию» и логически следующей за ней оккупацией), это означало бы *окончательную интеграцию в западный герменевтический круг*. В случае возобладания национал-большевизма сам марксизм в скором времени переродился бы в нечто иное — в самостоятельный социально-политический дискурс, напоминающий левое народничество, евразийство или тот альянс *империи с социализмом*, о котором мечтал Константин Леонтьев.

Национал-большевизм и евразийство в 1920-е годы предложили *новое обоснование возможности русской философии*, затронув при этом социологическую, внешнюю сторону проблемы, как это сделали за полвека до них Данилевский и Леонтьев. В этом смысле следует рассматривать период сотрудничества с большевиками философа и богослова Павла Флоренского. Именно так понимали большевизм на первых этапах Николай Клюев и Александр Блок. В случае такого исторического поворота марксистская догматика была бы *переосмыслена*, а возможно, и отброшена вовсе, уступая место новой идеологии. Это также означало бы разрыв герменевтического эллипса и крушение археомодерна, но только с иным исходом. Без всякого сомнения, развитие событий по второму сценарию сделало бы вопрос о возможности русской философии первоочередным.

### **Сталин: археомодерн по-советски**

Но, как мы знаем, в результате в СССР победили не троцкисты и не национал-большевики, но линия Сталина, а сторонники всех «уклонов» (из обоих фокусов) были постепенно подвергнуты репрессиям и сведены на нет. Так, начиная с 20-х и до конца 80-х годов XX века в СССР формировалась новая версия археомодерна — марксистская. Герменевтический *эллипс не разделился* на круги, но сохранился в своей структуре, обретая новое — на сей раз марксистское — оформление. Снова русская философская мысль была заблокирована и помещена в тупиковую ситуацию с фатальным расслоением смыслов. Это предопределило общий строй советской философии, которая была, конечно, не философией в полном смысле слова, но комом нарастающих противоречивых нелепостей.

Сталин поставил во главу угла сохранение *статус-кво*, которое сложилось по состоянию дел на 30-е годы XX века. Большевикам удалось захватить и удержать власть в Российской империи; сломить сопротивление белых; собрать разбегающиеся национальные окраины; укрепить диктатуру Коммунистической партии; построить экономику на новых социалистических началах; превратить марксизм в правящую тоталитарную идеологию; уничтожить буржуазию как класс; искоренить частную собственность и, в довершение всего, сохранить независимость и суверенитет страны перед лицом капиталистического окружения мощных европейских держав.

Все эти показатели были столь внушительными, а удельный вес социализма и его социально-политических преобразований в построении нового советского общества был настолько велик, что у Сталина, стоящего на вершине гигантской коммунистической империи, были все субъективные основания для того, чтобы искренне поверить в то, что в СССР победил именно марксизм в его ортодоксальной версии, пропущенной через призму бланкистского подхода Ленина и первых большевиков.

Советский археомодерн, противоречивый как философская конструкция, в 1930-е годы выглядел настолько внушительно с позиции политической мощи и энергии масс в построении нового типа общества, что он вполне мог быть воспринят как нечто устойчивое, достаточное и органическое, доказывающее свою состоятельность социальными, политическими и экономическими успехами. Всем «правым» демонстрировались достижения социалистической экономики (основанной на коммунистических и марксистских идеалах и ценностях), всем «левым» — состоятельность советской державы, способной в одиночку развиваться, оставаясь независимой и боеспособной. Сталинская философия была философией конкретных дел, а не абстрактных идей. Социализм, индустриализация и крепнущая держава служили лучшим аргументом в любом споре, и наоборот, любая критика (как «справа», так и «слева», как от троцкистов, так и от национал-большевиков) представлялась неуместной, «субъективной» или даже «диверсионной».

К 1930-м годам советский археомодерн сложился в полной мере, а в 1937 году Сталин, уже не колеблясь, расправлялся со всеми прежними «попутчиками» на всех флангах: в этот период репрессиям подверглись все, кто пытался поставить под вопрос советский археомодерн (или был обвинен в этой попытке), независимо от содержания подобных вопрошаний.

### **Советская философия как токсические отходы**

Сталинский период силовым образом подавил любое намерение попробовать разложить советский археомодерн на составляющие. Малейшее поползновение в этом направлении, начиная с 1937—1938 годов, было немислимо. И все же жесточайшие репрессии ничего не могли поделать с философской природой проблемы археомодерна. Она была отложена, загнана вглубь, но не снята. О ней нельзя было не то что бы говорить вслух, но даже думать. И тем не менее двойственность герменевтического эллипса в полной мере прослеживается на всех этапах СССР.

Советские массы интерпретируют официальную идеологию скорее «по-большевистски», партийные элиты — скорее «по-коммунистически», хотя постепенно, по мере проникновения в партийную элиту представителей народных масс, это различие начинает стираться и вся конструкция смещается в сторону археомодерна с преобладанием народных, «*напротиотических*» настроений.

Однако попытки вывести это переосмысление на уровень сознания и перетолковать коммунистические доктрины в духе русского почвенничества до самых последних мгновений существования Советской власти планомерно и жестко подавались «интернационалистской» составляющей. Вплоть до реформ Горбачева, приведших всю советскую систему к краху и полной ликвидации вместе с самим советским государством, ни «троцкистские», ни собственно «марксистские» попытки разблокировать археомодерн со стороны западного полюса возобладать не могли. В разных пропорциях на отдельных этапах советской истории периодически всплывали и опускались соответствующие фокусы, но структура герменевтического эллипса оставалась неизменной.

Поэтому вся совокупность текстов советских философов, если о чем-то и повествует, то только об этом интеллектуальном изнывании. Какой бы вопрос фило-



софии в этом контексте ни поднимался — деятельность, человек, язык, материя, сознание, история, мышление, тело, субъект, объект, душа, первоначало, — он обязательно соскальзывал к невразумительной ахинее, сквозь которую в лучшем случае можно было прорваться либо к смутному «троцкизму» (то есть минимальному соответствию западноевропейской — пусть критической и революционной — интеллектуальной методологии), либо к еще более завуалированному русскому архаизму (например, в форме «космизма»). В худшем же случае горы написанных книг не несли в себе вообще никакого содержания, являясь образцами недешифруемого мыслеподрожания.

Конечно, на периферии советского общества и в русской эмиграции отдельные люди пытались мыслить адекватно, но избавиться от археомодерна они могли только в одном случае — в случае полной интеграции в западноевропейский герменевтический круг. Этому отчасти способствовала эмиграция или в редких случаях крайние формы диссидентства в самом СССР, хотя чаще всего это тоже означало интеллектуальную болезнь, отличную лишь от институционализированной и тоталитарно-догматической болезни общесоветского мышления, которая в общем случае и была принята за норму. Для корректного и внятного движения в сторону собственно русской философии не оставалось вообще никакого социального *места* — все было занято герменевтическим эллипсом советского образца, жестко блокировавшим любую попытку сделать шаг в каком бы то ни было направлении.

Советская философия могла бы претендовать на содержательность только в том случае, если бы была отнесена к тому или иному герменевтическому кругу. Но именно этого жеста ей и не позволяло сделать сложившееся к 1930-м годам и сохранявшее свое значение статус-кво. Именно потому, что в нее с самого начала было внесено догматическое противоречие, аксиоматическая ложь, нормативная болезнь сознания, советская философия при всем желании не могла сформулировать ничего содержательного или подлежащего интерпретации. Все было впустую.

Как в Древнем Китае в эпоху Цинь амбициозная династия, поставив своей целью изменить параметры древней культуры и религии, попыталась навязать принципы философии легизма вместо древнейших конфуцианства, даосизма и буддизма, но после сожжения множества книг и жесточайших репрессий оказалась чем-то эфемерным и пала, не оставив следа, спустя несколько лет после смерти ее основателя<sup>1</sup>, так и советская философия утратила всякую релевантность в одно мгновение — в миг гибели СССР в 1991 году — представляя собой отныне свалку «токсических отходов» плененного и униженного интеллекта.

<sup>1</sup> *Сыма Цянь. Исторические записки. Т. I – VIII. М., 1972–2002.*

# Глава 6. Свято место по-прежнему пусто

## Герменевтический эллипс в постсоветский период

Следует сказать несколько слов о социально-культурной ситуации в российском обществе, сложившейся в 90-е годы XX века, после распада СССР, и в наше время, в начале XXI века.

*Советский археомодерн в 1991 году рухнул. И в этот момент снова два полюса дали о себе знать. Один из них выразился в либерал-реформаторах, другой — в тех, кого либерал-реформаторы называли «красно-коричневыми». Либералы решили проводить очередной тур «модернизации» и «вестернизации», что включало в себя активное знакомство советской публики с западной культурой, обществом и, частично, философией. Либералы (по крайней мере, в первый период) почти открыто ставили перед собой задачу *деблокировки археомодерна*, отождествляемого ими с советской системой. Этот проект полностью вписывался в логику русского западничества предыдущих эпох — как либерального, так и «троцкистского» в советское время. С философской точки зрения это начинание сводилось к новой попытке *ввести российское общество в контекст западной философии* — через переводы зарубежных авторов, внедрение новых эпистем и, в конце концов, через включение российского интеллектуального дискурса в общий мейнстрим дискурса западного.*

Альтернативный проект формировался на противоположном идейном полюсе, где в оппозиции либералам-западникам объединились коммунисты-консерваторы и вновь появившиеся (во многом искусственно и неорганично) «националисты» и «традиционалисты». Так как к этому полюсу примкнули далеко не все коммунисты (значительная часть из них «перешла в либералы»), то с определенной долей приближения можно сказать, что после оттока оппортунистов и случайных людей среди коммунистов 1990-х годов остались те, кто осознанно (меньшинство) или интуитивно (большинство) разделяли *национал-большевистскую платформу* — в духе Устрялова и евразийцев. Отсюда включение в программные документы КПРФ таких тем, как «православие», «империя», «традиция», «геополитика» и т. д., немислимых для ортодоксального марксистского контекста. К этому же полюсу тяготели и разрозненные группы консерваторов немарксистского толка, появившиеся вместе с распадом тоталитарной системы — «неоевразийцы», «неомонархисты», «неоправославные», «русские националисты» и т. д. В этом явлении мы видим предварительную группировку сил вокруг фокуса **В** нашего герменевтического эллипса, которая стала возможной после крушения советской машины.

Политически в 1990-е годы это направление представляло собой *опозицию власти*, в то время как либерал-реформаторам удалось подчинить себе *власть* (Президент Ельцин и его окружение) и получить контроль над доминирующим

общественным дискурсом. «Патриотическая оппозиция» могла стать средой, где вполне уместно было поставить вопрос о возможности русской философии на новом историческом витке (параллельно инициативам новых западников). Однако этого *не произошло* — ни в социологическом (обобщенном, описательном, внешнем), ни тем более в содержательном, философском измерении. Этот социальный полюс не предпринял никаких усилий для продумывания и утверждения *своего проекта по преодолению археомодерна* в духе движения к русскому герменевтическому кругу и ограничился пассивным сопротивлением западническим реформам, не уделяя внимания ни идейной консолидации своих рядов, ни выработке вменяемой *идеологической программы*, не говоря уже о постановке серьезных философских проблем. Все ограничилось полемикой и публицистикой.

В 1990-е годы в определенный момент сложилось впечатление, что герменевтический эллипс разомкнут и Россия, распадаясь, частично интегрируется в западный мир, претендовавший к концу XX века на глобальность и безальтернативность в мировом масштабе (в духе универсалистских колониальных претензий западной культуры, но только с большим размахом и более впечатляющими результатами повсеместного внедрения своих кодов и парадигм). Впервые, если не считать короткого периода между Февральской и Октябрьской революциями 1917 года, в России политическая власть и контроль над мировоззренческими установками оказались в руках *радикальных западников* — носителей западнического мышления и адептов западной судьбы. Это сопровождалось ослаблением суверенитета России и частичным введением внешнего управления страной. В философском смысле эти процессы представляли собой попытку экстерминации фокуса А и его влияния на все общество в целом (схема 8 и место на ней феномена, который можно назвать «ельцинизмом»).

### Археомодерн Владимира Путина

Однако к концу 1990-х годов влияние либерал-реформаторов на общий интеллектуальный климат в стране стало сокращаться. Если в начале 1990-х это направление имело значительную поддержку в социальных средах, возлагающих большие надежды на сближение России с Западом, то к концу XX века надежды сменились разочарованием и *негативный баланс реформ* (как экономический, так и социальный, психологический и культурный) стал очевиден для многих. В этот период Ельцина на посту президента сменил Путин, что означало серьезный *мировоззренческий* сдвиг. Путин *восстановил в России параметры археомодерна*, укротив западнический полюс и слегка снизив давление на полюс собственно русский (фокус А) (см. схему 8). Модель общества эпохи Путина представляла собой возврат к привычному для России последних столетий герменевтическому *эллипсу*, при котором не только закрывается возможность преобладания одной из двух непротиворечивых моделей, но любая внятная интеллектуальная деятельность *заведомо блокируется* массой археомодерна, опирающегося на силовой потенциал государственной машины. Путин постепенно отобрал у правящей верхушки либералов их влияние, но при этом никак не поддержал и славянофильский полюс «патриотической оппозиции», предоставив ему возможность стерильного маргинального прозябания в автономном режиме.

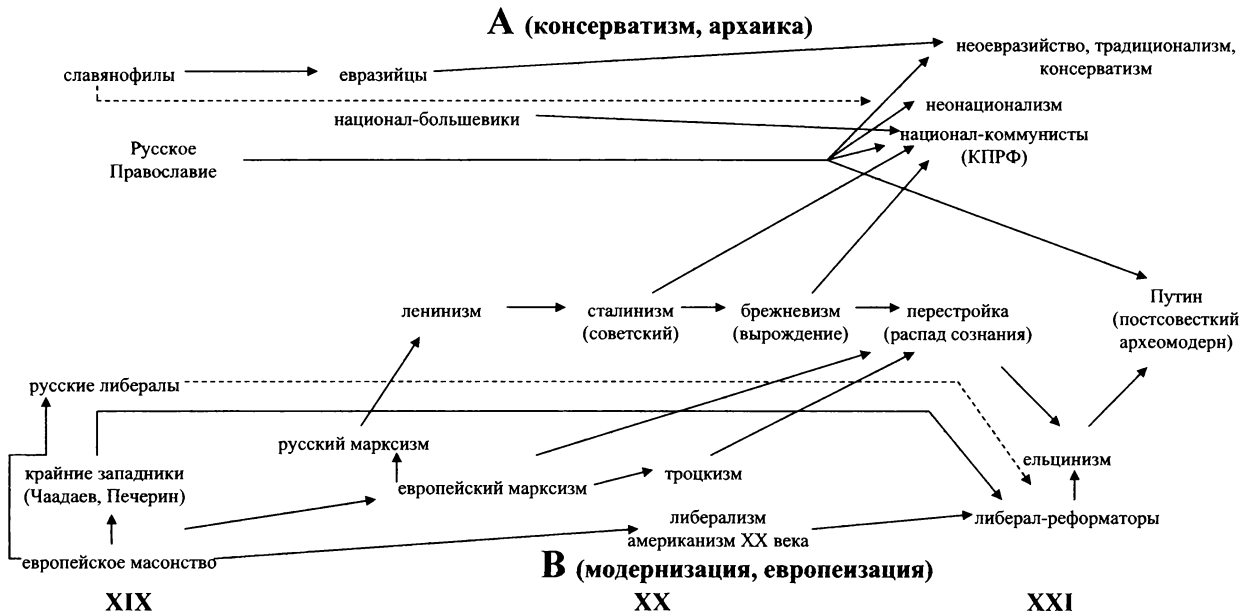


Схема 8. Постсоветская Россия и полюса притяжения археомодерна

-- прерывная линия показывает, что влияние было слабым

Так, снова в очередной раз и в новых идеологических и социально-политических условиях в России установилась система, препятствующая самой постановке вопроса о выборе философского герменевтического приоритета и заведомо исключающая сколько-нибудь серьезное обсуждение темы возможности русской философии.

Отличие нынешней эпохи от сталинской (в интересующем нас контексте) состоит, однако, в том, что Сталин на любой философский вопрос давал жесткий ответ в виде демонстрации достижений социализма, политической крепости советской державы и работы мощнейшего репрессивного аппарата. Поэтому инерции его хватило на несколько десятилетий. Режим Путина несопоставимо более мягок и серьезными достижениями похвастаться не может. Поэтому его устойчивость и долговечность оказываются под вопросом, а его интеллектуальная тупиковость и патологичность очевидны уже сейчас. Если у него и есть запас прочности, то он состоит только в потенциальной апелляции к архаическому полюсу (Фокус А), чего Путин и его ближайшее окружение старательно избегают.

# Глава 7. Русское архэ

## Археомодерн и его истина. С «грязного» листа

В этом историческом моменте — моменте путинского археомодерна — мы находимся сейчас, и это предопределяет контекст *нашей* постановки вопроса о возможности русской философии и специфику *нашего* взгляда на то, что мы имели за плечами на предыдущих этапах русской истории. *Снова*, как и в последние несколько веков, мы имеем дело с археомодерном, с герменевтическим эллипсом, который *самой своей структурой* блокирует возможность внятной постановки вопроса о пути излечения болезни. *Археомодерн категорически отказывается осознать себя как болезнь*, и вопрос о выборе лечения тем самым заведомо лишается смысла. Более того, археомодерн категорически отказывается *осмыслить себя как то, что он есть*, то есть как археомодерн. В этом смысле само выражение «возможность русской философии» вызывает у профессионалов нервное отторжение: в археомодерне такая постановка вопроса исключается заведомо или ответ опережает вопрос.

«Русская философия есть свершившийся факт, — с недоумением пожимают плечами одни (патриоты), — как можно ставить ее под вопрос?» «О какой «русской» философии может идти речь? Философия — одна и едина, и русские авторы внесли туда свой вклад, как и все остальные», — возмущаются другие (западники). «Все и так есть, и одновременно нет» — таков универсальный тезис археомодерна, расчленяющий смысл любого высказывания на серию внутренне не связанных между собой, рассеянных и перепутанных псевдубежденностей.

Таким образом, если мы хотим вопреки всему подойти к месту, где вопрос о возможности русской философии ставится со всей строгостью и основательностью, мы должны фундаментально вникнуть в ситуацию археомодерна, в его структуру, в его композицию, в его герменевтический механизм. *Именно археомодерн является главным препятствием на пути не только русской философии, но и ее возможности, и даже возможности корректно мыслить об этой возможности.* При этом археомодерн устроен так, что скрывает самого себя и истину о самом себе, постоянно представляя себя *не тем, что он есть*, то есть укрываясь от направленного на него внимания плотной пеленой ложных утверждений о себе и своей сущности. Археомодерн постоянно *лжет* о самом себе, и в этой *лжи* заключается не его намерение, но *его структура*. Как только мы распознаем эту структуру как ложь (в техническом смысле), мы сможем утвердить *истину об археомодерне*, поскольку то, что ложь является ложью, есть *истина*. Ложью самого археомодерна является то, что его якобы «нет», или то, что он якобы «не археомодерн», то есть не герменевтический эллипс, разлагающий осмысление любого явления, взятого в философском аспекте, на *два* взаимоисключающих интерпретационных вектора, автоматически и неизбежно превращающих *смысл* в *двусмысленность* и, следовательно, в *бес-смыслицу*. При этом смутный и плохо осознаваемый (периферийный) смысл фокуса **В** (западного герменевтического

круга) подрывается вообще никак не формализированной энергией интуитивно-го «полусмысла» фокуса А (как правило, направленного против западного), что порождает *короткое замыкание* философии, при котором вся система упорядоченного мышления перегорает, погружая интеллектуальный дискурс во тьму сбивчивых и обрывочных бормотаний. Эти бормотания и выдаются археомодерном за «норму», на чем философия успешно закрывается, а «философом» оказывается либо остолоп<sup>1</sup>, либо острослов, либо чиновник.

Но *истина* об археомодерне и понимание его сути, напротив, является позитивным и созидательным *философским* утверждением. В конце концов, если что-то и можно сказать надежно и по-настоящему обоснованно о философских особенностях русской культуры в последние века, то это будет констатация ее *археомодернистской природы*. Проницательный Розанов выразил это в афоризме:

«Вся русская литература написана не на русские темы»<sup>2</sup>.

Это базовое феноменологическое утверждение об археомодернистской природе русской культуры последних веков несет в себе огромный положительный смысл. Истина археомодерна, истина об археомодерне и его структуре представляет собой *исходную точку* русской феноменологии, так как в форме социальной и культурной данности (из которой вытекает и политика, и образование, и эстетика, и этика, и философия, и литература) мы имеем дело именно с этим. Невозможно начинать мыслить с чистого листа. Мы обречены на то, чтобы иметь дело с *грязным листом* — с листом, загаженным и исчерканным бредовыми знаками, лишенными смысла, со скомканными, изжеванными, изорванными, изуродованными краями, который нам выдают за картину Рафаэля или текст «Божественной комедии» Данте.

Если мы хотя бы на мгновение упустим из виду такое положение дел, то любое размышление о возможности русской философии только пополнит набор каракулей. Поэтому осмысление герменевтического эллипса и его структуры должно представлять собой *фундаментальный подготовительный* этап адекватного мышления в наших условиях. У тех, кто не осознает, или, по меньшей мере, не ощущает интуитивно археомодерн *как заболевание, как катастрофу, как духовную и интеллектуальную блокаду*, нет никаких перспектив излечения. Иными словами, для тех, кто не способен распознать археомодерн *как археомодерн* и пробиться к истине о его лжи, русская философия невозможна и путь к постановке вопроса о ней заказан.

Дальнейшие разделы этой части книги могут иметь значение *только и исключительно* в том случае, если ситуация археомодерна осознана, осмыслена и

<sup>1</sup> Русское слово «остолоп» образовано от старого глагола «остолпети», буквально означающего «остолбенеть», «остолбенеть от удивления, изумления, недоумения». Но Аристотель утверждал, что философом становится тот, кто способен «удивляться» (θαυμάζειν). Поэтому остолоп — это именно тот человек, который удивился (и тем самым стал на путь, ведущий к философии), но не справился с этим удивлением и застыл как вкопанный, превратившись в столб. Подобная судьба постигла любопытную супругу Лота, решившую (вопреки запрету) посмотреть, что за ее спиной происходит с Содомом и Гоморрой.

<sup>2</sup> Розанов В. Мимолетное. С. 78.

принята как нечто, что *следует преодолеть*. Если же сохраняется недоверие, недопонимание или несогласие с данным тезисом, то дальнейшее чтение книги утрачивает смысл.

### **Юродство как интеллектуальная стратегия**

Выделив проблему археомодерна в качестве основной и центральной при исследовании вопроса о возможности русской философии и показав, как эта проблема позволяет подобрать ключ к интерпретации структуры мышления русских философов, можно сделать следующий шаг и наметить горизонт, в рамках которого мы могли бы продвинуться на шаг дальше в исследовании главной темы.

*Структура* герменевтического эллипса, как мы видели, является тем фундаментальным парадигмальным моментом, который заведомо, в самом первом импульсе, блокирует саму возможность русской философии. Но эта же структура одновременно является тем, что и позволяет эту возможность предварительно очертить. Речь идет о *существовании* фокуса А (схема 1), который открывается нам не напрямую (в противном случае мы бы с полным основанием говорили о *действительности* русской философии, а не задавались вопросом о ее возможности), но косвенно: как раз через превращение потенциального круга западноевропейской философии именно в *эллипс*, вследствие интеграции русского общества в его структуры. Само искажение западной философии в русском обществе, вскрытое нами как выражение его эллипсоидной структуры, и является косвенным указанием на наличие фокуса А. Таким образом, сбой функционирования нормативных структур западного мышления и систематическое извращение его семантических основ, то есть сама философская патология, своеобразная «глупость» русского общества, должны быть рассмотрены не как деструктивное и энтропийное свойство, но как косвенное и окольное свидетельство о влиянии и работе фокуса А, который выступает не напрямую, но через последовательный и упорный *саботаж* западных механизмов философского мышления. Возможность русской философии открывается нам через невозможность адекватного участия русских в герменевтическом круге западноевропейской философии, в самом явлении археомодерна как фундаментальной и систематической *нормативной* лжи. Археомодерн, представляющий собой с позиций Запада болезнь и извращение, с точки зрения возможной русской философии обнаруживает свой потенциал в том случае, если мы осознаем археомодерн как археомодерн и, тем самым, столкнемся не с его привычной ложью о самом себе, но с истиной о нем самом. Тогда ложь, болезнь и искажение откроют нам свое *причинное* измерение, и окажется, что это не просто «умаление» Запада вдоль траектории, направленной к чистой энтропии, но *результат планомерной и последовательной работы* иной автономной инстанции. В этом случае мы обнаруживаем причину «глупости» русских, которая постепенно проявляется как осознанная стратегия «оглуления» западного дискурса, намеренного подрыва его семантической целостности. Наряду с ментальной патологией мы можем распознать в этом осознанное и точно рассчитанное *юродство*, призванное последовательно демонтировать западную философию через осознанную стратегию ее деконтекстуализации и саботажа.

Теперь мы по-новому можем взглянуть на слова П. Чаадаева:



«В лучших головах наших есть нечто, еще худшее, чем легковесность. Лучшие идеи, лишённые связи и последовательности, как бесплодные заблуждения парализуются в нашем мозгу»<sup>1</sup>.

«Худшее, чем легковесность» — это сознательная стратегия русского юродства по подрыву связности западноевропейского раио. То, что «лучшие идеи» «парализуются в нашем мозгу», не случайность: мы делаем это намеренно и осознанно, мы парализуем их, превращаем в бесплодные заблуждения, мы вырабатываем для них противоядие, мы их гасим, сводим на «нет», растворяем.

Увиденный с этой точки зрения археомодерн открывается нам уже не столько как просто *болезнь*, сколько как *намеренная болезнь*, которая есть *отказ от навязываемого норматива здоровья* и, следовательно, не просто неспособность к здоровью в этом смысле, но намеренный отказ от него, *выбор болезни как судьбы* — в той степени, в какой содержание и структура предлагаемого императива нормы остается внешне навязанной, и конкретно — навязанной *западно-ориентированными* элитами. Это своего рода «*шаманская болезнь*», которая является в архаических обществах первым признаком избранничества будущего шамана к особому служению.

Болезнь шамана — это не просто выражение его психологической, профессиональной и социальной непригодности, но первый шаг к сложному сценарию испытаний и переживаний, в результате которых шаман не только восстанавливает утраченные параметры здоровья, но приобретает новые, считающиеся чудесными, целительными и сверхъестественными, свойства, благодаря которым именно он становится центральной фигурой племени, ответственной за решение важнейших задач по функционированию общества, природы, обрядов и социальных практик.

### Архаика и ἀρχή

Теперь можно более тщательно рассмотреть полюс *архаики*, фокус А (схема 1).

Само название этого полюса «архаичным» (откуда корень «архео» в «археомодерне»), с одной стороны, соответствует *феноменологической* констатации его основных функций (воздействие фокуса А на толкование понятий и суждений в рамках герменевтического эллипса привносит в это толкование смысл, не совпадающий с модернистической семантикой европейского философского дискурса по причине того, что он является «древним», «несовременным», «отсталым»). С другой стороны, можно отнестись к слову «архаичный» еще более внимательно и увидеть в нем понятие «*начало*» (по-гречески ἀρχή — «начало»), причем не только в историческом, но и в самом общем смысле. Фокус А, будучи полюсом «архаики», есть фокус *Начала* (или даже Первоначала). И если мы вдумаемся в это значение, то сможем вообще *пересмотреть* наше отношение к археомодерну.

Патологией в этом явлении выступает его *неразделимость*, нерасчленимость, видимость его цельности, претензия на то, что так и должно быть. Ложь относительного него заключается в том, чтобы выдать нечто искусственное, противоречивое, составное, болезненное и уродливое за естественное, последовательное,

<sup>1</sup> Чаадаев П. Я. Философические письма. С. 21.

упорядоченное, целостное и эстетически приемлемое. *Патологичность археомодерна состоит в его отказе от признания этой патологичности.* Как только эта патологичность будет признана и принята, внимание автоматически будет привлечено к выяснению причин заболевания. А поиск причин, в свою очередь, рано или поздно приведет к обнаружению герменевтического эллипса и осознанию составной природы археомодерна, а также к корректному наименованию его составных частей. Как только мы опознаем археомодерн как болезнь, мы опознаем его как археомодерн. И наоборот, как только мы осознаем, что имеем дело именно с археомодерном, то немедленно вскрыем его как болезнь. Внимательный анализ болезненности археомодерна и его структуры, размышление о его наименовании и о значении входящих в него понятий подведут нас к фундаментальному выводу: причиной появления археомодерна является столкновение двух антагонистических (или, по меньшей мере, корневым образом различных) начал, причем находящихся в разных стадиях соотношения со своими собственными ядрами. Это столкновение между западным герменевтическим кругом (западной философией, культурой, историей), находящимся в фазе всестороннего развития и на пике модернизации, и другим, русским, началом, пребывающим в ином цикле развития, на первичной стадии саморазвертывания, то есть в состоянии максимальной приближенности к своему ядру, в состоянии «начального начала», и даже «еще не начавшегося начала».

### **Модерн как завершающий продукт развития западного начала**

Западный модерн есть результат развития западного начала. И смысл свой он обретает только в сопоставлении с этим началом и с предшествующими стадиями своего развития — от западной архаики к западному модерну.

Нетрудно заметить, что претензии на универсальность Запад начал предъявлять не только в Новое время, настаивая на том, что его путь развития является универсальной судьбой человечества, которую Европа просто «прожила быстрее и полнее других». Еще на заре западной цивилизации, в греческую и римскую эпохи, представителей иных (не греческих и не римских) даже самых развитых, культур греки и римляне пренебрежительно причисляли к «варварам» и считали менее «полноценными», чем они сами, оправдывая этим свои «имперские» и «цивилизаторские» амбиции. Это не является, впрочем, свойством только греков и римлян, но характерно для всех империй и даже для отдельных племен, причисляющих к категории «человек» или «людей» только своих соплеменников или граждан своего общества.

Поэтому претензии западного модерна на универсальность являются не свойствами модерна, но свойствами любой культуры, в каком бы состоянии и на каком бы этапе она ни находилась. Если в последние века Запад навязывает себя как «универсальность модернизации», то ранее он навязывал себя как «универсальность цивилизации» (западной греко-латинской цивилизации), «универсальность христианской эйкумены», а в отношении восточных христиан (приравненных к «схизматикам») — как универсальность западно-христианской (католической, или католико-протестантской) эйкумены. *Каким бы образом Запад ни оправдывал и ни обосновывал свою претензию на универсальность, в конечном счете, она была и остается его волей к власти в планетарном масштабе.*

Поэтому — помимо «пропагандистской» риторики — смысл западной культуре придает только и исключительно ее соотнесенность с ее собственными корнями, началом, западным архэ. Модернизация, которую несет с собой Запад сегодня, это плод развития его внутреннего потенциала, ядра, зародыша.

### Версии слияния двух различных культур

Русский археомодерн не может быть рассмотрен также как наложение друг на друга двух разных исторических стадий или фаз одного и того же процесса: продвинутой стадии на отставшую, замедленную, тормозящую. Речь идет именно о наложении *чужого* (модернизированного) начала на *свое* начало (менее модернизированное, находящееся *ближе к истокам*), а не о наложении *нового на старое*. Причем это наложение дисгармонично, уродливо, безобразно, болезненно.

Существование множества примеров иных наложений культур друг на друга, множество версий аккультурации, ассимиляции, интеграции, взаимопроникновения культур. И мы видим в истории, что далеко не всегда завоеватели и колонизаторы, которым удается захватить власть и стать элитой в завоеванных обществах, отличаются более высоким уровнем культуры или техники. Таковы германские варвары, покорившие Западную Римскую империю, или турки-сельджуки, захватившие Византию. Соотношение *уровней дифференциации культур* (меры их удаления от их собственного ядра и развития заложенных в нем потенций) у господствующих и подчиняющихся народов может быть разнообразным. Поэтому в случае возникающих смысловых дуальностей *далеко не всегда (хотя довольно часто) доминирующим является модерн, а подчиненной — архаика*. Может быть и наоборот, как в случае захвата кочевниками более развитых аграрных обществ и их подчинения. Каждое из культурных начал имеет свою структуру, историю и внутреннюю связность. При этом совершенно необязательно, что наложение этих культур дает нечто подобное тому *патологическому эллипсу*, который мы встречаем в русском археомодерне. В некоторых ситуациях обе культуры находят между собой гармоническое равновесие и либо распределяют легитимные зоны доминанции (например, в кастовых обществах; в обществах, разделенных на отдельные культурные анклавы по территориальному, этническому или профессиональному признакам), либо постепенно осуществляют синтез своих семантических кругов, творя новый оригинальный *круг*, развертываемый вокруг *нового* единственного фокуса, который может располагаться в *различных* точках по отношению к двум прежним фокусам эллипса — либо ближе к фокусу завоевателей, либо ближе к фокусу завоеванных, либо между ними или даже в стороне. В одних ситуациях покоренные народы усваивают культуру завоевателей и начинают отождествляться с ней, в других — напротив, завоеватели растворяются в завоеванных. В каждом случае важно проследить постепенное возникновение гармоничной структуры *нового герменевтического круга*, который и предопределяет такие свойства культуры, как ее здоровье и гармоничность или ее патологию, искусственность и противоестественность.

В случае российского археомодерна мы имеем дело с тем случаем, когда между полюсами герменевтического эллипса существует *полный разлад*: ни один из них не может перевесить другой и, более того, не способен войти с другим во внятный и содержательный диалог. Это не синтез, не полное вытеснение, не транс-

формация, не слияние и не сочетание. Это смутный конфликт, патовая ситуация, где нет возможности ни прийти к компромиссу, ни создать нечто новое, ни ясно изложить позиции обеих сторон.

В любом случае, будучи опознана как болезненная, данная герменевтическая ситуация открывает целый спектр ее возможных решений, поскольку даже чисто теоретически мы можем *разрубить этот эллипс на две составляющие* и для начала развести их максимально далеко друг от друга.

# Глава 8. Постигание Запада — преодоление Запада — освобождение от Запада

## Ничтожность полюса А для западного герменевтического круга

Один из выделяемых в археомодерне полюсов, фокус В (схема 1), представляет собой вполне законченную и конкретную философскую, историческую и культурную реальность с центром, находящимся *вне* русского эллипса — в Западной Европе, в ее истории, культуре, в последовательности и гармонии ее внутреннего развития. Внимательное рассмотрение областей, связанных в археомодерне с модерном, позволяет точно восстановить их подлинную семантику, исправить искажения, связанные с влиянием второго фокуса А (схема 1), и тем самым уяснить значение или гамму значений каждого из рассматриваемых в западноевропейском круге элементов. Фокус В есть *периферия* западного герменевтического круга, и, фиксируемый в этом качестве, он легко и непротиворечиво интерпретируется в общей структуре этого круга.

Русское западничество, таким образом, может быть интерпретировано как взгляд, брошенный из центра западного круга на свою периферию, как зона границы, где происходит соприкосновение «своего», «этого» (для Запада) с «чужим», «тем». Но если учесть универсалистскую претензию западной философии, то можно интерпретировать эту границу как границу «полноты», «всего» (для Запада) с «ничто». Это предопределяет «уничижительный» характер европейского взгляда на Россию независимо от того, имеем ли мы дело с полноценными европейцами, живущими в Европе, с подражающими европейцам русскими западниками или с обрусевшими европейцами, лишь частично сохранившими связь с европейской культурой.

В отношении «ничто» западная философия может поступить двояко: либо искусственно и механически спроецировать в это «ничто» *свое содержание*, то есть поместить туда самое себя, свою проекцию (что и составляет суть процесса европеизации и модернизации России), либо брезгливо *отвернуться*, приравняв его к «природе», «чистому объекту», кантианскому «ноумену», о реальности которого ничего нельзя сказать наверняка.

Можно легко представить и сочетание обоих подходов: *проекцию, смешанную с игнорированием*.

Проблема границы герменевтического круга и связанная с ней напрямую *проблема «ничто»* имеют огромное значение для западной философии, и мы к ней еще неоднократно будем возвращаться. Но эта проблема, поставленная со всей ясностью, не имеет никакого отношения к России; она имеет отношение только и исключительно к самой западной цивилизации, которая в некоторых ситуациях сталкивается с проблемой своих внутренних границ, а значит, с проблемой «ни-

*что*», сопряженной с конечным выяснением собственной определенности и цельности, поскольку проблема «*ничто*» может быть поставлена только перед лицом другой, не менее важной проблемы — проблемы «*всего*», «целостности». Кроме того, во многих философских контекстах проблема «*ничто*» и «*границы*» соотносится с не менее важной для западной философии проблемой «*бытия*». Но все это исключительно внутренняя проблема Запада, и только его самого. С таким же успехом (и даже с большим успехом) она может распространяться не только на Россию, но на все, что угодно, — на любую сферу, в которой западное философское мышление фиксирует свою *собственную* границу (культурную, географическую, историческую и т. д.).

### «Тайная гармония» Запада

Если мы сосредоточим внимание на собственной структуре западноевропейского герменевтического круга без соотнесения его с русским эллипсом, мы окажемся в уникальной ситуации: перед нами откроется законченное и гармоничное философское, духовное, культурное пространство, с множеством этажей, зал, комнат и коридоров. Мы увидим *философскую страну*, со столицами и окраинами, хижинами простолюдинов и дворцами знатных вельмож, с горами и безднами, взлетами и падениями, с фазами и этапами. И все это многообразие, включающее множество альтернативных маршрутов и вероятностей, объединено общим величественным строем *западноевропейской судьбы*, ее логикой, ее вектором развития, ее волей и ее миссией. И все вместе, включая заложенные и еще нереализованные возможности, несет в себе контексты и дискурсы, языковые реки и океаны, структуры философских смыслов, многомерных и разнообразных, разнонаправленных или параллельных, диалектически переплетающихся или вступающих друг с другом в конфликт, но следующих общему курсу и объединенных внутренней, подчас едва различимой, укрывающейся «*гармонией*» — той самой «тайной гармонией», которую Гераклит, один из основателей западной философии, считал «лучше явной». Эта «тайная гармония» Запада и дает высший смысл и внутреннюю ценность всем элементам этой культуры — от интенсивной философии до самых периферийных культурно-эстетических, политических, социальных, экономических и бытовых моментов.

### Отречение в пользу Запада

Этот герменевтический круг вполне может постичь и неевропеец, если он приложит достаточно усилий для честного и фундаментального освоения западных ценностей, если он вживется в эту стихию, войдет в нее, следуя по той или иной тропинке, так или иначе сопряженной с *целым*. Судьба Запада до определенной степени является *открытой*, и тот, кто примет решение сделать ее своей, независимо от своего культурного происхождения, вполне может превратить ее в *свою судьбу*, вступить в наследство этой культурной традиции. Нет ничего заведомо невозможного в том, чтобы причаститься к западноевропейской философии и даже при определенных обстоятельствах внести в нее свой посильный вклад. Открыта эта возможность для представителей всех этнических групп, религий и цивилизаций.

Но если представители сложившихся цивилизаций и четко оформленных философски культур (таких как исламская, индийская, китайская, японская и т. д.), принимая базовые установки Запада, отказываются от одного философского формализма, от *одного* герменевтического круга *в пользу другого с полным и ясным осознанием смены герменевтической парадигмы*, одновременно имплицитной и эксплицитной, то русский человек, делающий своей судьбой судьбу Запада, призван отречься от чего-то исключительно *имплицитного*, неясного и неформленного, что он сам и выразить-то, как правило, толком не может — настолько оно размыто, смутно и неопределенно. *Русский призван отречься от своего восприятия как «нечто» того, что западная философия и культура воспринимают как «ничто»*. И, на первый взгляд, нет ничего этого проще, так как русское «нечто» остается на уровне интуиции и смутных ощущений, и на интеллектуальном уровне пренебречь этим, как кажется, не составляет никакого труда. Однако в этом и коренится вся трудность. Принятие западной судьбы для русского поначалу представляется чем-то простым в силу того, что ему практически *не от чего* отказываться. И чем больше он будет погружаться в западный герменевтический круг, тем меньше будет оставаться того, от чего ему следовало бы отказаться. Но этот процесс может привести к парадоксу: отказываясь от того, что западная философия видит как «ничто», вставая на сторону герменевтического круга Запада, русский человек *ни от чего* не отказывается. То есть он не видит необходимости пересекать границу, оставляя *по эту сторону* что бы то ни было. Но ни от чего не отказываясь, русский *не отказывается и от своей русскости*, которая в такой ситуации кажется «ничтожной». Не отказываясь от этой «ничтожной» детали, русский осуществляет *приближение*, приравнивая «ничтожное нечто» (неформализованное и невнятное) к чистому «ничто». Тем самым он избавляется от необходимости прохождения процедуры обращения (конверсии), от обряда адапции, от важнейшего момента смены парадигм. Значит, он вступает в западноевропейский герменевтический круг *как ни в чем ни бывало*, оказываясь с первых шагов как бы внутри этого круга — *уже по эту сторону* границы.

*Ни от чего не отказываясь, русский человек не отказывается от своей русскости*. Она слишком ничтожна для того, чтобы от нее отказываться. И сама западная культура только укрепляет русского в этой уверенности. Поэтому русский двигается в западную философию свободно и раскованно. На первых порах это никак его не затрагивает. В этом и состоит *подвох*: раз русский в своей интеграции в западноевропейский круг ни от чего не отказался, он попадает туда принципиально таким же, каким был, то есть *русским*. И вот здесь-то и дает о себе знать русский фокус А (близкий к нулю, но не нулевой; ничтожный, но все-таки существующий). И именно он на каком-то этапе начинает действовать в качестве «странного аттрактора», постепенно все более и более искажая западный круг и *превращая его в эллипс*. И так рано или поздно мы приходим к тому, с чего начали — к сбитой, искаженной и патологической модели размывающейся герменевтики, к археомодерну. В нем структура западноевропейского круга, его смыслы, его судьбы тихо ускользнут от нас, медленно превратятся в гротескные невнятные образы, сойдут со своих семантических орбит и контекстуальных мест, перемешаются в причудливой конструкции *интеллектуальной галлюцинации*.

Конечно, если русский уезжает на Запад, интегрируется в европейскую жизнь окончательно и бесповоротно, через определенное время *русское начало* может выветриться само собой, не находя никакой интеллектуальной опоры в западной культуре, не имея ни места, ни имени, ни смысла. Это начало может пропасть, а русский может стать законченным *европейцем*, полноценным носителем западной судьбы. Но если русский остается в России, где археомодерн является *доминантной интеллектуальной средой*, где все герменевтические пропорции чудовишно искорежены и фокус А (схема 1) постоянно подпитывается невыразимыми, немыми, но чрезвычайно *действенными и влиятельными* энергиями, то шансов настоящей европеизации у него практически нет. Возможна только пародия. Русский археомодерн способен переварить не только интенцию стать европейцем, но и *самих европейцев*, которые вполне могут на каком-то этапе полноценно русифицироваться в культурном смысле, то есть оглупеть и стать экстравагантными самопародиями. И даже те русские, которые оказываются на Западе в силу обстоятельств, не имея ничего заведомо против западной культуры, как показывают многочисленные примеры, в какой-то момент начинают ощущать свое *фундаментальное отличие* от этого общества с иной семантической структурой и иной судьбой. Иногда именно они, русские эмигранты на Западе, и предпринимают самые внушительные попытки формализовать и конституировать невнятное и не оформленное, но явно выпадающее из культурных смыслов Запада, *русское начало* в нечто более самостоятельное и отдельное. Иными словами, в эмиграции русские часто начинают понимать, что это «почти ничто», которое было слишком ничтожно, чтобы на него и внимание обращать, оказалось далеко не таким уж ничтожным, и более того, его значение, которым пренебрегли на входе в европейский круг, очень велико в интеллектуальной и культурной конституции русского человека. Поэтому наиболее внятными соображениями относительно особенности русской души, русской культуры, и даже о возможности русской философии, мы чаще всего обязаны русским, оказавшимся по тем или иным причинам *за пределами* России и способным посмотреть на Запад, другие страны и на самих себя несколько со стороны. Именно те, кто не растворился в Западе, внесли наибольший вклад в позитивное переосмысление русской самобытности (таков, в частности, случай русских евразийцев, оформивших свои интуиции именно в условиях вынужденной эмиграции в Европу).

### **Философия и горизонты «неглупости»**

«Ничтожность» русского в контексте европейской культуры весьма способствует *сохранению и укреплению* археомодерна. Она препятствует тому, чтобы мы смогли формализовать конфликтное семантическое сосуществование двух фокусов герменевтического эллипса, разделить их поле, ясно понять границу между западным кругом и собственно *русским Началом*. Нам кажется, что мы беспрепятственно понимаем Запад, и что это для нас естественно. И пока это затрагивает только поверхностные бытовые, технологические, стилистические элементы, все идет гладко. Не составляет проблем и усвоение определенных рациональных методик — например естественных и, в некоторых случаях, прикладных гуманитарных наук. Единственная сфера, где все внутренние противоречия вскрываются и



археомодерн дает знать о себе в полный голос — это *философия*. Здесь-то и обнаруживается вся бездна археомодернистского безобразия. Начиная философствовать, затрагивая сам нерв западной культуры, силовую линию ее судьбы, русские очень скоро переходят на диссонансы, соскальзывания, смысловые сдвиги, путаницу в понятиях и суждениях, обобщениях и выводах, все яснее с каждым следующим шагом демонстрируя глубокую степень выпадения из самой стихии философствования, создавая нелепые химеры, проявляя горячность и вдохновение, подчас даже гениальность (но чаще всего наивность и идиотизм) там, где студенты европейской школьной философии управляются без каких-либо проблем. Но, как правило, сами русские, пытающиеся философствовать, этих несообразий не замечают и, в упоении от самих себя, подражают философствующим европейцам — удачно или не очень удачно — имитируя их поведение в мыслительной сфере. Втайне все русские *догадываются* о том, что имеют дело с «*мыслеподражанием*». Но специфика археомодерна состоит в том, что он основан на лжи, и поэтому эта догадка, точнее, истинное знание, тщательно маскируется, подавляется и рассеивается, возвращаясь волнами невроза или подчас психоза, столь свойственными русским философам, которые часто выглядят более глупыми, чем русские нефилософы, именно потому, что в их случае свойственная археомодерну изначальная культурная искаженность размещается в свете *ясных лучей западной философии*, в которых вся нелепость выходит наружу. Но археомодерн делает усилие и снова *скрывает* данность, делая вид, что «ничего не происходит», что «все идет своим чередом», «что так и надо». Так как критериев нет, то дальше начинается игра, в которой «философом» может быть признан уже какой-нибудь законченный остолоп, по совокупности признаков и причин вообще никакого отношения к философии не имеющий.

Вот этот момент является ключевым в заходе на *излечение* археомодерна. Чтобы выделить западноевропейский герменевтический круг, надо его *отделить*, отслоить от археомодерна. Но для этого надо уметь отличать глупость от «*неглупости*». Чтобы сделать это, надо быть «*неглупым*». Однако «неглупым» в этом философском контексте может быть только носитель западноевропейского герменевтического круга. Он, и *только* он, может четко сказать: вот — философия, а вот — «нефилософия». Но дело в том, что западноевропейским философам совершенно неинтересно разбираться в трудах философов русских: то, что в них похоже на западную философию, они и интерпретируют в западном ключе, а то, что не похоже — сбои, нелепости, натяжки, несоответствия, то есть весь археомодернистский аппарат «мыслеподражания», — они не замечают или считают «погрешностью перевода». Так как собственно Россия как не-Запад для них есть «ничто», то эти «ничтожные» проявления «ничто», причем чужого «ничто», их нисколько не заботят.

Итак, западные европейцы *безразличны* к проблеме выделения в русском археомодерне того, что было бы собственно модерном, хотя теоретически и способны к этому. А русские, будучи сами археомодернистами, не способны провести различие между своей имитацией и тем, что она имитируют.

Это создает основную *преграду* на пути постановки задачи излечения от археомодерна и, соответственно, подхода к осмыслению возможности русской фило-

софии. Только там, где в археомодерне можно выделить, изолировать и вынести вовне западноевропейский герменевтический круг, можно говорить о возможности русской философии, то есть о развертывании особого герменевтического круга вокруг русского фокуса А (схема 1 — пунктир). Или наоборот: идентифицировать западноевропейский круг в герменевтическом эллипсе возможно только с позиций гипотетической русской философии (пусть потенциальной, возможной), так как для этого надо понять не только, что есть западноевропейская философия, но и *где заканчивается в русском контексте сфера ее компетенции* и где начинается *собственно русское*. При этом *собственно русское* здесь должно быть взято не только как нечто интуитивно схватываемое, но как *Начало*, точнее, как *Начало философии*, способное развернуться в полноценную структуру, сопоставимую с масштабами, параметрами и горизонтами, характерными как для западноевропейской философии, так и для философии китайской, индийской, иранской, арабской и т. д.

### **Последовательность операций в строительстве русской философии**

Выделение археомодерна как такового, способность, не закрывая глаз, столкнуться с его истиной уже само по себе есть обоснование возможности русской философии, поскольку, если бы этой возможности не было, не было бы и той позиции, откуда можно было бы распознать герменевтический эллипс как фигуру с *двумя* фокусами: ведь мы видели, что европейцы к такому выводу прийти не могут по одной причине, а пытающиеся имитировать философствование в западноевропейском духе русские — по другой. Только там, где наличествует возможность именно *русской* философии, то есть только там, где фокус А воспринимается как потенциальный полюс русского философского *круга*, как философское *ἀρχή*, как русское *философское Начало*, возможно:

- *назвать* археомодерн «археомодерном»,
- *описать* корректно его структуру,
- отделить западноевропейский философский круг от археомодернистского эллипса,
- *подготовить пространство* для сосредоточения внимания на *построении* русской философии.

И все это не последовательность нескольких операций, а *одна и та же* операция, так как все движения внутри этой топологии возможны только в ходе осуществления особого обобщающего *единого* шага, развертывающегося сразу во всех направлениях. Все сводится к новому и новому размышлению над фигурой герменевтического *эллипса*: в этом ключ. Осмысляя этот образ, мы можем совершить следующие последовательные шаги:

- направиться к вычленению структуры западноевропейской философии;
- приступить к изучению археомодерна через корректную интерпретацию основных его методологий, в каждой из которых на этом этапе можно выделить собственно западноевропейскую составляющую, которая станет для нас отныне осмысленной и однозначной (а не двусмысленной);
- методом *вычитания* из археомодерна собственно европейского философского космоса получить *остаток*, не поддающийся корректной интерпретации в

этих рамках, и тем самым наметить зону вероятного нахождения собственно русских — архаических — смыслов;

— в зоне архаических русских смыслов попытаться выделить приблизительную *структуру*, предварительно и интуитивно наметить центр и периферию;

— приступить к выяснению собственно русского герменевтического *круга*, доказывая возможность русской философии самим *построением* русской философии, то есть эксплицитным ее выведением из имплицитного русского философского Начала (ἀρχή).

Наряду с этой основной последовательностью мы можем сосредоточиться и на иных направлениях, пойти разными путями и по разным маршрутам. Главное — мыслить археомодерн как таковой и искать возможности его преодоления.

### **Значение М. Хайдеггера для выхода из герменевтического эллипса**

К имени Мартина Хайдеггера мы не раз апеллировали, заявляя инициативу по выяснению и обоснованию возможности русской философии.

Хайдеггер важен для нас уже потому, что он является величайшим западноевропейским философом, жившим вплотную к нашему времени и, значит, актуализовавшим центральные темы этой философии. Кроме того, сам Хайдеггер считал себя мыслителем, *завершающим европейскую философию* и составившим развернутую *эпитафию* этой философии. В этом смысле он был *пророком наоборот*: он провозвещал *грядущий смысл прошедшего*, тогда как обычные пророки просто описывают будущее, наделяя его, сплошь и рядом, смыслом, заимствованным из прошлого и настоящего. И, наконец, внимательное исследование полноты хайдеггеровского наследия показывает, что он создал полноценную и емкую *историю философии*, основанную на выделении главных моментов ее логики, ее алгоритма, что облегчает понимание структуры ее герменевтического круга и принципиально для тех, кто стремится и надеется понять ее *с начала и до конца*.

Для задачи размыкания русского археомодерна философия Хайдеггера и ее корректное постижение может иметь *решающее* значение.

### **Замкнутый цикл русского непонимания**

Распознав археомодерн как археомодерн, то есть в его истине, мы с необходимостью пришли к выводу, что русские, пребывая под давлением археомодерна, неспособны в силу самого этого факта *понять* западноевропейскую философию, и эта неспособность, по правилам археомодерна, выражается в их уверенности, что они на все очень даже способны. В рамках герменевтического эллипса этого осуществить нельзя, но *признание этой неспособности* уже само по себе есть решительный шаг к преодолению археомодерна. И как только мы признаем, что *не понимаем* и при сохранении таких условий *не способны понять* западноевропейскую философию, мы одним жестом освободим пространство от псевдопонимания и, в частности, от запутанного наследия, которое является мусором, бременем и ловушкой. Перечеркнув любое сделанное русскими философами суждение *о чем бы то ни было как заведомо нерелевантное* во всех смыслах, мы подготовим пространство для нового обращения к западной философии, которое станет *местом*

нового выяснения: неспособны мы это сделать *вообще* или *только* в рамках археомодерна (а вне этих рамок, может быть, и способны)?

Ответ определится в процессе того, как, признав безусловную неспособность сделать это в рамках археомодерна и вынеся за скобки все, что так или иначе к этому относится (то есть все в творчестве русских и советских философов), мы приступим к постижению структуры западного герменевтического круга *с нулевой отметки*, признав, что нам неизвестны ни его частное, ни его общее, ни его центр, ни его периферия, ни его структура, ни вектора главных протекающих внутри него процессов. Но если это так, то мы должны будем заведомо отказаться от возможности переводить западноевропейскую философскую литературу от Парменида до Делеза на русский язык и с сомнением отнестись к возможности адекватно понять ее русским сознанием на языке оригинала — ведь сам язык есть часть западноевропейского герменевтического круга, который мы условились считать неизвестным. Поэтому нам просто необходимо взять где-то *начальное представление* сразу и о целом, и частном, и структуре, и процессах, и функциях, и наборе аргументов, и парадигмах, и о синтагмах, и языке, и дискурсе. На практике это означает, что нам пришлось бы принять за отправную точку такого философа, который составил бы наиболее внятную и убедительную и одновременно компактную и близкую к нам по времени историю философии, *голографически заключающую в себе историю всего Запада, его культуры, общества и мышления*.

### Поверить Хайдеггеру

Мы не можем понять западную философию именно потому, что мы не имеем в своей собственной культуре *точки* пересечения ее смыслов — ядра, которое по факту генетической принадлежности являлось бы инстанцией, придающей множеству философских и культурных явлений цельность, связность, последовательность и гармоничность. Будучи чем-то само собой разумеющимся внутри европейской культуры, эта точка, это ядро *редко* описываются западными философиями эксплицитно. Лишь в определенные критические периоды западной истории великие мыслители берутся всерьез за такое выяснение.

Мартин Хайдеггер — именно такой мыслитель, и мыслил он именно в *критический* момент западноевропейской истории, когда она достигла своего крайнего предела и встала *перед фундаментальной проблемой «ничто»*, будучи призванной в экстремальной ситуации осуществить *глубинную ревизию* своего содержания, своей структуры, своего ядра и своей истории и описать это в *эксплицитных* понятиях. Все это и проделал Хайдеггер. Он и дает нам, русским, уникальную возможность понять то, что *естественным* образом мы понять не можем. Хайдеггер в этом смысле особенно уникален именно для нас. Он говорит прямым текстом о том, что составляет основу западной философии, размышляя над ее Началом и ее Концом, а также о возможности ее *другого Начала*<sup>1</sup>. Для Хайдеггера путь этой философии принципиально завершен, и в нигилизме XX века она нашла свое исчерпание и свой предел. Поэтому только сейчас эта философия *видна вся целиком* — от истоков до ее крайних

<sup>1</sup> См. подробнее: Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. М.: Академический Проект, 2010.

пределов, а, следовательно, перед нами лежит она целиком как *развернутая актуальность*. Не всякий может это осознать в должной мере и, может быть, в *должной* мере этого сделать не может никто, но Хайдеггер, так же, как Ницше, обращаясь «ко всем и ни к кому», делает это в пронзительной и ясной манере.

*Для возможности русской философии мысль Хайдеггера может стать точкой отсчета.* Если мы поверим Хайдеггеру, если мы примем его философию не просто как *часть* западноевропейской философии, но как ее *сумму*, повествующую нам обо всей ее структуре в целом, мы, при определенных обстоятельствах, будем способны преодолеть наше фатальное ограничение и ступить *по ту сторону археомодерна*. Это не значит, что мы *спроецируем* хайдеггеровскую философию на *нашу* культурную среду — это бесполезно, ненужно и только усугубит патологию. Мы должны рассмотреть Хайдеггера и его идеи *за пределом русского эллипса*, в рамках чисто европейского культурного круга<sup>1</sup>. Более того, следует *принять философию Хайдеггера за сам этот культурный круг*, за его *голографическое* выражение, с которым можно работать таким образом, что в ограниченные сроки и в ограниченном пространстве мы получим пусть схематичные и обобщающие, но полноценные представления о структуре *всей* западной философии.

### Альтернативы Хайдеггеру

Встает вопрос, *можем ли мы доверять Хайдеггеру*. Ответ можно дать методом от противного.

Чтобы *не доверять Хайдеггеру*, надо иметь определенные основания и аргументы, почерпнутые из какого-то конкретного источника. *Из какого?* Например из философии какого-то иного западноевропейского философа. Это логично, но для этого «другой европейский философ» должен отвечать некоторым условиям. Он должен:

- 1) создать полноценную, емкую и убедительную картину *истории философии*;
- 2) быть великим, гениальным и ослепительно мудрым;
- 3) ставить в своей философии наиболее *центральные вопросы* — о начале, бытии, мышлении и т. д.;
- 4) стараться в своей философии описать саму *структуру* западноевропейской философии *в целом*, а не в частностях и отдельных направлениях;
- 5) быть максимально *близким к нам по времени* и учитывать наиболее важные события в философском процессе, и шире — в самой западноевропейской истории.

Нам даже отдаленно не приходит в голову ни одного имени, кроме Хайдеггера, которое было бы здесь уместно упомянуть. Разве что Витгенштейн и Гуссерль, но при всей их несомненной гениальности и актуальности в сравнении с масштабом Хайдеггера они теряются, а наиболее ценные моменты их философствования так или иначе затрагиваются и развиваются Хайдеггером. То же самое можно сказать и о Ницше, которого Хайдеггер считал «последним философом», но прочтение которого сегодня трудно даже себе представить *вне* хайдеггеровской интерпретации. Если все же кто-то выдвинет ту или иную кандидатуру, а priori

<sup>1</sup> Именно этой цели и служит первая часть книги, посвященная философии Мартина Хайдеггера. См. также: *Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер: философия другого Начала.

этому не стоит возражать (кроме откровенно нелепых предложений), но общий подход должен быть тем же: нам необходим гениальный европейский мыслитель, близкий нам по времени и разработавший полноценную и эксплицитную историю философии. В XIX веке такой бесспорной фигурой был Гегель, и именно через него только и можно было хоть как-то отнестись к западной философии. В XX веке в левом политическом контексте аналогичную функцию выполнял в чем-то продолжающий и развивающий Гегеля Маркс. Отталкиваясь от Гегеля и Маркса, любая неевропейская культура могла в ускоренном режиме составить себе определенное представление о европейской культуре в ее основных исторических и социально-политических измерениях. Но XXI век диктует иные условия, и никакого, даже отдаленно сопоставимого с Хайдеггером, мыслителя нам не видится.

Вторая возможность сомневаться в адекватности выбора фигуры Хайдеггера проистекает из археомодерна. Гипноз этой структуры, во-первых, *снимает идею необходимости постижения западноевропейской философии с нуля* (для чего и необходима история философии) и, во-вторых, развивая это первое нездоровое мнение, порождает стойкую и ни на чем не основанную уверенность, что «современный русский философ» и даже просто «некто, интересующийся философией» может «свободно» делать тот или иной вывод, то есть подвергать сомнению и критиковать кого и что угодно лишь на основании «личных взглядов, представлений и предпочтений». То, что индивидум не способен создать философии с опорой только на свою индивидуальность и вне опоры на культурный контекст, ясно всем, кроме законченных либералов-фанатиков, но их случай мы подробно рассматривать не будем.

Мы ищем пути преодоления археомодерна, возможности выхода за его границы. Тот, кто не солидарен с этой инициативой, просто не должен приниматься в расчет.

### **Основные моменты западной философии**

Изложение и анализ идей Хайдеггера и основных моментов его истории философии мы осуществили в предыдущей части (см. также книгу «Мартин Хайдеггер: философия другого Начала»)¹. Для нас сейчас важно, как *применить* этот анализ к другой задаче: *выйти за пределы археомодерна через четкое представление о структуре западноевропейского герменевтического круга*. Поэтому, отсылая к предыдущей книге за более содержательным и подробным разбором хайдеггеровских идей, мы воспроизведем здесь лишь самую общую схему, касающуюся истории философии.

1. *Хайдеггер отождествляет историю философии Запада с судьбой Запада.*
2. Сам Запад он считает *универсальным* явлением, а его судьбу — *общеобязательной* для всего человечества.
3. Вместе с тем эта судьба *уникальна* и имеет отношение только к Европе.
4. Западное человечество есть *голограмма* всего человечества, в этом его универсальность, его особенность и его философская *миссия*, совпадающая с самой философией.

¹ *Дугин А.* Мартин Хайдеггер: философия другого Начала.

5. Философия Запада имеет строго фиксированное *Начало* (первое Начало — Анаксимандр, Гераклит, Парменид) и строго фиксированный *Конец* (Гегель, Ницше). Между ними простирается вся структура западноевропейской метафизики.

6. Смысл этой метафизики сводится Хайдеггером к онтологической проблематике, к различным версиям толкования соотношения между *бытием* (Sein) и *сущим* (Seiende) и к выбору между двумя возможностями понимания бытия — Sein и Seyn.

7. Пройдя все возможные этапы развертывания, западная метафизика в XX веке подошла вплотную к осознанию того, что в ходе своей истории она утратила *бытие*, на место которого вступила его противоположность — *ничто*.

8. В окончательном оформлении *утраты бытия* и постановки в центр *ничто* состоит *смысл Нового времени*, кульминацией которого стала философия Ницше, впервые четко обозначившего «смерть Бога» и наступление эпохи «европейского нигилизма».

9. Такой финал, согласно Хайдеггеру, был *заложен в самом Начале западной философии*, которая отнеслась к *бытию как к сущему* и этим ходом (*лишь отчасти верным*) преопределила судьбу Запада.

10. Западная история есть проживание трагической *утраты бытия*.

11. В XX веке эта драма достигла развязки. Смыслом истории стали грандиозные и последовательные этапы трагического опыта. Потребовалось две с половиной тысячи лет и высшее напряжение духовных сил, чтобы воплотить в культуре, философии и истории это трагическое положение дел.

Такова в общих чертах структура западной философии и ее герменевтического круга в изложении Хайдеггера.

### **Ничто и катастрофа**

В центре круга стоит *проблема бытия*, сформулированная досократиками, а позже Платоном и Аристотелем. Эта проблема была оформлена в особых терминах, в особом контексте и ракурсе, что преопределило судьбу Запада. Эта судьба имеет самое прямое отношение к этим изначальным определениям — в семантическом и даже лингвистическом смысле, и эта *семантико-лингвистическая связь* играла решающую роль на разных этапах развертывания этой истории, преопределяя ось западной философии. Важно не только то, что *бытие* стало проблемой, важно и то, в каких терминах, словах, понятиях и образах, в каком этимологическом и семантическом контексте эта проблема была изначальным сформулирована. Все последующие переформулировки, переводы и пересказы так или иначе соотносились именно с первичными формами.

Сам язык как явление стоит в центре философии; содержание языка выражает структуры мышления. Отсюда вывод об *органическом единстве западной культуры*, которая скреплена общностью семантических групп, логических и языковых структур, философских установок, действующих во все периоды с сохранением внутренних *философских структур*, скрепляющих все в нечто общее, *целое*.

Между досократиками и Ницше натянут *канат*, по которому, балансируя, с пируэтными прыжками, отступлениями, сложными и рискованными движениями, передвигалась западноевропейская метафизика. Все в западной культуре — от

самых возвышенных религиозных созерцаний до самых простых технических средств, мотиваций и бытовых установок — пронизано лучами этой метафизики, черпает именно в ней смысл, содержание и значение.

Вся история Запада является *текстом*, смысл (интенционал) и значение (экстенционал) которого смыкаются в структуре этой метафизики, центрированной на *проблеме бытия*. Эта центрированность не всегда эксплицитная, но всегда главенствующая. Даже отсутствие *вопроса о бытии* интерпретируется отсылкой к нему — как *воля самого бытия, волящего свое сокрытие* (Seinsverlassenheit).

Еще глубже лежит *отношение бытия с ничто*. В западной метафизике редко можно найти их *верное* (согласно Хайдеггеру) соотношение; она либо, в духе Парменида, заявляет, что «небытия нет» («и напрасно», — утверждает Хайдеггер, — так как «небытие есть»), либо, в духе Платона, помещает бытие в область высшей идеи (упраздняя тем самым из него *небытие* и приравнивая к *сущему*), либо, в духе Плотина, сводит небытие к умалению Единого, либо, в случае максимально приблизившегося к подлинным пропорциям Гегеля, облекает онтологическую проблематику и проблему *ничто* в неверную систему «концептов» («понятий»). Упущенное из виду *ничто* и некорректно представленное и осмысленное *бытие* ведут западную метафизику по дороге разворачивания указания на то, *как и в чем* произошла ошибка. Это выражается в развитии техники и Gestell, которые представляют собой механизмы *действенного нигилизма*, возвращающие в брутальной и разрушительной форме *ничто* туда, где оно было слишком поспешно и легковесно упразднено.

Таким образом, история философии, по Хайдеггеру, как и западная история как таковая, есть *история катастрофы* — фундаментальной вселенской *метафизической катастрофы*. Она-то и разворачивалась от Гераклита до Ницше и принципиально завершилась на нем. Тот факт, что техника еще не уничтожила человечество окончательно, Хайдеггер объясняет *задержкой*, необходимой для того, чтобы окружающий мир пришел в соответствие с миром идей, в котором все уже состоялось. Правда, у этой *задержки* может быть и еще один смысл.

Для самого Хайдеггера как для человека Запада конец западноевропейской философии есть тоже *дело исключительно Запада*. Только Запад обладает ключом к самой философии, и, соответственно, только ему внятен *смысл ее Конца*. Это совершенно верно, так как и Конец, и Начало (первое Начало) *означают* нечто конкретное *только* в контексте самого западноевропейского герменевтического круга. Смысл Конца философии, по Хайдеггеру, состоит в том, чтобы осмыслить, *насколько неверной изначально* была траектория, по которой пошло развитие этой философии. И именно осознание её ложности должно вывести Запад к истине и к *новому Началу* (*другому Началу*).

### **Обнаружение Dasein'a и его значение**

Здесь кроется самое важное. Исследуя структуру *изначального заблуждения* и подготавливая почву для *нового (другого) Начала* и следуя на этом пути линии Гуссерля, феноменологии в целом и философии жизни, а также структуралистскому подходу, Хайдеггер, в созвучии с поздним Витгенштейном, обращается как раз к тому, что *остается* от *достоверных* моментов мышления после того, как из него



будет *вычтена*, изъята вся западноевропейская *метафизика*. Ее Конец служит импульсом, подталкивающим Хайдеггера к выяснению той *базовой пред-метафизической, и даже пред-философской, достоверности*, на основании которой была построена вся позднейшая конструкция. Так он приходит к понятию *Dasein* (сюда же относятся тезис Гуссерля о «жизненном мире» (*Lebenswelt*), понятие «языковой игры» (*Sprachspiel*) Витгенштейна и «структуры» структуралистской философии).

*Dasein* — это то безусловное, что лежит в основании философии, но что в процессе становления западноевропейской мысли укрепляется в своем неаутентичном состоянии: так Хайдеггер трактует «онтологию» в целом. *Что в этом Dasein'е является всеобщим, а что собственно западным?* Это чрезвычайно важный вопрос. *Dasein* обнаруживается как фундаментальное явление на Западе и в значительной мере как глубинная критическая рефлексия относительно самой природы западной философии и метафизики. В этом своем генетическом и историческом измерении *Dasein* является открытием Запада, внятным в контексте именно западного герменевтического круга. Но вместе с тем сам он является результатом вычитания из общего онтического феномена человека собственно западной философии и метафизики, то есть представляет собой *остаток*, сохранившийся после вынесения за скобки онтологии, или, иными словами, тем, *что остается от Запада*, если из него вычесть его — сугубо *западную* — историю (и историю философии).

Но можно ли тогда причислять *Dasein* строго к моменту западного герменевтического круга, если его смысл состоит в *освобождении от самого этого круга*? Еще яснее на это указывает перспектива *другого Начала* и сопряженного с ним *Ereignis'a*, которые мыслятся Хайдеггером как *прыжок* прочь от западной метафизики. По Хайдеггеру, этот *прыжок* может осуществить только сама западная философия, которая призвана адекватно расшифровать саму себя как двух-с-половиной тысячелетнее *зablуждение*. Только тогда возможен поворот к *новому Началу*. Но, чтобы быть чистым, это *Начало* должно быть совершенно *иным*, то есть, в каком-то смысле, *незападным*, коррелированным с западным радикально обратным образом, как истина коррелирована с ложью.

Если отнестись к предложению Хайдеггера о *новом Начале* с полной серьезностью и ответственностью, то оно *перестанет быть обращенным только к Западу*. Являясь отрицанием Запада, хотя и не простым, но коренящимся в глубинном переосмыслении всего пути западной истории, это *Начало* может быть отнесено и к *незападному контексту*. Что является точно и строго западным, так это *философия* и соответствующий ей герменевтический круг, причем философия, вытекающая из *первого Начала* и на нем построенная, из него происходящая и в соответствии с ним завершившаяся на Ницше и европейском нигилизме. *Dasein* является западным в той мере, в которой эта философия на нем надстроена и в которой (обратным образом — через режим неаутентичного экзистирования) он в ней выражается. Но сам по себе *Dasein* вполне мыслим и вне Запада. Да, чтобы понять его, полезно окинуть взором всю картину западноевропейской философии; он станет в таком соотношении внятным и объемным. Но если нам удастся проделать эту операцию корректно, мы придем к чему-то, что представляет собой

*базовое явление человеческого наличия — бытие и мышление* в их чистом, предфилософском, до-начальном виде. То, что Хайдеггер отрыл этот этаж в истоках западноевропейской философии и одновременно обнаружил его под ее обломками, является чрезвычайно важным обстоятельством, но не определяющим для природы Dasein'a. Природа Dasein'a не является западной — ни в логическом, ни в историческом, ни в метафизическом смыслах. Для Запада Dasein являет себя в философии и истории *по-западному*. Но есть культуры и общества, есть сферы бытия и человеческого проявления, где Dasein наличествует, но проявляет себя *иначе*, чем на Западе. Для западного человека признать это почти невозможно, но для остальных культур данный «расизм» необязателен. В философском смысле есть только западный человек, но, выйдя за горизонты философии, мы обнаруживаем и человека, и бытие, и мышление в других местах. Показательно, что согласно некоторым японским интеллектуалам — например Томонобу Имаичи — сам Хайдеггер почерпнул представление о Dasein'e из японских источников, а конкретно, из работы японского комментатора Чжуан Цзы Окакуро Какудзо «Книга чая»<sup>1</sup>. Одним словом, если внимательно вдуматься в Dasein, мы вполне можем обнаружить его признаки в самых разных культурах — как в развитых, так и в примитивных. Если есть человек, должен быть и Dasein.

И вот здесь мы затрагиваем самое главное. В отношении русского археомодерна и соответствующего ему герменевтического эллипса Хайдеггер может служить двойным ключом:

1) он позволяет обобщить западноевропейский герменевтический круг, выделить его внутри герменевтического эллипса и, таким образом, сделать возможным корректную и однозначную интерпретацию любого момента, понятия или эпизода философии в контексте структурированной западноевропейской метафизики (сам Хайдеггер называет эту операцию «феноменологической деструкцией», которую Ж. Деррида позднее обозначит как «деконструкцию»). Это значит, что русские впервые по-настоящему получают возможность *выстроить адекватные пропорции философии* независимо от того, присоединятся ли они к ее нынешнему *нигилистическому состоянию*, превращая ее в *свою судьбу* (это будет ответственный и осознанный выбор — как добровольное самоубийство), или *поместят ее на справедливую дистанцию*, за пределы собственно русского бытия, как посторонний и не порождающий никаких иллюзий объект (что будет являться освобождением от многовековой интеллектуальной диктатуры и обретением подлинной свободы мысли);

2) вводя Dasein и методiku его экзистенциальной аналитики, Хайдеггер дает нам начальный инструментарий, который может быть использован для выяснения природы собственно *русского Начала*. Он открывает путь к выяснению предпосылок возможного развертывания русской философии по тому сценарию и в рамках той структуры, которые заложены в качестве её *собственной* подлинной судьбы в этом Начале; это и будет в таком случае русским *новым Началом*. При этом, если для Запада речь пойдет о *другом* Начале, то для русских — именно о *первом* Начале, так как то, что было для Запада *первым Началом*, для нас еще и не начиналось, а то,

<sup>1</sup> Okakuro Kakuzo. The Book of Tea. New York, 1906.

что якобы «начиналось», было недоразумением, «фальстартом» и историческим анекдотом.

Сделав над собой усилие и поняв Хайдеггера, мы оказываемся в радикально новых философских условиях: блокирующий русскую мысль герменевтический эллипс рушится, колесо западноевропейской метафизики откатывается от него на должное расстояние, оставляя нас один на один с русским полюсом, с фокусом **А**, и ничто больше не мешает нам сосредоточить на нем все наше внимание. Мы приступаем к этой задаче не вслепую и не в отрицательном режиме отбрасывания всего напоминающего нам Запад, но вооруженные предварительным аппаратом, выработанным для того, чтобы описывать и изучать явления, лежащие вне западной метафизики.

Можно назвать это направление «русской феноменологией» или «аналитикой русского *Dasein'a*». Это, конечно, еще далеко не начало русской философии, но это, по меньшей мере, шаг к обоснованию ее возможности и к формализации тех *предпосылок*, на которых она может быть основана в перспективе.

Мы подходим к истокам рассмотрения *русской судьбы* как того, что прячется в глубине *русских* как явления. То, что в этом деле нам служит философия Хайдеггера (шире, феноменологический метод), можно рассмотреть как *предварительную* фазу, за которой последуют собственно *русские* — и в лингвистическом, и в методологическом смысле — этапы, и как компенсацию за то «колониальное» влияние, которое оказывала на Россию западная культура, блокируя перспективы нашего свободного и гармоничного развития.

# Глава 9. Феноменология русского Начала

## Пунктир русского герменевтического круга

После необходимых предварительных замечаний можно приступить к нашей основной теме — исследованию возможности русской философии. Теперь намечен путь, на котором можно планомерно и последовательно этим заниматься. При этом:

1) мы исключаем западноевропейскую философию, вытекающие из нее науки и содержащуюся в ее ядре метафизику из круга рассматриваемых нами вопросов (отбрасываем западноевропейский герменевтический круг, размыкая тем самым археомодернистический эллипс) и

2) сосредоточиваем внимание на архаическом фокусе — на точке А (схема 1), то есть на *русском Начале* (ἀρχή).

Русской философией будет осмысление точки А именно как Начала, которое в явлении самой философии может (и должно) *начаться*. Таким образом, мы намерены сосредоточить наше внимание на фокусе А и пытаться осмыслить возможность (и параметры возможности) вычерчивания вокруг фокуса А *русского герменевтического круга*.

Мы не ставим на данном этапе задачу прочертить горизонт русской философии *сплошной чертой* — будет достаточно и того, что мы попробуем обосновать саму эту возможность, то есть доказать, что намеченная *пунктиром* окружность возможна. Но одно это потребует от нас чрезвычайных усилий: русское Начало и само по себе говорит чрезвычайно *тихо*, а скрежет периферийных форм западноевропейского философствования, и особенно агрессивный поток продуктов его распада в современной нигилистической фазе, редко позволяют что-либо услышать.

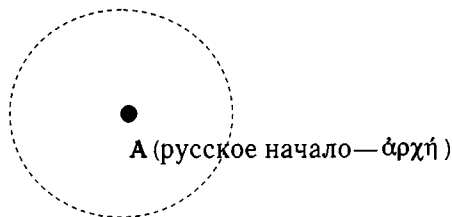


Схема 9. Пунктир русского герменевтического круга

## Проблема метода

*Какими методами* мы будем исследовать *автономный* фокус А (схема 9) и его содержание? *Как* вообще определить — *априорно* и *гипотетически* — его структуру, даже если позднее мы уточним или пересмотрим наше представление о нем?

При рассмотрении археомодерна нам интуитивно было ясно, с чем мы имеем дело: фокус А (схема 9), как минимум, выступал в качестве источника *систематического саботаж* и искажения философских методик западноевропейского герменевтического круга, спроецированного на зону русской культуры. С внешней, социологической, точки зрения общее пространство вокруг фокуса А (схема 1) Николай Данилевский определил как «восточно-славянский культурно-исторический тип», а Константин Леонтьев — как «русский византизм». В литературе и публицистике мы часто обращаемся к понятиям «русской самобытности», «русского духа», «русского пути». У русских философов мы встречаемся с такими образами, как «всеединство», «София» (так или иначе — отдаленно у В. Соловьева и более конкретно у С. Булгакова и П. Флоренского — соотносенными с Россией), «историческая миссия русских», «судьба русского народа». Все эти наименования справедливы и оправданы: они стремятся назвать и описать *нечто существующее*, наличествующее, безусловное и очевидное для тех, кто об этом пишет, думает, кто чувствует нечто подобное внутри себя и в окружающем мире. В целом, никаких сомнений в самом существовании фокуса А (схемы 1–9), *русского Начала* ни у кого нет (ни у тех, кто относится к нему с любовью и симпатией, ни у тех, кто раздражается и сетует на него). Но как только дело доходит до попытки более или менее строгого описания, анализа, проникновения в его структуру, вскрытия его основных, сущностных измерений, мы почти всегда фатально соскальзываем с темы, теряем нить рассуждения, начинаем путаться и волей-неволей вводить в построение все те же элементы западноевропейских философий, теорий, учений с соответствующими языковыми и терминологическими заимствованиями. А значит, немедленно впадаем в археомодерн, блокирующий корректный подход к фокусу А (схемы 1–9), пытаюсь трактовать его с позиций иной герменевтической матрицы, от которой как раз и стремимся избавиться. В этом и состоит причина предшествующих неудач в попытках обосновать русскую философию.

Но можно ли поступить как-то иначе? Ведь в *русском Начале* мы имеем дело с чем-то *не начавшимся* и следовательно, не обладающим в самом себе эксплицитным аппаратом саморазвертывания. Если бы дело обстояло иначе, мы бы не задавались сегодня вопросом о возможности русской философии, но *развивали и развертывали* бы эту философию как структурную данность. Это в полной мере *оправдывает* русских философов прежних поколений: при всем желании сосредоточиться на *русском Начале* они вынуждены были прибегать к западному наследию, что заведомо обрекало их на впадение в археомодерн и поставленной ими задачи, увы, не решало.

### **Обнаружение ядра (феноменология)**

Мы предлагаем преодолеть эту трудность следующим образом. В трудах Мартина Хайдеггера, европейских феноменологов XIX–XX веков (Ф. Брентано, А. Райнаха, А. Мейнонга, Э. Гуссерля, О. Финка), структуралистов (Ф. Соссюра, К. Леви-Стросса, П. Рикера), а также «позднего» Л. Витгенштейна мы встречаемся с уникальным для нашей ситуации случаем, когда укорененные в западноевропейской философии гиганты европейской культуры поставили перед собой задачу вычленения того изначального *ядра*, на котором эта философия основывается

ся и которое в ходе развертывания этой философии все более и более теряется из виду. Это *ядро*, которое Хайдеггер назвал *Dasein*'ом, Brentano — «*интенционально-стью*», Husserl — «*жизненным миром*» (Lebenswelt), Wittgenstein — «*языковой игрой*» (Sprachspiel), а O. Финк — «*миром*» (die Welt), и есть *ядро западной философии*. Однако попытка его исследования в чистом виде *после* того, как стала известной и эксплицитной *вся* история западноевропейской философии (от Начала до Конца), позволяет применить тот же метод к *иному ядру*, на котором еще ничего или почти ничего не было над-строено и из которого ничего или почти ничего не было выведено. Конечно, это другое ядро, и это накладывает на применение данного метода определенные ограничения и требует внесения определенных коррекций. Но все же это *именно ядро*, а не вуалирующие его, надстроенные над ним *суперструктуры*.

Хайдеггер говорит о *первом Начале* западноевропейской философии и о *возможном другом Начале*. В обоих случаях речь идет о *Начале*. В исследовании этого Начала Хайдеггер выделяет его *ядро* — *Dasein*. Для того чтобы прорваться к этому Началу, необходимо, чтобы заложенное в нем содержание полностью стало *эксплицитным*. Однако это замечание касается *исключительно западноевропейского человечества и его судьбы*. Само Начало интактно по отношению к этой судьбе, хотя и с ней сопряжено. Если бы это было не так, то *другое* Начало было бы невозможно. Но для Хайдеггера оно, возможно, *принципиально*, и, следовательно, оно сохраняет свой потенциал на всем протяжении западноевропейской истории (Geschichte), но открыто выступает только в двух крайних точках — в *точке первого Начала* и в *точке Конца* (которая может стать *другим Началом*)<sup>1</sup>.

### Подобие Начала и русская феноменология

*Русское Начало*, отличительным признаком которого является то, что оно *пока не началось*, во многом *подобно* западному Началу в его глубинном измерении, и особенно там, где оно еще только может начаться *по-другому*. Не будучи тождественными, оба Начала *подобны*. И здесь мы приходим к важнейшему выводу: можно изучать *русское ненавшееся* Начало с помощью инструментария, используемого западной философией (точнее было бы назвать ее «*постфилософией*») для анализа *закончившегося* Начала или того Начала, которое может начаться *еще один раз*. В этой уникальной ситуации, когда потенциал Нового времени, да и всей западноевропейской философии и истории, начинает сталкиваться с *проблемой ничто* и рассеиваться в этой проблеме, обнажая параллельно остовам всей западной культуры, то есть в условиях наступающего *постмодерна* и *постфилософии* (отцами-основателями которого были как раз Хайдеггер, феноменологи, экзистенциалисты и структуралисты) у русских появляется шанс применить именно этот интеллектуальный инструментарий к исследованию *собственного* Начала.

В этом и *только в этом* случае обращение к Западу (причем не к Западу целиком, а к очень конкретному и строго дифференцированному по времени и по месту в общей структуре западной философии комплексу идей) будет не укреплением археомодерна с блокированием самой возможности русской философии, но

<sup>1</sup> См. об этом соотношении подробнее часть 1.

созданием условий для его ликвидации и помощью в пробуждении философского самосознания *русского Начала*.

При этом стоит всегда помнить о том, что сопоставление двух Начал — западного и русского — даже на самом ядерном уровне, на уровне «жизненного мира» обеих культур, представляет собой *не тождество, а аналогию*. Однако эта аналогия, границы и параметры которой будут постоянно уточняться по мере ее исследования, открывает для нас главное: возможность строго, «по-научному» исследовать *русский полюс*, избегая нечленораздельности и невнятности, с одной стороны, и заведомо неприемлемых отчужденных оценок — с другой.

Можно назвать этот метод «*русской феноменологией*». В таком определении мы одновременно подчеркиваем несколько моментов:

- 1) в центре нашего внимания находится русское Начало;
- 2) русское Начало осмысливается нами как первичное явление («феномен» происходит от греческого «φαινεσθαι», «являться»), как «русская явь»;
- 3) мы собираемся изучать русское Начало по возможности средствами, соответствующими его собственной структуре, вынося за скобки (совершая «эпохэ») любые констатации или суждения, взятые из иных культурных, философских и герменевтических контекстов;
- 4) мы намерены привлекать арсенал средств и методов западноевропейской феноменологии (в сочетании со структурализмом) в качестве аналога тех процедур, с помощью которых можно было бы органично извлечь потенциальную русскую философию из русского Начала, всегда удерживая в сознании, что речь идет лишь о предварительной фазе и что между русским Началом и западным Началом нет тождества;
- 5) в далекой перспективе это должно привести нас к выработке самостоятельной «майевтической» интеллектуальной практики, адекватной для того, чтобы «принять роды» русской философии.

### **Краткий обзор феноменологической философии Гуссерля**

Для того чтобы приступить к выявлению параметров русской феноменологии, стоит обратиться к ключевым идеям основателя феноменологии Эдмунда Гуссерля.

В поисках научного обоснования научной же методологии Гуссерль обнаружил<sup>1</sup>, что философские и научные теории, основанные на применении строгих логических процедур к осмыслению явлений мира и мыслящего субъекта, в определенный момент незаметно для самих себя отрываются от прямых референтных соответствий с исследуемыми объектами и упускают из виду те базовые движения сознания и психики, которые предшествуют всем формам конкретного опыта, при том что строгая верность этому *опыту* (эмпиризм) составляет основную претензию современной науки на «научность». Сосредоточившись на исследовании именно этих упущенных из виду «движений», Гуссерль, вслед за Brentano, построил теорию «*интенциональности*», смысл которой состоит в том, что первичные структуры

<sup>1</sup> Гуссерль Э. Логические исследования. Т. I: Прологомены к чистой логике // Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994.

сознания всегда *референтны, направлены* — то есть несут в себе «интенцию» («намерение») соотноситься с какой-то определенной «вещью». Не всё содержание сознания интенционально, но сама его структура, его силовые линии, его механизмы интенциональны бесспорно. Задача философа, согласно Гуссерлю, правильно *описать* эту интенциональность (именно описать, а не объяснить — в этом Гуссерль продолжает линию «дескриптивной герменевтики» Ф. Шлейермахера и «философии жизни» В. Дильтея), отвлекаясь от надстроек, созданных западноевропейской метафизикой, включая научную рационалистическую топику Нового времени.

Название философии Гуссерля и открытого им направления мысли произведено от понятия «φαινόμενον» (по-гречески, «явление», «то, что является», «являет себя», от глагола «φαίνεσθαι» — «являться»). Речь идет о феноменах прямого восприятия человеческого сознания, освобожденного от области научных или метафизических суждений, которые Гуссерль предлагает «вынести за скобки». Чтобы корректно схватить феномен, необходимо отрешиться от любых изначальных догматических представлений о природе и онтологии внешнего и внутреннего мира, сосредоточить внимание на прямом опыте восприятия как оно происходит спонтанно и независимо от заведомо и искусственно составленных представлений. Метод такого исследования Гуссерль называет «*феноменологической редукцией*» — строгим прослеживанием того, как человеческое восприятие, сталкиваясь с феноменом, для того чтобы его квалифицировать, начинает выделять в нем те или иные стороны в ущерб другим. Так происходит структурирование или конституирование воспринимаемого объекта (вещи) в процессе интенционального акта.

В средний период своего творчества Гуссерль выдвигает концепцию, согласно которой структура интенциональности предопределена парой «νόησις/νόημα» («noesis/ноема»). Эти два греческих термина являются производными от «νοῦς» (или «νόος»), что можно перевести как «ум» или «сознание». По Гуссерлю, «νοῦς» — это формы *первичного человеческого мышления*, еще не подвергшегося саморефлексии и возведению к логико-философской строгости суждений и их верификации на основе заранее выстроенной философской топики. «νόησις» — это интенциональный акт, конституирующее движение мышления, а «νόημα» — конституированный мышлением имманентный психике и самому мышлению «предмет». Мышление, состоящее из базовой пары «νόησις/νόημα», свойственно *всем* типам культур и составляет неотъемлемую характеристику человека как вида.

Параллельно с «νοῦς» существует *иная форма мышления* — дискурсивного и логического, саморефлексирующего и научного. Его вслед за Аристотелем принято называть «διάνοια». «Διάνοια» свойственна исключительно рациональной философии и основанным на ней наукам и представляет собой достояние отдельных высокоразвитых культур и обществ — в первую очередь западноевропейского общества. Для Гуссерля, как и для большинства европейцев, Европа не только является родиной философии, но европейская культура — единственная и исключительная, полностью построенная на «διάνοια»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Гуссерль Э. Логические исследования.



Однако *διάνοια* возникает не на пустом месте, но на ушедших вглубь структурах *ноэтического мышления*, которые необходимо исследовать, чтобы воссоздать всю полноту философской картины мира, субъекта, сознания.

Понятия «феномен» и «нус» («ноэтика») являются ключевыми для философии Гуссерля и лежат в основе феноменологии в целом. Любопытно, что в русском языке оба этих слова имеют еще и прямое этимологическое родство. На основании индоевропейского корня *\*āw-* развились такие славянские слова, как *\*āvīti*, *\*āvē*, что дало «явиться», «являться», «явление», а также *\*ūtъ*, то есть «ум». Другими словами, в русском языке «феномен» («явление») и «нус» («ум») оказываются не только однокоренными, но и *семантически* связанными. Отсюда же происходит и слово *\*ūtētī*, то есть «уметь», что вполне может быть рассмотрено как проявление «ума» в пространстве «жизненного мира». Показательно, что от того же индоевропейского корня *\*āw-* происходят и греческое *αἰσθητικόν*, откуда «эстетика», «чувственное восприятие», и латинское *audiō*, *audīre* — «слышать».

«Поздний» Гуссерль<sup>1</sup> вводит понятие «жизненного мира» (*Lebenswelt*) как особой зоны человеческого бытия, в которой полностью доминируют ноэтические структуры, предшествующие строгой логической рефлексии и построенным на ней интеллектуальным конструктам.

Философия, по Гуссерлю, берет свое начало в интенциональности, ноэтическом мышлении и «жизненном мире», но возвышается над ними и вскоре забывает о необходимости соотнесения с ними, вступая в область логических абстракций и метафизики.

### **«Жизненный мир», «структуры», «языковые игры» и «коллективное бессознательное»**

Для нас важно, что исследуемые Гуссерлем «жизненный мир», «интенциональность» и «ноэтическое мышление» относятся не только к философии, но и ко всем человеческим обществам, *независимо от того, разработали ли они стройные системы философии или нет*. Поэтому «жизненный мир» можно изучать и как упущенный из виду низший этаж европейской — философской и дианоэтической — культуры, как делает сам Гуссерль и большинство европейских феноменологов, а можно и как структуры мышления *незападных* обществ — общественных, отличных от Запада.

В отношении так называемых «примитивных» народов аналогичными исследованиями занимались этнологи: так, в частности, Л. Леви-Брюль<sup>2</sup> выделил особую форму мышления, свойственную дописьменным, архаическим культурам, назвав ее «*пралогическим* мышлением».

Еще более внимательно и творчески подошел к этой проблеме Клод Леви-Стросс, который всю жизнь посвятил исследованиям дописьменных обществ и заложил основы структурной антропологии, базирующейся на скрупулезном ис-

<sup>1</sup> Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию // Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994.

<sup>2</sup> Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. Психология мышления. М.: Изд-во МГУ, 1980.

следовании структур мышления, свойственных примитивным народам<sup>1</sup>. Леви-Стросс с антропологической и этнологической позиций описал структуры «жизненного мира» и механизмы «ноэтического мышления».

Людвиг Витгенштейн<sup>2</sup>, так же, как и Гуссерль, начавший с обоснования строгости философского знания, в поздний период жизни пришел к выявлению «языковых игр» (*Sprachspiel*) как основы, на которой строятся структуры *смысла* в процессе конкретного мышления. «Языковые игры» всегда *контекстуальны* и всегда оперируют с однозначными смыслами, где каждому обозначающему соответствует строго *одно* обозначаемое и связь между ними гарантируется вовлеченностью всех участников общения или мышления, повторяющего структуру общения, в *общий контекст*. «Языковые игры» предшествуют построению рефлексивных и дискурсивных логических систем и предвосхищают логику как таковую с ее основными началами — «понятиями», «теориями» и «суждениями», а также с опосредующей функцией знака. В «языковой игре» действует принцип прямой и однозначной *референции*, как при обучении речи младенцев, где любое понятие сводится к жестко закрепленному соответствию между означающим и означаемым, то есть к *конкретности* значения. Поэтому изучение содержания культуры возможно только через проникновение в структуры ее «языковых игр». Причем это правило действует как в отношении культур высококодифференцированных, так и самых примитивных. Общей меры здесь нет, так как значения всегда контекстуальны. (Отметим, что на первом этапе своего философского творчества Витгенштейн был уверен в существовании «атомарных фактов» и строгих и однозначных корреляций между предметами и их обозначениями в духе классического позитивизма и доведенного до логических пределов номинализма.)

К этой же сфере исследований можно отнести выводы психоанализа, обнаружившего область бессознательного или «коллективного бессознательного»<sup>3</sup> (К.Г. Юнг). В сложных культурах бессознательное содержится в области «тени» под давлением жестких цензурирующих инстанций рационального «эго» и «суперэго» (коллективных установок доминирующей культуры). В обществах примитивных бессознательное гораздо более свободно и выражает себя открыто в цепочке мифов, символов, обрядов, легенд, религиозных и мистических представлений и т. д. В какой-то мере бессознательное можно соотнести с «пралогическим мышлением» Л. Леви-Брюля, «дикарской логикой» К. Леви-Стросса, «жизненным миром» и «ноэтическим процессом» Э. Гуссерля, а также контекстом «языковых игр» Л. Витгенштейна.

<sup>1</sup> См. в первую очередь: *Levy-Strausse C. La Pensée sauvage. Paris: Plon, 1962*, а также: *Idem. Les Structures élémentaires de la parenté. La Haye-Paris: Mouton, 1968; Idem. Anthropologie structurale. Paris: Plon, 1958; Idem. Mythologiques, t. I: Le Cru et le cuit. Paris: Plon, 1964; Idem. Mythologiques, t. II: Du miel aux cendres. Paris: Plon, 1967; Idem. Mythologiques, t. III: L'Origine des manières de table. Paris: Plon, 1968; Idem. Mythologiques, t. IV: L'Homme nu. Paris: Plon, 1971; Idem. Anthropologie structurale deux. Paris: Plon, 1973; Idem. La Voie des masques. 2 vol. Paris: Plon, 1979.*

<sup>2</sup> *Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. I—II. М.: Гнозис, 1994.*

<sup>3</sup> См.: *Юнг К.Г. Аналитическая психология. Прошлое и настоящее. М., 1997; Он же. Архетип и символ. М., 1987; Он же. Психология бессознательного. М., 1994; Он же. Структура психики и процесс индивидуации. М., 1996; Он же. Тэвистокские лекции. Киев, 1995.*

### «Русское» как позитивный феномен

Если соотнести между собой все эти подходы, мы сможем построить предварительный план зоны базовой архаики, зоны *начавшегося Начала*, вполне поддающегося описанию, несмотря на свою «молчаливость». В нашем случае это *русское Начало*, и мы вполне можем конкретизировать все описанные выше методологические инструменты и стратегии путем добавления к ним (в качественном смысле) понятия «русский». Тогда мы получаем:

1) в оптике феноменологии Гуссерля — «*русский жизненный мир*», «*русское поэтическое мышление*» (русский ноэзис, русскую ноэму), «*русскую интенциональность*»;

2) в оптике структурной антропологии Леви-Стросса — «*русскую структуру*» или «*русские структуры*»;

3) в оптике «позднего» Витгенштейна — «*русские языковые игры*»;

4) в оптике психоанализа Юнга — «*русское коллективное бессознательное*».

Все это представляет собой *конкретизацию* топоса, в котором находится фокус А (схемы 1–9), то есть центр возможной русской философии. Эта философия может представлять собой развертывание вовне содержания русского Начала, которое с помощью названных методов может быть предварительно описано. Это *русское Начало* есть *русское мышление*, «русское мыслящее», которое без каких-либо иррациональных обобщений можно изучать и разбирать научно. Мышление, как ясно из Гуссерля, не есть философия, отличается от нее и построено по иной логике. Попытка спроецировать на мышление принципы философии дадут искаженную, ложную картину, так как с точки зрения философии нефилософское мышление есть «недомышление», «еще не мышление», «неполноценное мышление», «пред-мышление». Так и происходит на практике в рамках археомодерна, когда мы пытаемся осмыслить русскую самобытность в высоко дифференцированных категориях западноевропейской культуры. В конечном счете, эта «самобытность» усматривается в незначительных отличиях от западной культуры или, напротив, в «отсталости», «бескультурии» и «нецивилизованности» русских. В результате мы получаем не точное описание русского мышления, но публицистический оценочный текст, лишенный серьезного значения. Апологетика также не достигает серьезных результатов, так как пользуется тем же инструментарием, пытаюсь доказать с его помощью, что «русская философия» и ее производные *есть* и вполне сопоставимы с западной философией и западными науками. Поступая так, мы всякий раз слишком быстро пробегаем *мимо* собственно русского мышления, брезгуя погрузиться в стихию архаического. Для западников сама по себе архаичность русского мышления есть его философская дисквалификация. Славянофилы пробуют доказать прямо противоположное: что это мышление просто инаковое, а не архаичное, так как и здесь архаизм по умолчанию приравнивается к чему-то «несовершенному», «второразрядному», в конечном счете, унижительному (в этом обнаруживается западноевропейский расизм). Именно по этой причине в рамках археомодерна невозможно всерьез приступить к теме «русского мышления» без предвзятых стартовых позиций.

В этом смысле, спокойное феноменологическое выделение «русского мышления» (как «*voûç*» в трактовке Гуссерля) и постановка его в центре внимания ис-

следователя само по себе представляет собой *прорыв*, особенно если нам удастся осуществлять это исследование в корректных рамках феноменологического метода. Да, это мышление архаично. Но *архаично любое мышление*. Но, для того чтобы прорваться к ноэтическому ядру, к «жизненному миру» в западноевропейской культуре, надо совершить «эпохе» в отношении фундаментальной и органической для Запада философской и научной конструкции, а для этого требуется, как минимум, глубокое осознание ее структуры, логики и устройства (что под силу только выдающимся мыслителям Запада). В то же время, для того чтобы достичь ядра *русского Начала* (русского ноэзиса, русского «жизненного мира»), требуется лишь преодолеть брезгливость и увернуться от гипноза археомодерна. В остальном же *это ядро лежит на поверхности*: чтобы его увидеть, надо просто вывезти за пределы русской культуры западнический хлам, «токсичные отходы» западноевропейской культуры, которыми три столетия засоряли Россию.

«Русский жизненный мир», «русские структуры», «русские языковые игры» и «русское коллективное бессознательное» описывают собой *свободную зону*, в центре которой и располагается *русское Начало*. Увиденное таким образом, помещенное в адекватный контекст, то есть *возвращенное* в тот контекст, в котором оно и пребывает, это *Начало* начнет говорить и начинаться.

### Dasein Хайдеггера и феноменология

Введенный в философию Хайдеггером Dasein представляет собой открытие, которое включает в себя основные моменты *феноменологического* метода. В своей основополагающей работе «*Sein und Zeit*»<sup>1</sup> Хайдеггер выполняет задачу, теоретически поставленную Гуссерлем, — обнаружить то, что *останется от западноевропейского человека, если освободить его от надстройки метафизики* (неслучайно этот труд Хайдеггер посвящает именно Гуссерлю как своему учителю). Согласно Хайдеггеру, то, что остается после «вычитания из человека метафизики», и есть *Dasein*. Но это значит, что Dasein есть вместе с тем *ядро Начала*, основа «жизненного мира», центр «ноэтического мышления». Значение же языка в философии Хайдеггера для определения сущности человека, начиная с аристотелевской формулировки «ζῷον λόγον ἔχον» и хайдеггеровских размышлений на этот счет<sup>2</sup>, вполне позволяет соотнести это с контекстом «языковых игр» у Витгенштейна. Остается открытым только вопрос о «коллективном бессознательном», так как Хайдеггер намеренно держался в стороне от темы «мифов», «архетипов», «подсознания» и т. д. Но и здесь можно найти у Хайдеггера точку соприкосновения с этими темами, поскольку в рассуждениях о поэзии и произведениях искусства он обращается к понятию «сакрального» (Heilige), составляющего для него в поэзии прямой аналог тому, что он именует «бытием» в философии. Впрочем, вопрос о структуре «русского коллективного бессознательно-го» здесь может быть вынесен за пределы нашего внимания и рассмотрен отдельно<sup>3</sup>.

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

<sup>2</sup> Heidegger M. *Unterwegs zur Sprache*. 1950–1959. Gesamtausgabe. Bd. 12. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1985.

<sup>3</sup> Эта тема рассматривается в первом приближении в работе: Дугин А. Социология русского общества. М.: Академический Проект, 2010. См. также: Дугин А. *Русская вещь*. Т. 1–2. М.: Арктогея, 2000.

Кроме того (и это самое главное), Хайдеггер ставит в центре своего внимания *вопрос о «бытии»* и соотносит его со структурой Dasein. Таким образом, он не только выявляет остаточную структуру «ноэтического мышления», но и соотносит это мышление с высшим горизонтом философии, сопрягая тем самым область *до-философии* (мышления) с областью философии — причем таким образом, что они оказываются в принципиально *новых* отношениях, чем на всех предшествующих этапах развертывания западноевропейской философии как философии *первого* Начала. В этом и состоит исключительность Хайдеггера для решения нашей задачи. Хайдеггер (как феноменолог) не просто концентрирует внимание на ядре ноэтического мышления, но и описывает горизонт *«другой философии»*, которая могла (и должна была) бы быть основана и построена на том же фундаменте в *новом* Начале.

Поэтому именно *Мартин Хайдеггер, и никто другой, является главной, осевой фигурой для обоснования возможности русской философии*. Он суммирует в себе все то, что является релевантным для этой задачи, из сферы феноменологии и структурализма, продвигаясь дальше всех и ближе всех подходя к самому важному рубежу. В нем феноменология и структурализм присутствуют в снятом виде. Для подготовки к освобождению русского Начала чрезвычайно важны и Гуссерль, и структуралисты, и Витгенштейн, и Юнг. Но их мысль — это предварительный этап. Вплотную к возможности русской философии подводит нас именно Хайдеггер, так как в Dasein'e и в сопряженных с ним темах и экзистенциалах есть шанс зафиксировать мерцание того, что можно назвать *русским бытием*. Сопрягая феноменологию с проблемой бытия, Хайдеггер открывает дополнительное измерение, которое станет для нас центральным.

Но здесь снова, как и в случае с темой ядра, следует подчеркнуть: Хайдеггер и его (западноевропейский) Dasein берутся нами в качестве *аналогии*. Хайдеггер исследует *Начало европейское*: как старое, так и возможное новое. Так как речь идет о собственно Начале, то эта аналогия в полной мере действенна и применима. Но как только мы попытаемся *отождествить* эти два Начала, то придем к ложному выводу и тут же утратим самое ценное и важное в нашей работе. Дело в том, что *речь идет не об одном, а о двух Dasein'ax*. Есть западноевропейский Dasein, и есть русский *дазайн*. Они схожи в том, что они оба — Dasein, но различны в своей природе и в своей структуре. В данном случае природа и структура имеют фундаментальное значение, так как мы имеем дело с базовой *онтической* инстанцией, на которой строится онтология. Поэтому свойства Dasein'a — точнее, его экзистенциалы — играют основополагающую роль для того, *каким образом* может пойти процесс построения дальнейшей онтологии. В обоих случаях нас интересует именно *фундаменталь-онтология*, то есть понимание истины бытия на основе аутентичного экзистирования Dasein'a, онто-онтология. Но в нашем случае мы стоим перед горизонтом *русской фундаменталь-онтологии как чего-то, чего вообще никогда не было*. Фундаменталь-онтологии не было и в западноевропейской философии, но там была *иная* онтология (сносом которой занимались феноменологи и Хайдеггер). У русских же не было *вообще никакой онтологии*, и, следовательно, сносить, подвергать ть «феноменологической деструкции» у нас просто *ничего*: вывоз археомодернистического мусора — операция качественно отличная от «феноменологической деструкции».

Хайдеггер уверен, что Западу надо *начинать сначала: по-новому* и совершенно **иначе**, нежели в первый раз. Нам, русским, надо *просто начинать*: не по-новому **и** не по-старому, а *впервые*. Это фундаментальная и качественная разница. Нам **надо** начинать *по-русски* и на основе *русского дазайна*.

# Глава 10. Русский дизайн и его экзистенциалы

## Dasein и проблема перевода

С самого начала следует задаться вопросом, стоит ли переводить на русский язык немецкое слово *Dasein*. Мы уже обсуждали в первой части данного исследования проблемы, связанные с переводом. С этим по-разному справляются и европейские переводчики. А. Корбен предлагал переводить «Dasein» на французский язык как «la réalité humaine» («человеческая реальность»). Более привычным для французов стала калька с немецкого «être-là», хотя используемое «là» во французском означает скорее «там» (в смысле не «здесь», «ici»), что порождает возможность слишком отдаленного, отчужденного отношения к Dasein'у. В английском языке, кроме привычного «being there», иногда прибегают к громоздкому выражению «beingt\here»<sup>1</sup>, что подчеркивает локализацию Dasein'a между «here» («здесь») и «there» («там»).

В древнерусском языке существовало указательное местоимение «ов», «ова-мо», указывающее как раз на то, что находится между «здесь» и «там», между «тем» и «этим». Можно было бы передать Dasein как «*овъ-бытие*», но, хотя это слово сохранилось в церковно-славянском, литургическом языке Русской Православной Церкви, в наше время практически никто, кроме специалистов и знатоков старославянского, не сможет сразу схватить значение «овъ» (тем более, что на последних этапах оно использовалось только в дуальных конструкциях — «*овъ...*, «*овъ*» — «то..., то...»). Есть вариант использования выражения «вот-бытие», как мы делали иногда в первой части нашего исследования<sup>2</sup>. Это искусственное выражение избегает прямых связей со «здесь» или «там» и полезно для первого знакомства с философией Хайдеггера, но также имеет свои ограничения. Этимология указательного местоимения «вот», по Фасмеру, происходит от междометия «о» и указательного местоимения «то», «тот». «О» привлекает внимание к «чему-то тому».

Со смысловой точки зрения существует также исконно русское древнее слово «*конъ*», от которого образованы «за-кон», «на-ча-ло», «кон-ец» и производные. Оно означало «предел», «границу», «первоначальное различие». Если учесть две фундаментальные, согласно Хайдеггеру, особенности Dasein'a — его связь с «Началом» и его «конечность», — то русское «конъ» контекстуально очень подходит. Как и в Dasein, здесь речь идет о «пограничном» состоянии, о *нахождении «между»* (Inzwischen-Sein). Вместе с тем здесь нет отсылки к бытию, что заведомо умаляет и сужает возможности его использования. Возможно, нам удастся в какой-то момент обнаружить и более верные и близкие корни и слова в русском языке, но

<sup>1</sup> Например: Vallega A. Heidegger and the issue of Space. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2003; или: Raffoul François, Nelson Eric Sean. Rethinking facticity. Albany: State University of New York Press, 2008.

<sup>2</sup> Дугин А. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала.

для этого придется проделать несколько кругов осмысления Dasein'a применительно к тому, что мы ранее назвали «русским Началом». Поэтому ограничимся здесь передачей немецкого термина русскими буквами — *как первой стадией русификации*: русский Dasein = дазайн.

Сразу же встает вопрос о роде дазайна в русской речи. В немецком языке это отглагольное существительное среднего рода, хотя для русского уха естественнее воспринимать «дазайн» как существительное мужского рода. Вопреки строгим правилам грамматики можно от случая к случаю пользоваться и средним, и мужским родами. Средний род приоритетно стóбит использовать тогда, когда смысловой акцент падает именно на «бытие» («Sein») в составе этого слова: ведь «бытие» в русском языке, как и в немецком, тоже отглагольное существительное среднего рода. В остальных случаях можно пользоваться мужским родом.

### Русский дазайн, русский народ и проблема локализации

С момента первого прикосновения к русскому дазайну бросается в глаза *особенность его локализации* по сравнению с европейским Dasein'ом. Различие в локализации отсылает нас к фундаментальному замечанию о различиях между Началом западноевропейским и Началом русским. Европейский Dasein расположен *ближе к отдельному индивидууму*, нежели русский дазайн. Не совпадая с индивидуумом, он все же соотносится именно с его «эго». Русский дазайн находится *намного дальше* от индивидуума и изначально нащупывается в ином, *внеиндивидуальном* или *надындивидуальном* измерении.

Хайдеггер всегда подчеркивал тот момент, что ни коллектив, ни народ, ни раса в целом ничего не добавляют к пониманию истины Dasein'a. В Dasein'e индивидуум сталкивается с самим *бытием*, и никаких промежуточных инстанций здесь не предполагается. Это столкновение и создает *«короткое замыкание»*, лежащее в основе экзистирования Dasein'a.

В русском человеке *напрасно* искать инстанцию, соответствующую зоне короткого замыкания, где «эго» сталкивается с *бытием*. *Этой зоны в нем нет* (видимо, интуитивно понимая это, Хайдеггер в общей структуре своего Geviert'a относит русских к «Земле»). В русских Dasein, как Lichtung, просветление, озарение, не является и не может являться делом индивидуального опыта. С этим связаны проблемы восприятия экзистенциальной проблематики русскими. Европейский экзистенциализм помещает человека в бездну его *одиночества*, и оттуда — из «тюрьмы без стен» (Ж.П. Сартр) — он начинает ответственно и трагично *мыслить*. *Русский человек не знает одиночества*, он никогда неодинок. По крайней мере, он никогда не одинок так, как одиноки люди Запада. Русский человек всегда интегрирован в цельность, воспринимает себя частью целого. То, частью *чего* воспринимает себя русский человек, может выражаться по-разному в зависимости от конкретного случая, но *«цельное»* так или иначе присутствует всегда и является экзистенциально конституирующим, первичным и необходимым.

Х. Ортега-и-Гассет однажды верно заметил<sup>1</sup>, что немец или англичанин, начиная философствовать, немедленно оказываются в одиночестве, а итальянец или

<sup>1</sup> Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? М., 1991.



испанец обнаруживают себя на площади в толпе людей. Русский — и начиная, и не начиная размышлять — находится *в вязкой среде нерасчлененной цельности*.

Самым обобщающим словом для определения этой «цельной среды» является «народ». Русский всегда мыслит и чувствует *народно*, не сам по себе, а посредством, внутри и по санкции народа. Поэтому, в частности, русский никогда не уверен до конца ни в том, что он мыслит правильно, ни в том, что он вообще мыслит. Не «эго» является отправной точкой его мировосприятия, и даже не индивидуальная душа.

Мышление для русского — это процесс, источник и цель которого находятся *за его пределами*; он же — только период этого процесса, его середина, получающая смысл не в себе самой, а в тех истоках и целях, которые остаются сокрытыми и внешними. Поэтому русский человек, скорее, даже не мыслит, в полном смысле слова, а *догадывается, подозревает, пытается помыслить*. Что-то *другое* мыслит сквозь русского человека, какая-то не понятная ему самому мысль пронизывает его, течет сквозь него. Но это мышление не умаляет ни усилий, ни значения русского человека для русской мысли. Напротив, только в таком слегка *страдательном* качестве русский человек остается и даже еще в большей степени становится русским. Русский мыслит, *страдая от мышления*: мышление и есть *страдание* для него. Но, мысля почти вопреки самому себе, русский человек конституирует «народ», который и становится общим названием для всего *поля* этой тяжелой и не понятной ни самой себе, ни людям мысли.

Народ — эта мыслительная цельность, которая очерчивает горизонт страдания, недоумения и вязкого расплзания русской жизни. Именно в народе и следует располагать русский дазайн. Русский народ, строго говоря, не тождествен русскому дазайну, как не тождествен индивидууму (но чрезвычайно *близок* к нему) Dasein европейский.

Это феноменологическое замечание дает нам важное уточнение для дальнейшего описания русского дазайна и его экзистенциалов. Не следует прилагать эти экзистенциалы к индивидууму, к себе самому, как автоматически поступает любой западный человек, столкнувшийся с Хайдеггером и всерьез заинтересовавшийся его философией. В нашем случае мы получим из этого лишь нечто безобразное. *Русский человек экзистирует не сам по себе, а через народ*, и поэтому экзистенциальная размерность Dasein'a неприменима к нему как к сингулярности. Европейцы — совокупность цельных индивидуумов, где каждый голографично выражает в себе все европейское общество, и сложение индивидуумов (полное или частичное) ничего качественно не добавляет к структуре человека (это ясно показал Гуссерль в его теории «чистого эго» и «трансцендентального субъекта»). Русские, со своей стороны, цельность представляют только *совокупно*, а поодиночке они — лишь *части*, лишенные самодостаточного смысла. Эта изначальная конституирующая совокупность: «*большой человек*» и есть «народ».

Довольно просто объяснить такое различие указанием на *архаические* аспекты русского общества, и это будет вполне справедливо. Но здесь достаточно ограничиться наблюдениями и зафиксировать это на феноменологическом уровне, избегая какого бы то ни было ценностного сравнения — то есть не вынося оценочного суждения, хорошо это или плохо, признак ли это неразвитости или свойство

альтернативной модели общества. Для нас важно лишь, что это *так* и что именно с этим мы будем иметь дело при выяснении структуры русского дазайна. *Неголографичность русского целого и русского частного (по контрасту с голографичностью целого и частного в европейской культуре) является фундаментальной установкой при описании русского дазайна.*

Для того чтобы осуществить это описание, мы должны опытным путем соотнести основные экзистенциалы Dasein'a, подробно выведенные Хайдеггером в «*Sein und Zeit*», с феноменологической стороной того, что мы знаем о русском народе. В ходе этой работы мы — теоретически — должны будем осуществить конституирование русского дазайна.

### Русское бытие

Для Хайдеггера Dasein как явление неразрывно связано с Sein, *бытием*. Именно соотношение *Sein (бытия)* с *da* («здесь/там», «вот», «между»), их взаимозамкнутость составляет основу Dasein, делает его уникальным явлением. Бытие, Sein, выражает себя во всем через *сущее* (Seiende). Лишь в Dasein'e как в исключительном сущем (Seiende) оно выражает себя еще и *напрямую* — через язык (речь, мышление) и через свою «ничтожащую» (nichtigende) сторону, то есть как Nichts (ничто). Поэтому Sein в Dasein'e конституирует *особое* «*da*» («вот», «здесь/там»), радикально выделенное из всего сущего (Seiende). Это «*da*» составляет главное в человеке, делает человека человеком в его сути и в его истине.

Русский дазайн есть замыкание бытия на *русское «вот»* (русское «здесь/там»). Народ как зона пребывания *дазайна* является точкой соприкосновения *бытия* с конкретностью наличия, вмещением безмерного бытия в измеренные границы места.

Едва ли мы можем говорить в полном смысле слова о том, что различия между европейским Dasein'ом Хайдеггера и русским дазайном указывают на то, что в них речь идет о *совершенно разных Sein*. В этом случае мы слишком релятивизировали бы Sein. Но *структура da*, куда молнией обрушено Sein, в обоих случаях действительно различна. Sein (бытие) проявляет себя различно в зависимости от того, с *каким da* (местом) оно имеет дело. Но при этом, если строго соблюдать указание Хайдеггера и начинать не с эссенции, а с экзистенции, то есть с самого Dasein'a и его структур, то, что мы имеем дело с *одним и тем же Sein*, не может быть аксиомой (под угрозой впадения в эссенциализм и старую метафизику). Поэтому мы не можем настаивать строго ни на том, что Sein в обоих случаях тождественно, ни на том, что оно различно.

То, что точно и со всей очевидностью различно, это — «*da*». Есть европейское «*da*», «Запад», «Abendland», «страна вечера», и бытие пульсирует в этом *da* совершенно особым образом; и есть русское «*da*», *Russland*, «русская страна», в котором бытие проявляет себя *иначе* (как — мы будем исследовать в дальнейшем). Феноменологически же нам даны не «*Sein*» и «*da*» по отдельности, но их изначальная *слитность* — такая, что мы не можем строго отличить *da* от Sein (возможность такого различения и есть переход к аутентичному экзистированию Dasein'a, а это не данность, а задание). Поэтому, с определенными поправками и ограничениями, мы вполне можем сказать, что с экзистенциальной точки зрения мы имеем дело с *русским бытием*, тогда как европейцы имеют дело с *бытием западным*.

Как только нам удалось зафиксировать выражение «западное бытие», — выражение редкое, всячески противящееся тому, чтобы быть высказанным, — становится ясным, почему мы ранее воздерживались от того, чтобы проводить различие между Sein в европейском Dasein'e и Sein в русском дизайне. Это следствие интенсивного навязывания западной культурой своей претензии на универсальность, проступающей даже там, где сами западные философы стремятся максимально отвлечься от своей метафизики. От метафизики отвлечься удастся, но в претензии на универсальность, видимо, состоит *глубинная судьба* Запада, не мыслящего себя без колониализма и империализма — как в сфере материи, так и в сфере духа. За *бытие-Sein* как таковое Запад на всех уровнях пытается выдать то, как *бытие* дает о себе знать в западном Dasein'e, и на основании этого экзистенциального опыта далее выстраивается не только онтология, но даже (что чрезвычайно важно) *фундаментальная-онтология* Хайдеггера.

Поэтому, чтобы окончательно отвоювать возможность по-настоящему свободного прояснения структуры *русского дизайна*, нам надо настойчивее утвердить следующее: полюсом внимания русской философии может быть *только русское бытие* — такое, каким оно проявляет себя в *русском дизайне*.

А раз так, то народ становится *онтологическим* явлением, тканью русского бытия, обнаруживающего себя в русском «вот» («вот-здесь», «здесь/там»), то есть в *русской имманентности*, в русской феноменальности. Только в этот момент мы можем, наконец, сделать шаг в сторону от «Sein», «είναι», «esse», «etre», «to be», «ser» и других европейских глаголов и отглагольных существительных и перейти к взаимодействию с *бытием*, подчеркивая с самого начала полную синонимичность между бытием и *русским* бытием. «Бытие» не только русское выражение для «Sein». Так, мы пользовались этим словом ранее и особенно в первой части, стремясь как можно точнее передать структуру мышления Хайдеггера. Отныне *бытие* следует рассматривать как собственно *русское бытие*, изучать его, вглядываться в него, погружаться в него, вопрошать его, рваться в него. Между бытием и Sein (esse, εἶναι, to be) есть лишь *аналогия*. Ранее эту аналогию мы использовали, сосредоточившись на Sein, а русское «бытие» служило *подсобным* толкующим словом. Теперь мы поступим обратным образом и поместим в центр внимания именно русское бытие, европейскими же формами соответствующего слова будем пользоваться для примера, подчеркивая сходства и различия.

### **Бытие в славянской «языковой игре»**

Бытие есть русское бытие. Давайте послушаем, что *язык* говорит нам о нем.

Русское слово «бытие» (отглагольное существительное от глагола «быти», «быть») восходит к контаминации двух индоевропейских корней, которые в различных временах и формах слились в речи большинства индоевропейских народов: «\*bheu-» («быть», «расти») и «\*es-» («быть»). Лингвисты (например, Юлиус Покорный<sup>1</sup>) считают, что в \*bheu- в эпоху индоевропейской общности преобладало значение «расти», то есть бытие мыслилось как процесс *бурного, могущественного проявления*. Это значение сохранило греческое слово φύσις (от φύο) — «природа».

<sup>1</sup> Pokorny Julius. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Francke, 1959.

\*Es- , согласно лингвистам<sup>1</sup>, представляет собой длящееся настоящее время. Оба корня слились в один круг значений, при взаимном семантическом переносе в разных формах, временах и наклонениях.

С точки зрения феноменологии нам важно усмотреть в этимологии конкретику изначального значения, понять место корня и его смысла в конкретной «языковой игре» индоевропейских предков.

Так, в санскрите и развившихся на его основе индийских языках \*bheu- дает нам серию слов: «bhavitam», «мир» (в смысле «космос», «Вселенная»), «bhūg» — «земля», «bhūvas» — «атмосфера», средний мир (между землей и небом — swar). В древненемецком языке (что, разумеется, отметил Хайдеггер) тот же корень дает готское «bauan», то есть «жить», «проживать», откуда позднейшее «bauen» — «строить», то есть «строить, чтобы жить», «строить, чтобы *быть* в построенном».

Можно предположить, что так или иначе отголоски этих значений остались и в славянском «бытии». И отсылки к индоевропейским значениям будут для нас чрезвычайно важны. Генеалогически индоевропейское значение корня имеет самое прямое отношение к «русскому бытию».

Но есть в истории значения корня \*bheu- и чисто славянский мотив. Речь идет в первую очередь об образовании с помощью этого корня и приставок новых словоформ. Вот это мы встречаем довольно редко в других индоевропейских языках, зарезервировавших за этим корнем устойчивый и уникальный статус. (В латыни от «esse» образованы некоторые формы — такие как «ab-esse», «absentia» и «presentia». В греческом языке есть такие слова, как «ἀτεῖναι», «πάρειναι» и т. д. И хотя их число и возможности развития подобной практики весьма ограничены, во всех случаях префиксы прибавляются к основе на \*es и никогда не к основе на \*bheu.)

Складывается впечатление, что \*bheu- применяется к обобщающим значениям — масштабным и торжественным, удерживаясь от слишком тесных и близких коннотаций с зоной профанического. В славянском же контексте на нас накатывает бросающаяся в глаза волна более частого, конкретного, *имманентного* использования этого корня. Примером этого может служить современное русское слово «*быт*», то есть «нечто обычное, повседневное, привычное, не выделяющееся из общего потока закономерного и предсказуемого». Отсюда же чешское «bydlo» — «остановка», «место ночлега», «жилище», и польское «bydło» — «скот», «имущество» (и по пейоративной аналогии современное русское ругательство «*быдло*» — «скот», «скотина»).

Славяне явно тяготеют к тому, чтобы *включить бытие в быт*, в обыденность, воспринимают его как *близкое*, данное, всегда и везде под рукой наличествующее, но при этом ценное и важное — как дом, как скот, как хозяйство, как имущество, как имя.

### Деривативы бытия

Еще более наглядно такое отношение к бытию проявляется в славянской, и особенно русской, манере образовывать с помощью основы «*быт-*» новые слова.

<sup>1</sup> Pokorny Julius. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Francke, 1959.

Так мы имеем: *пре-бывать*, *при-бывать*, *у-бывать*, *до-бывать*, *от-бывать*, *по-бывать*, *пере-бывать*, *из-бывать*, *с-бываться*, *о-быватель*, *за-бывать*, *с-бывать* и т. д.

«Забывать» особенно впечатляет, так как для Хайдеггера важнейшим смыслом является связь между «истиной», «ἀλήθεια» и греческим глаголом «λανθάνω», «забывать», «скрывать», «прятать», на основании чего Хайдеггер строит свою гносеологию, сопряженную с онтологией. В русском языке связь между «бытием» и «забытием» (то есть вынесением «за» бытие) видна наглядно. Столь же неожиданно сближаются в русском языке слова «со-бытие» (у Хайдеггера «Ereignis» — основной мотив его философии среднего периода) и собственно «бытие».

Такое же свободное включение значений слова «быть» в конкретный контекст затрагивает и формы, образованные в русском языке и от корня \*es-. Спряжение глагола «быти» в церковно-славянском дает нам следующие формы:

<i>есмь</i>	<i>есмы</i>
<i>еси</i>	<i>есте</i>
<i>есть</i>	<i>суть</i>

Причастие активного залога настоящего времени — «сый», «сы» (краткая форма), пассивного — «суший». Отсюда образованы формы «сущность» и «суть», от которых вновь образуются новые виды: *о-существование*, *пре-существование*, *от-сутствие*<sup>1</sup>, *при-сутствие*<sup>2</sup> и т. д.

### Русское бытие слишком близкое (метафизика вкуса)

Славяне и русские в отличие от других индоевропейских народов качественно иначе решили проблему отношения к бытию. В истоках индоевропейской языковой игры с «бытием» мы видим смысл «наличия», «явного присутствия» чего-то, что, как правило, осознается как нечто положительное, основательное, позже «священное», достойное поклонения и почитания. Отсюда дистанция и осторожность в формообразовании деривативов. Русские идут иным путем: они включают *бытие в быт*, начинают пребывать в нем, сливаются с ним до неразличения, вживаются в него, поселяются в нем и не желают из него выбираться. Русское бытие всегда *близко*, всегда «здесь» до такой степени, что оно входит в простые и понятные вещи, селится в них и напитывает собой все окружающее без разбора. Русское бытие *бывает*, но не в том смысле, что иногда бывает, а иногда нет; оно длится непрерывно, оно растянуто во вьющемся, связующем все и вся времени. Оно засасывает в себя, оно не эксклюзивное, но общее и вседоступное, всегда и везде *пребывающее*. Бытие присутствует, не отступая от сути и не создавая той дистанции, с которой оно могло бы быть замечено, выделено и вынесено в (сакральный) *объект*.

Русское бытие — зевающее бытие, привычное, настолько привычное, что легко забывается как нечто особое, становясь чем-то обычным. Отсюда и слово «забыть» и отсутствие слова с той же основой, которое означало бы «вспомнить», «не забыть», «держать в памяти» и т. д.

<sup>1</sup> Этому соответствует латинское *pre-s-entia, entia* — причастие от *esse*.

<sup>2</sup> Ср. латинское *ab-s-entia*.

Бытие связано у русских с забвением, а не с бдительностью или не-забвением. Его легко забыть, потому что оно у русских *слишком* близко, оно в самих русских, оно их баюкает, гипнотизирует, усыпляет. Оно присутствует как сон, оно снится, и в этом его суть. Оно не тревожит, не пугает, не ударяет молнией. Оно делает что-то прямо противоположное и немецкому «*Sein*», и греческому «*εἶναι*», и латинскому «*esse*». Оно заставляет закрыть глаза, не видеть и не смотреть, не фиксировать себя как идею (этимологически «*видимое*»), но воспринимать спиной свое мерное и замкнутое само на себя колыхание.

Аристотель предложил иерархию чувств по степени их способности различать удаленное<sup>1</sup>. Дальше всех видит глаз, и зрение он назвал лучшим из чувств (отсюда платоновские «идеи» и аристотелевские «эйдосы»). Неплохо слышит отдаленные звуки и ухо. Слух — второе из чувств. Далее следуют обоняние, осязание и вкус. Обонять можно запахи, находящиеся на определенном расстоянии от тела, осязать — только то, что соприкасается с телом. Почувствовать вкус можно, только приняв *нечто внутрь*, впитав в себя, проглотив или хотя бы подержав во рту. В такой иерархии *бытие* как важнейшее не могло рано или поздно не стать *идеей*. Кстати, именно с этим Хайдеггер связывает фатальное искажение всего хода развития западноевропейской философии.

У русских бытие «мыслится» противоположным образом: оно *пахнет*, оно *ощущается* телом, оно имеет *вкус*. Русское бытие *вкусное*, оно сладко. Русские не удаляют бытие в его почитании подальше — к сфере видения, они по-слепому или по-пророчески *вбирают его внутрь*, осваивают его, кормятся им, похлопывают его, прикасаются к нему. Русское бытие дает себя в близких чувствах, оно отчетливее вблизи. Оно слишком близко, оно урчит, как сытый живот.

Русское бытие не находится на расстоянии, оно не оттянуто и не отложено, оно погружено в русских как их неотъемлемая, как их самая важная составная часть, как внутренний телесный центр онтологического удовольствия.

Русские питаются бытием, оно служит им приятно пахнущей, мягкой на вкус, сладостной пищей. Русское бытие есть хлеб, праздничный пряник, сладкая, сдобная праздничная булка.

Если мы внимательно вдумаемся в это феноменологическое рассмотрение, то нам станет понятна упомянутая ранее несообразность: почему у славян — индоевропейского народа с языком и грамматикой, предрасположенных к созданию философии или, как минимум, религиозной философии — *философии не сложилось*? Ответ теперь легко обнаружить в трактовке и использовании слова «бытие». Коль скоро славяне тяготеют к предельной имманентизации — вплоть до вкусовой ассимиляции — бытия, то оно оказывается в положении максимально неблагоприятном для того, чтобы стать *предметом изучения* или, как минимум, почитания. Здесь нет той световой дистанции, пространства для визуализации, которые стали судьбой европейской философии, но также и религиозных систем Индии или Персии.

Бытие для русских *не свет и даже не звук, но вкус*. А раз так, то философия у русских — в силу самой языковой структуры — диссоциируется с визуальными

<sup>1</sup> Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения. М., 1975. Т. 1.

образами (знаками, фигурами, буквами) и звуковыми (словами, нотами) элементами. Близость русских к бытию, наша единственность с бытием делает нас не народом, практикующим философию, не ее «субъектом», но, скорее, *философским процессом* или даже «объектом» философии. Не мы должны изучать и стараться понять, *нас следует изучать и стараться понять*. А так как мы еще отличаемся немалой исторической мощью, то изучать нас приходится *не сверху* (как слабого и подчиненного), а *сбоку* — как другого, *не согнувшегося*, способного на деле отстоять свою инаковость и свободу (в первую очередь свободу быть *иным*), но одновременно не спешащего внятно что-либо сказать о своей инаковости. Это тяжелый и неприятный случай для Запада: он мог бы нас принять как «колонию», но в качестве сонного, мычащего, но невероятно могущественного партнера принять нас невыносимо. И тех, кто так считает, понять вполне можно.

*У славян нет философии, потому что мы принципиально иначе, чем остальные индоевропейские народы, полагаем себя в отношении к бытию.*

Сделав эти заключения относительно русского бытия, мы с полным основанием и ясностью горизонта можем приступить к описанию русского дазайна.

### Русское пребывание и проблема мира

Хайдеггер начинает описание экзистенциалов Dasein'a с выражения «In-der-Welt-Sein». Если перевести дословно, то получим «бытие-в-мире». Касательно «Бытия» и его сопоставления с «Sein» кое-что было сказано выше. Так как мы исследуем *русский дазайн*, то, следовательно, речь идет о *русском бытии*. Парадоксальное для не мецкого языка сочетание: «In-Sein», дословно «быть-в», прекрасно передается русским глаголом «пребывать». Это показательно: для передачи идеи «Бытия-в» Хайдеггеру потребовался громоздкий неологизм, в русском же мы имеем готовый глагол со сходным значением. «Пребывание» — это именно «Бытие-в», что дополнительно подчеркивается переходностью глагола, «пребывать в чем-то», «пребывать где-либо».

Но с большими сложностями мы сталкиваемся в слове «die Welt». Лингвисты возводят этимологию слова «Welt» к двум индоевропейским корням «\*uiros» («сильный, муж») и «\*al-» («расти», «питаться»). «Welt», таким образом, несет в себе идею бурного могучего роста, упорядочивания, организованного возникновения. Это твердо стоящая, высшаяся, выдающаяся вперед и вверх *действительность*. Латинское «mundus», «мир», предполагает «чистоту», «упорядоченность», греческое «κόσμος» — «красоту», «гармонию» и «стройность». Конечно, это разные значения и корни, но у них есть общее: речь идет о месте обнаружения Dasein'a как о поле *организованных* и мощных сил, *выстроенных, упорядоченных*, значительных. «Бытие-в-мире» для европейского Dasein'a предполагает столкновение с *активной силовой стихией*, в которую этот Dasein немедленно вовлекается или которую он сам же и конституирует. От «Welt» веет могуществом и деятельной энергией, это зона пробужденности, активности, утвердительных траекторий дел и волений.

Русское «мир», помимо значения, схожего с «Welt» или греческим «κόσμος», соответствовало названию древней крестьянской общины, с одной стороны, и

антитезе «войны», с другой. Различие смыслов передавалось в орфографии до 1917 года через «миръ» (не-война) и «міръ» (Вселенная, община), но оно было довольно искусственным: в древних русских текстах этого разделения не существовало. Лингвисты считают, что изначально все три значения были *слиты* (точнее, два значения — «Вселенная» и «не-война», так как к общине понятие «мир» стало прикладываться позднее). Славянское «миръ» родственно слову «милый», а также санскритскому «mitras», означавшему «друг». «Мир» для русских есть нечто совершенно другое, нежели «Welt» («mundus», «κόσμος») для европейцев. Это не нечто внешнее, но, наоборот, *нечто внутреннее*. В мир не столько *вы-ходят*, сколько *в-ходят*. Мир — это доброе и надежное укрытие, защищенное место среди милых друзей<sup>1</sup>.

Но «мир» не просто другое, чем «Welt», он нечто почти *противоположное*. В слове «мир» нет и намек на бушующую упругую действенную энергию, на силу и волю. Русский мир — область *успокоения, примирения, утихания энергий*. Это скорее зона покойников, погост, где тихо дремлют родные предки. Мир развертывается *внутри и вглубь*, а не *вверх и вовне*, как Welt. Поэтому дословно «бытие-в-мире» («In-der-Welt-Sein») для нас будет «умиротворенным пребыванием в покое». Но явно Хайдеггер имел в виду не это.

### «Пребывание» и обратный характер экзистенциалов

Здесь мы сталкиваемся с важной проблемой. Что мы выбираем при описании экзистенциалов русского дазайна: хайдеггеровский смысл или прямой формальный, но совершенно неточный по значению русский эквивалент? В первом томе мы систематически выбирали *хайдеггеровский* смысл (чтобы его понять и точно передать русским читателям). Теперь мы поступим обратным *образом*, как и в случае «бытия».

«In-der-Welt-Sein» при описании Dasein'a для Хайдеггера означает совершенно не то, что «пребывание-в-мире» для русского дазайна. Тем не менее наш экзистенциал будет именно таким, как того требуют *русские значения русских слов*. Мы не знаем мира как «Welt», а если и знаем, то он носит у нас иное название — «белый свет» или даже «чисто поле»<sup>2</sup>. Но «выйти в чисто поле» или «посмотреть белый свет» — это нечто совершенно другое, нежели *пребывать* в народе, в русском дазайне или быть убаюкиваемым русским бытием. Русский дазайн открывается именно как *укрытие и ограда*, как бытие-в-норе, как заключенность в доме, в жилище. Мир для русского — это близкое, освоенное, свое, прячущее и охраняющее. Но ведь точно так же русский понимает и «бытие». Поэтому «пребывание в мире» несколько напоминает плеоназм: одного «пребывания» было бы достаточно.

Понятно, на чем настаивает Хайдеггер: ему чрезвычайно важно показать, что Dasein — это не «эго» и не индивидуум, не субъект и не душа, что он находится *«между»* (zwischen), что он не может быть рассмотрен отдельно от того, *в чем и где* он находится. Хайдеггер ополчается на западноевропейское понимание «субъекта», на картезианскую интроспекцию, на интроспекцию. Но русский дазайн, как

<sup>1</sup> Колесов В.В. Древняя Русь: наследие в слове. Кн. 1. Мир человека. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2000.

<sup>2</sup> Там же.



мы видели, сам по себе уже находится *вне индивидуума*, в народе. Там же, в народе, развертывается и русское бытие и русское мышление. Напоминать о том, что дазайн не субъект, тут излишне.

И если для Хайдеггера «бытие-в-мире» означает «бытие-в-риске» («Schutzlos-Sein», «wagende Wagnis»), то для русских обращение *вовне*, за пределы индивидуальности, есть обращение *вовнутрь*, к томной и успокаивающей матрице народа. Поэтому для этого экзистенциала русского дазайна вполне можно ограничиться словом «пребывание».

*Русский дазайн пребывает.* «Пребывает» означает, что он одновременно *наличествует* и что он *наличествует в чем-то*, что он контекстуализирован. *Пространством этой контекстуализации является народ (внешнее-внутреннее)*, который дарует русским бытие и ограждает от разрушительной мощи, которая останавливается перед границами народа как *внешнее-внешнее* и не входит в народ. *Пребывание есть также выражение великой мирной мощи русского народа*, гасящей тревожные и угрожающие импульсы, укрощающей «риск» («Wagnis», русское «вага», «весы», откуда «от-вага» — дословно, «несбалансированность»).

Русские пребывают в мире как в покое, и в этом развертывается содержание русского экзистенциала. Исторически русские, как и остальные народы, непрерывно воевали. Но они не впустили войну внутрь своего дазайна, остались в этом дазайне пребывающими в мире. И окружающая среда не была воздвигнута и впечатана в драматические конструкции разрыва — русские строения вписывались в мир так, чтобы дифференциальная симметрия, усилие, следы борьбы людей и стихий с них как можно быстрее сползли. Это *покатая* архитектура русской культуры, не желающей остроты и угловатости, предпочитающей дружеское примирение жесткой стихии вражды и насилия.

Также можно включить в *пребывание* экзистенциал «In-Sein», «бытие-в», как обобщение «бытия-в-мире». Пребывание всегда где-то, и это где-то дано как бытие, как народ, и значит, как мир.

### Русские не находятся

Такой русский смысл «пребывания» и «мира», равно как и близость к русским *бытия*, при переходе к зоне русского делает избыточным другой экзистенциал Dasein'a Хайдеггера — «Befindlichkeit» (от «sich befinden», дословно — «находиться»). В русском языке есть слово «местонахождение», но оно искусственное и громоздкое, неологизм «находимость» нет нужды вводить. Смысл Befindlichkeit вполне укладывается в слово «пребывание». «Мы находимся там-то и там-то» значит, что «мы пребываем там-то и там-то». Другое дело, что у Хайдеггера Dasein именно *находит* себя, по-русски — «ходит-ходит и на-ходит», натывается на себя самого, наступает на себя, сталкивается с собой. У европейского Dasein'a это должно вызывать бурную реакцию. Но *русский дазайн/русский народ* как раз не на-ходит на себя, он *течет*, он действует в своем наличии мерно и постепенно, не-из-себя и не-от-себя, не-к-другому. Возвратность, столь резкая в немецком «sich befinden» («себя находить», «ся находити» по-старославянски), в русском дазайне проблематична и смазана. Конечно, в определенном смысле, русские *находятся* там, где пребывают. Но структура народа такова, что он не осознает это

внятно, остро и выпукло — ведь он находится у себя, находится дома, находится в милом и добром мире, находится в покое. А в покое и мире трудно «найтись», там намного проще потеряться. Там не столько процесс «хождения» (необходимый для того, чтобы на что-то *на-ткнуться* и что-то *на-йти*), сколько сидение и созерцание, и даже не созерцание (это будет неправомочным западничеством), а *вкушение и переживание*.

Так мы достигли почти прямого противоречия с Хайдеггером: *русский дизайн пребывает, а не находится*, а находится лишь в той мере и в том смысле, что пребывает. Конечно, если взглянуть на мирно сидящего за обедом человека со стороны, можно утверждать, что он «находится» в столовой, на кухне или в избе, но самому ему вряд ли придет в голову, что «он находится». Мы сейчас, напомним, говорим о русском «жизненном мире» (*Lebenswelt*). Конечно, русский человек не только обедает — он еще работает, любит, переживает, гладит кошку, служит, чинит телегу, читает газеты, играет с детишками, воюет, сомневается. Но в большей степени он *все же мирно обедает*.

### **Бытие-с как интеграция в целое**

В «*пребывание*» как фундаментальный экзистенциал *русского дизайна* можно включить и еще один экзистенциал Хайдеггера — *Mit-Sein*. Для Хайдеггера это означает, что, будучи сам в себе одиноким, *Dasein* экзистирует вне этого одиночества, помещая себя в среду, в которой он никогда не один, где его одиночество вывернуто наизнанку. Это станет принципиально важным для хайдеггеровского понимания феноменов неаутентичного экзистирования *Dasein'a* и *das Man*.

Русский дизайн, напротив, никогда не одинок, он всегда пребывает в неразрывной целостности, он слит и сливает всех русских индивидуумов не просто друг с другом, но с миром как с общим «милым дружеством», помещает их в содружество, предшествующее разделению. Поэтому в русском дизайне «с» (немецкое «mit») должно пониматься не как соединение отдельных единиц друг с другом, но как воссоединение части с целым.

В истоках значения немецкого предлога «mit», впрочем, лежит индоевропейский корень \*medhу-, означающий «середины», «среди». В греческом языке этому этимологически соответствует «μεσο-», в латинском — «medius», в авестийском — «maidya-», на санскрите — «mādhyа-», в русском — «между», «меж». «Быть-с» значит «быть среди», «быть между». В русском дизайне подразумевается «быть-в-мире», среди «милых друзей», быть «среди своих», у себя. Поэтому от собирания частей или даже от их сопоставления в экзистенциале европейского *Dasein'a*, мы переходим к *восстановлению части в контексте целого*, из которого она, эта часть, и не выпадала, а продолжала в нем пребывать. С данными поправками и этот экзистенциал *Dasein'a* может быть включен в «пребывание».

### **Догадка о философском значении русского языка в другом Начале**

Здесь стоит спросить себя: что нам напоминает хайдеггеровский перечень экзистенциалов, составленный из искусственных и громоздких неологизмов, связанных с основой «*Sein*»?

Выше мы почти объяснили отсутствие у русских философии их *слишком близким* отношением к бытию, с чем мы связали славянскую легкость в создании производных форм с основой «бы-», «быть». Но не то ли же самое пытается сделать сам Хайдеггер, докапываясь до Dasein'a при сносе западноевропейской метафизики? Разве он не критикует западноевропейское представление о бытии как об идее (дальность зрения)? Разве не выделяет именно онтические, непосредственно данные, феноменологические моменты?

В поисках корректного описания онтического Хайдеггер пытается построить фундаменталь-онтологический метаязык, который по своей структуре и задачам удивительно напоминает ход развития славянской речи. С этим связана его тяга к искусственному созданию форм от «Sein» с предлогами/приставками. Если Хайдеггер пытается сделать с немецким то, чего нет в самом немецком языке и нет в европейских языках вообще, и чего по какой-то причине (и, наверное, такая причина есть и она довольно серьезна) почти не встречается даже в индоевропейских праформах, но есть в славянских языках и, что особенно для нас важно, *есть в русском языке*, не свидетельствует ли это об особой онтической природе именно русского языка? Не является ли русский язык (по меньшей мере, среди индоевропейской языковой семьи), оптимально приспособленным для выражения на нем именно феноменологических, экзистенциальных и фундаменталь-онтологических конструкций?

Если эти подозрения верны, то русский язык, плохо приспособленный к философии, если понимать под «философией» западноевропейскую метафизику и ее герменевтический круг, напротив, оказывается прекрасно приспособленным для выражения на нем собственно *феноменологических* интуиций. А в дальнейшей перспективе из этого можно составить смелые догадки о возможной роли русского языка в *другом Начале* философии в целом, к чему, собственно, и клонил сам Хайдеггер. Однако не будем забегать вперед.

### Русская речь

Еще одним экзистенциалом Dasein'a у Хайдеггера является *речь* (Rede). Речь, язык в его философии играли важнейшую роль, возраставшую особенно в последние периоды его творчества. Dasein — это нечто *говорящее*. В речи Dasein экзистирует.

В этом моменте аналогия между Dasein'ом европейским и дазайном русским не несет никаких сюрпризов. «Говоря, Dasein выговаривает себя», — пишет Хайдеггер<sup>1</sup>. Это совершенно справедливо в отношении европейского Dasein'a и тех языков, на которых он себя выговаривает. Точно так же это полностью относится и к русскому дазайну. *Русский дазайн выговаривает себя по-русски*. Поэтому столь важен для его верного описания и истолкования учет того, какие слова и соответствующие им смыслы есть в русском языке (в сравнении со словами и терминами других языков), какие они имеют корни, этимологические и семантические связи, каково их место в базовых, первичных «языковых играх». Важно также, каких слов нет вообще, какие представляют собой кальку и как

<sup>1</sup> Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 2006. S. 162.

при передаче неизвестных русским смыслов ведет себя сама стихия русского языка.

«Русская речь» — экзистенциал «русского дазайна», причем, в определенном смысле, этот экзистенциал является наиболее безусловным среди всех остальных. По Хайдеггеру, речь стоит в одном ряду с двумя другими изначальными главными экзистенциалами — «находимостью» («Befindlichkeit») и «пониманием» («Verstehen»)<sup>1</sup> («находимость» мы включили в «пребывание», а «понимание» мы разберем несколько позже). В случае русского дазайна справедливо поставить речь вообще *на первое место*, потому что именно наличие русской речи является первым и главным основанием для того, чтобы вообще говорить о русском дазайне. *Русское существует в речи.*

Язык, по Хайдеггеру, — это дом бытия. Русский язык есть дом русского бытия. *Пребывая, русский дазайн пребывает в речи. В речи в первую очередь.*

### Гипотеза об экзистенциалах «бывания»

Замечание относительно параллелей между словотворчеством Хайдеггера и закономерностями славянских языков подводит нас к следующей гипотезе. А что, если все имеющиеся в русском языке производные от корня «бы», от «быти», от «бытия» могут быть отнесены к экзистенциалам русского дазайна? Заметив тяготение Хайдеггера к производству новых слов на основе Sein, мы распознали это как глубинную философскую установку, связанную со стремлением Хайдеггера фундаментально реформировать всю западную философию, начиная с ее языка: он делает в своем экзистенциальном анализе то, что делать ранее категорически запрещалось (ни записными правилами, ни самой логикой, семантикой и внутренней структурой языка).

Теперь можно, оторвавшись непосредственно от Хайдеггера, свободно распространить тот же подход на иные имеющиеся в русском языке формы, предположив, что речь вполне может идти об экзистенциалах русского дазайна.

Обратимся к экзистенциалу, который в «пребывание» включить невозможно, да и нет такой цели — включить в него все многообразие хайдеггеровских формул.

Рассмотрим несколько уже упоминавшихся нами форм:

- *при-бывать* (приходить, приезжать, увеличиваться),
- *у-бывать* (уезжать, уменьшаться в размерах),
- *от-бывать* (уезжать),
- *по-бывать* (находиться некоторое время),
- *пере-бывать* (посещать отдельные места одно за другим),
- *из-бывать* (превозмогать, претерпевать, отделяваться, превосходить, изобилывать),
- *до-бывать* (приобретать, отыскивать),
- *с-бываться* (происходить, случаться),
- *за-бывать* (терять из памяти),
- *с-бывать* (с рук, отделяваться),
- *о-быватель* (простой человек) и т. п.

<sup>1</sup> *Heidegger M. Sein und Zeit.*

По аналогии с пребыванием и следуя логике русского языка, мы можем рассмотреть их как русские экзистенциалы.

### Убывание/прибывание

Пара «при-бывание/у-бывание» указывает нам основополагающую динамику «пребывания». В ходе пребывания, пребывая, бытие убывает и прибывает. Речь идет не о «γένεσις» и «φθάρá» Платона и позже стоиков, не о «возникновении» и «уничтожении». Речь идет о полюсах внутри бытия и его бывания, где есть лишь *относительно* больше и *относительно* меньше, и отсутствует переход от «да» к «нет» или от «есть» к «не есть» («несть»). При-бывает (прибыток) всегда к тому, что уже есть. «Прибывает» значит «является», «появляется», но не из нави, а из яви, является из яви, прибывает из бывания. Точно так же и с убыванием. Убывая, бытие остается в границах самого себя, умалаясь, оно не выходит за эти границы, не расстается с быванием. Убывшее меньше, нежели неубывшее, сохранившее, но оно не исчезло, и оно осталось в яви, только в яви теперь неявной. Убывшее и убывающее все еще пребывает, но несколько иначе, чем не-убывающее и тем более прибывающее. Убытки и прибыли видятся как стороны единого, вокруг которого и внутри которого все происходит — как в ходе увеличения, роста, так и в ходе умаления. Здесь нет места смерти, гибели, не-бытию.

Если убывание и прибывание суть экзистенциалы русского дазайна, то этот дазайн фундаментально отличается от европейского Dasein'a, который принципиально и основополагающе *конечен* и суть которого описывает экзистенциал *бытия-к-смерти* (zum-Tode-Sein). Русский дазайн как ядро русского народа не знает границы, на которой он кончается и начинается не-он.

Позже мы поговорим о *русской смерти* подробнее, но пока зафиксируем следующее важнейшее положение: описываясь парой *прибывание/убывание*, русский дазайн *не-конечен* и *бессмертен*. Он принципиально и в самой своей глубине оживлен лишь флуктуациями внутри того, что не появляется и не исчезает, что не становится и не гибнет. Прибывая и убывая, он пребывает, пребывает от века и до века, «и ныне, и присно, и во веки веков» (аминь). Он умалется и возрастает, он поднимается и снова падает, но ни в один из моментов этой оживляющей его динамики он не разрывает связи с «быванием», с «бытием».

### От-бывание

Развитие темы «при-бывания» и «у-бывания» мы видим в форме «от-бывание». «От-быть» значит «отправиться куда-то от данного места». Но этот процесс снова мыслится находящимся *внутри* бытия: внутри остается и тот, кто «отбывает», и то, откуда он «отбывает». Эта связь не дает провести жесткую границу расставания, необратимости действия перемещения «от». «От» не означает разрыва, не означает жестко прочерченной границы. Отбывающий продолжает пребывать в бытии. Бытие движется вместе с ним, но вместе с тем остается там, откуда он уходит. И покинутое место и движущийся от него путник остаются настолько связанными бытием, что в своем «от-бывании» «бывание» просто затопляет «от», подчиняет его себе, помещает его в себя, почти душит. Ото-рвавшись от бытия, «от-быв», путник продолжает быть, а значит, его порыв остается неудавшимся жестом: вся-

кое «от» обозначает «к» внутри одного и того же движения. В этом можно разглядеть и грусть как невозможность подлинных перемен, и светлое торжество всепобеждающего, повсеместного, всепревосходящего бытия.

### По-бывание/пере-бывание

В этом же ряду стоят формы «по-бывать» и «пере-бывать». «Побывать» значит «поприсутствовать где-то» (предполагается, что в далеком месте), а «перебывать» означает «посетить несколько (отдаленных от данного) мест». Здесь так же, как и в предшествующем случае, некто перемещается вместе с бытием, вместе с экзистенциалом пребывания, и это перемещение разворачивает места (в случае перебывания) как моменты единой онтической ткани. То, где можно *побывать, есть*. И тот, кто посещает это «где-то», тоже есть. Из их встречи, из соприкосновения двух изводов бытия — подвижного и неподвижного — рождаются веселые и слегка ироничные вибрации, которые мы явно воспринимаем в словах «побывать», «перебывать». Произносятся слова «побывал», «перебывал», мы слегка удивляемся сказанному в том, что некто не просто «посетил», «погостил», «навестил», но именно развернул там, в «далеком» и «отнесенном», свое столь уютное, столь близкое, столь телесно осязаемое «здесь и сейчас бытие». Того, кто использует слова «побывал», «перебывал», веселит и радует сама эта возможность быть *там*, как будто *здесь*; ведь явно тот, кто побывал, расположился там, где побывал, уютно, основательно и как бы надолго, почти навсегда, а из речи и ее строя явствует, что теперь он вернулся и снова здесь. Возможность развернуть всецелое в малом, близкое в далеком, общее в частном просвечивает в этих выражениях, наделяя их особым, совершенно не схватываемым извне, ироничным ароматом.

### Добыча

Далее, русский дазайн *до-бывает*. Добывая, он приобретает, достает что-то откуда-то (предполагается, что что-то важное, ценное, нагруженное смыслом и значением). «До-быть» значит «поместить в бытие то, что априори было где-то «до» него, скорее всего, на его периферии». Добывая, русский дазайн помещает добытое в бытие, в мир, в дом, в жилище, а значит, оживляет добытое, наполняет его бытием. Добывание, взятое как экзистенциал русского дазайна, есть глубинное действие, сопряженное с тонкой фундаменталь-онтологической операцией по повышению бытийной нагруженности того, что добыто, — добычи. Добыча становится прибытком, увеличивает бытийность бытия. И снова, как и в экзистенциале «пребывания», речь идет не столько о собирании, получении, приобретении, нахождении (иногда захвате и отбирании), сколько о *воссоздании бытийной полноты*. Добытое не используется, но приобретается, чтобы обретаться, чтобы *быть* в общем и целом бытии. Таким образом, добытое возвращается домой, в жизнь — возвращается даже тогда, если оно никогда ранее там не было. В обители, где пребывают, заведомо все всегда есть, было и будет, поэтому все заново добытое есть хорошо забытое и ранее потерянное, утраченное, оброненное или отобранное. В добыче бытие возвращается к бытию, не умножая его, но подталкивая его к прибыли своего пребывания.

## Избывание

Глагол «из-бывать» показывает нам дополнительные семантические возможности русского словотворчества. Он нам внятен, привычен и его значение не составляет труда для восприятия. «Из-быть» значит «избавиться от чего-то (как правило, грустного, печального, горестного), но сделать это не искусственным способом, а с помощью бывания, пребывания». Избывание — это излечение с помощью бытия. Избыть горе можно, только позволив бытию быть, течь, бывать, пребывать. Если не мешать естественному пребыванию, не привносить в него что-то дополнительное, острое, возмущающее, то горе, печаль и грусть сами собой растворятся в бытии — не как в ином и целительном, но как в едином и единственном, как в том же самом, только снимающим боль частного через «все сразу» (и боль и не боль) общего. Избывание не есть предательство памяти о причине печали, утраты, оскорбления, несправедливости. Это такая память, которая становится вечной памятью, но в лоне того, что содержит в себе вечность. И только большой горизонт, воспринимающийся и как вечная боль, и как вечная радость, гасит остроту частного переживания. Избывая, мы не забываем, но, напротив, расширяем горе до бесконечных масштабов и начинаем уже грустить о том, что с нами не произошло и нас не коснулось, о близком и далеком, о том, что заслуживает грусти, и даже о том, что ее не заслуживает: мы начинаем грустить обо всем вообще. И боль izbывается, мерно растекаясь в пребывании, которое и само по себе есть мягкая, успокаивающая, шадящая вечная боль.

Кроме этого значения, в слове «избывать» есть еще и оттенки — «уклоняться», «превосходить», «пребывать в излишестве». Приставка «из-» трактуется в самых разных смысловых оттенках, играя с *бытием* как с вмещающим в себя все мыслимые и немыслимые пары противоположностей.

## Сбывать

Тонкий оттенок мы находим в глаголе «сбывать», откуда происходит и слово «сбыт». «Сбывать» значит «испускать от себя вскользь по бытию куда-то прочь», но — еще и еще раз — при сбывании чего-то на сторону, избывании чего-то, и даже избавлении от чего-то связь с бытием не рвется, не нарушается. «Сбыть с рук (дойлой)» означает «поместить в надежные руки другого», который есть не что иное, как иной извод все того же самого — единого и цельного *народа-дазайна*.

## Событие

Русский дазайн *сбывается*. Здесь вообще сердце хайдеггеровского учения. «Dasein er-ereignet» (то есть «Dasein аутентифицируется/случается») — это ключевая формула для Хайдеггера. В ней мы имеем связь с новым Началом. Как только мы постигаем, что Dasein er-eignet, мы постигаем все сразу и начинаем другое Начало. В глаголе «er-eignen» нет прямого указания на «бытие» (Sein), нет также, строго говоря, и указания на «аутентичность» (das Eigene). «Ereignen» образовано от немецкого «Auge», «глаз», «зрак», ранее «смотрение», «зрение» и означало первоначально просто «наблюдение». То, что наблюдалось, и было «событием». Хайдеггер, прекрасно отдавая отчет в искусственности игры слов, пишет «ereignen» («Ereignis») как «er-eignen» («Er-eignis»), то есть трактует событие как мгновение

аутентичности, собственности. Так как Dasein конечен, то только конечным, по Хайдеггеру, может быть и его столкновение с бытием. Оно происходит одноразово, как нечто уникальное и необратимое. Отсюда вся тема Ereignis'a. Избрав возможность быть, то есть аутентичное экзистирование вместо неаутентичного, Dasein «случается», «приключается», становится событием (именно поэтому слово «событие» в метаязыке Хайдеггера может быть употреблено только в единственном числе). Событие сингулярно, необратимо, неповторимо. В Ereignis'e Dasein сталкивается со своим Sein.

Очень соблазнительно было бы поспешно предложить русское слово «событие» для перевода немецкого Ereignis'a в хайдеггеровском контексте, понимая, что оно точно совпадает по смыслу формальным образом и к тому же, кроме всего прочего, заключает в себе еще и «бытие» — «событие» как «со-бытие». Однако это, увы, будет уловкой, которая только собьет нас с толку. Напомним еще раз: для западноевропейской философии славянский язык и его нефилософская природа представляют собой дисквалификацию, и черпать что-то из русско-славянской среды, да еще и в отрыве от изначального культурного контекста и соответственной «языковой игры», совершенно нелепо и нецелесообразно. В контексте мысли Хайдеггера это совершенно излишне: он говорит в данном случае о сугубой сингулярности, молниеносно открывающейся в моменте столкновения одной конечности — европейски понятого Dasein'a — с другой инстанцией, Sein (конечность или бесконечность которой под вопросом). Да, здесь участвует Sein (бытие), но не оно, а сингулярность и аутентизм (eigene) составляют суть Ereignis'a. Наше русское слово «событие» с его собственно русским значением, во всем этом совершенно не при чем.

Посмотрим на «со-бытие» и глагол «сбываться» с точки зрения сакского да-зайна, в отрыве от Ereignis'a. То, что сбывается, это то, что сочетается с бытием. Сбывается только то, что относится к бытию, что в нем фундаментально наличествует, в нем пребывает. *Сбывается пребывающее в бытии*. Сбываются, например, пророчества: вещие слова, сказанные о будущем теми, кто настолько близки к бытию, что будущее для них видится столь же сбывшимся, как бывшее и настоящее. «Событие» в русском языке имеет резко отличное от европейского контекста корневое значение. Этимологию немецкого слова «Ereignis» мы разбирали, она связана с моментом «наблюдения» и глазом. Латинское «eventum» (откуда французское «événement», английское «event» и т. д.) образовано от «evenire», то есть «приходить», «уходить», «наступать». В русском языке этому точнее всего соответствует «нечто наступившее», «пришедшее», «случившееся», и даже «случайное».

Событие прямо противоположно и Ereignis, и eventum. Событие не может не сбываться, потому что оно уже принадлежит к бытию, оно уже пребывает. Если оно и приходит, то приходит изнутри бытия, из его лона, являя себя так, тогда и тому, как нужно в соответствии с *общностью пребывания*. События без бытия и общей к бытию принадлежности не бывает. Такое событие не могло бы сбываться. Единственный и главный же смысл «eventum» (включая «Ereignis» Хайдеггера) заключается в том, что оно происходит совершенно случайно, и что этого *вопне могло бы и не случиться*. Произвольность «Ereignis'a» связывает его не с бытием, но с *волей*. В русском «событии» ни малейшего, даже отделенного, намека на волю или на



случайность нет. Событие с *eventum*'ом связывает только то, что в них нечто выдается. В событии выдается сбывающееся бытие, подтверждая и укрепляя пребывание. В *eventum*'е выдается волюнтаристский выверт судьбы, фатума или субъекта, воодружающих то, чего не было, посреди того, что есть. Событие укрепляет бытие в его спокойном течении, в его бывании. *Eventum* демонстрирует *хрупкость* наличия, его сопряженность с бездной небытия, откуда вырывается «новое» (*novum*) и куда это «новое» силится вытолкнуть «старое» (наличествующее). *Eventum* сингулярен по определению, даже если речь идет о совокупности и множестве. Это множество сингулярностей. Событие разворачивается вечно, в нем бытие постоянно сбывается. Оно непрерывно, но то, что называется «событием», в отличие от «пребывания», дает почувствовать, ошутить на вкус прибывание (или убывание) бытия. Событие — это добыча, приятный такт прибывания в бытие ему принадлежащего. Но событие — это также острая горечь убывания бытия. *Бытие бывает горьким.*

«*Русский дазайн сбывается.*» Но это нечто совершенно иное во всех смыслах, нежели «*Dasein er-eignet*». *Русский дазайн* сбывается, пребывая в своем бывании через прибывание. Но в некоторых случаях может стать и иначе: русский дазайн сбывается, убывая в своем пребывании. Это нехорошее событие, но и оно имеет место.

### Обывание

Существительное «пребывание», взятое без дополнения, и глагол «пребывать», трактуемый как непереходный — сами по себе вполне технические выражения, соответствующие метаязыку русской феноменологии. «Пребывание» звучит и воспринимается естественно. Следуя за списком деривативов, мы могли бы выразить «пребывание» искусственным неологизмом — «о-бывание». В русском языке такой глагол и соответствующее отглагольное существительное отсутствуют. Есть лишь слово «обыватель».

Возможно, это слово изначально развилось на основании иного корня — от глагола «витати», то есть «жить», откуда «обитатель», а ранее «об-витатель». Но явно, что на нынешнюю форму — «обыватель» — корень «-бы-» («бывать», «быть») в той или иной степени повлиял.

Не вдаваясь в подробности, допустим, что к «быванию» можно прибавить префикс «о-» («вокруг», «около»).

«Обыватель» — это такое определение человека, которое подчеркивает в нем только одно свойство: то, что он бывает, то, что он пребывает, то, что он есть. Как правило, в современной речи такое название носит уничижительный оттенок: обыватель — тот, кто не интересуется ничем определенным, не старается расширить свой горизонт, выйти за рамки общепринятых банальностей. Обыватель — это человек, профессиональные, гендерные, индивидуальные и иные свойства которого второстепенны и сглажены и который, строго говоря, не может сказать ни о себе, ни о мире, ни о близком, ни о далеком, ничего такого, что бы мы заведомо без него не знали. У обывателя есть только одно обоснование — то, что он есть. Но это и есть самое главное и самое существенное. Русский дазайн как предшествование, как Начало в своем ядре и не должен говорить нам ничего специаль-

ного. Там, где есть что-то специальное, мы рискуем немедленно попасть в ловушки археомодерна. Яркость, ум, выдающиеся качества в России опасны и подозрительны. Более того, они несут в себе ложь и заблуждение. Истинна, аутентична и выразительна в России только глупость и посредственность. Но глупость не всякая, а обывательская — глупость простого *незамутненного присутствия*, явь русского человека без свойств, слитого с миром, с окружающим, со средой, с уютным процессом пережевывания и настороженной концентрации на простой, неразложимой и нерасчленимой стихии бытия, которая повсюду — внутри, вовне, над, под, справа и слева. Только тот настоящий обыватель (пребывающий в бытии обитатель, проживающий живой житель), кто плотно и со всех сторон, включая внутреннее измерение, окутан бытием, кто «о-бытиен», пронизан до дрожи невыразимым и сладким присутствием русского наличия. (К этой теме мы еще обратимся позднее при рассмотрении темы «das Man» и «аутентичного и неаутентичного экзистирования».)

Русский дазайн — это обыватель, и он «о-бывает» в своем пребывании.

### За-бытие

Если мы возьмем глагол «за-бывать» как экзистенциал русского дазайна, то вновь войдем в определенный диссонанс с Хайдеггером. Об этом вскользь мы упомянули выше. Для Хайдеггера центральный вопрос об истине (*αλήθεια*) тесно увязывается с вопросом о забвении (сокрытии, *λανθάνω*). Истина есть несокрытие (*Unverborgenheit*), а не соответствие суждения факту (как в референциальной теории, берущей начало в учении Платона об идеях). Русское «забвение» (от «за-быть») снова формально соотносится с хайдеггеровским учением о связи истины и бытия. Но на самом деле и в этом случае связь случайна и более уводит нас от сути дела, нежели что-то проясняет. «За-быть» значит «оставить что-то вне бытия, упустить из бытия, потерять за границами бытия». Но *бытие не имеет границ*. Поэтому «за-быть» значит «за-терять» что-то в самом бытии, и это что-то, так как оно остается в бытии, всегда можно при желании вспомнить, вновь отыскать. Здесь интересно само употребление приставки «за» применительно к бытию. Бытие не имеет границ, за ним ничего нет. Поэтому то, что тем не менее кажется находящимся «за» бытием, будучи связанным с ним, таковым не является. «За», таким образом, не отделяет *это* от *другого*, но отделяет *то* от *этого*. Яснее всего это проявляется как раз в словах «забытие», «забвение», «за-быть». «За-быть» — это все-таки, в первую очередь, «быть», хотя и «за». А значит, «за» не есть абсолютно отдаляющая черта, но черта проницаемая, проходящая в одном и том же и по одному и тому же.

Если мы теперь вновь вернемся к мысли Хайдеггера об истине бытия как к самому далекому и самому важному горизонту другого Начала и фундаментальной онтологии, мы, к нашему удивлению, обнаружим, что он имел в виду как раз нечто подобное — такое «открытие» («несоккрытие» — *αλήθεια*), которое включало бы, а не исключало из себя «сокрытие» (*κλήθη*); такое бытие, которое не было бы ограничено небытием, но «взаимовключало» бы небытие в себя, само «взаимовключаясь» в него. Русское «за» в «забвении» показывает, как так может быть.

### «Бы» и след ничто

И наконец, рассмотрим еще одну форму дериватива от «быть» — субъюнктив «бы». В древности он спрягался, представляя собой обычное сослагательное наклонение от глагола «быть».

азь <i>бимь</i> (створил-ъ/а/о) (я бы сделал)	мы <i>бимь</i> (створил-и/ы/а) (мы бы сделали)
ты <i>би</i> (створил-ъ/а/о) (ты бы сделал)	вы <i>бисте</i> (створил-и/ы/а) (вы бы сделали)
(онъ, она, оно) <i>би</i> (створил-ъ/а/о) (он, она, оно бы сделал/а/о)	(они) <i>бя</i> (створил-и/ы/а) (они бы сделали)

Позже в старорусских текстах этот древний славянский субъюнктив слился с формой аориста, сохранив прежнее смысловое сослагательное значение.

азь <i>быхъ</i>	мы <i>быхомъ</i>
ты <i>бы</i>	вы <i>бысте</i>
(он, она, оно) <i>бы</i>	(они) <i>быша</i>

Еще позднее глагол «быть» в качестве связки в перфекте стал исчезать, и вместо форм «азь есмь створилъ» (я сделал), «ты еси створилъ» (ты сделал), «мы есмы створили» (мы сделали) и т. д. появились формы «я [пустое место, где подразумевается спрягаемый глагол «быть»] сотворил (сделал)», «ты [пустое место, где подразумевается спрягаемый глагол «быть»] сотворил (сделал)», «мы [пустое место, где подразумевается спрягаемый глагол «быть»] сотворили (сделали)» и т. д. Так формы субъюнктива в перфекте, ранее представлявшие собой полные версии, где глагол-связка «быть» стоял в субъюнктиве (позже передаваемом аористом), — например, «азь быхъ (древнее «бимь») створилъ» («я бы сделал»), «ты бы (древнее «би») створилъ» («ты бы сделал»), «мы быхомъ (древнее «бимь») створили» (мы бы сделали), — сохранили связки в упрощенном виде «бы». Но ясное осознание их как субъюнктивных форм с последующим причастием на «-лъ» утратилось, коль скоро сами эти причастия («сотворилъ», «сделалъ») стали восприниматься как полноценные глаголы, сохранившие от причастий только род (не свойственный русскому и, шире, индоевропейскому пониманию функции глагола как части речи — действие не имеет пола, оно безразлично к полу того, кто его осуществляет). «Бы» осталось самостоятельной частью речи — так называемой «частицей». И хотя оно чаще всего продолжало употребляться с бывшими причастиями на «-лъ», а в новом языке — «глаголами», эта связь существенно затемнилась до того, что «бы» приобрело структурную автономность. Так стали возможными такие выражения, как «якобы» (от оборванного выражения «яко бы»), «надо бы» и т. д., в которых глагольная функция «бы» не читается вообще.

Здесь для нас важно, что бывший субъюнктив и нынешняя частица «бы» выражают в себе сослагательное понимание бытия. «Бы» — это то, что могло бы или должно было бы *быть*. В «бы» есть удивительная связь с бытием, с пребыванием,

в котором, однако, нет окончательной ясности относительно того, так ли это или не так. Сфера, покрывающая «бы», сфера онтической сослагательности, по определению, шире, нежели сфера бытия, так как в нее попадает и то, что было, есть и будет, и то, относительно чего с уверенностью сказать ничего нельзя. Горизонт бытия покрывается более широким горизонтом сослагательного бытия, конъюнктивным горизонтом «бы».

Но здесь мы подходим к очень тонкой теме: что есть в русском народе и в русском бытии такого, что лежало бы вне его, что не относилось бы к нему, что пребывало бы за его границей? Близкий мир распространен на все. Все, что есть, было и будет, совмещается по своему признаку с бытием как русским бытием. А значит, строго говоря, для русского дазайна ничего вне бытия нет, все, что есть, находится внутри него. Как же бы тогда с сослагательностью? С точки зрения логики она должна была бы распространяться на зоны, лежащие вне бытия, на зоны *ничто*, которые и обосновывали бы неуверенность «бы», саму сослагательность. *Эта сослагательность есть след русского ничто, намеченный в языке.* Однако сама структура русского бытия настолько инклюзивна, что всячески отвергает возможность наличия другого, границы, антитезы. *Русское другое включено в русское это.* Русская граница отделяет *русское одно и то же* от себя самого. Русская антитеза заложена в саму русскую тезу и в ней дремлет. И *русское ничто*, в таком случае, должно быть имманентно *русскому бытию*, входить в него его составляющей частью. Оно должно находиться от него *по эту сторону, а не по ту*; более того, у *русского бытия* только одна сторона. Отсюда можно вывести важнейшее положение. Русское «бы», со всем его внутренним сомнением и сослагательностью, в то же самое время является совершенно утвердительным, уверенным в себе, провозглашающим без всяких колебаний русскую истину: то, что должно было бы быть, то и есть, и есть даже то, чего не должно было бы быть; то, что могло бы быть, есть, и есть то, чего не могло бы быть... Действительное и возможное, желаемое и наличествующее, придуманное и отчетливо различимое здесь и сейчас — все это разные наклонения частицы «бы», объединяющей, обволакивающей своим содержательным бытием все видимое, невидимое, действительно наличествующее и только мнимое. «Бы» в русском языке преворачивает законы субъюнктивности. Сослагательное безусловно верно, безусловно верное же — только сослагательно. Об этом свидетельствует косвенно и сама замена архаичной формы: *бимь, би, би, бимь, бисте, бя* — на соответствующие формы аориста: *быхъ, бы, бы, быхомъ, бысте, бышия*. Почувствуйте, как незаметно сомнение, сослагательность заменились аористной уверенностью. «Бимь» значит «быхъ». «Бымь» — значит, «быхомъ». «Могли бы быть» — значит «были». Должны были бы быть — тоже, значит, были. Условное становится реальным. Но...

Ведь если вдуматься в такой поворот, то верно будет и обратное. Отождествляя в языке ирреальное (сослагательность «бы») с реальным, мы открываем путь и прямо противоположной операции — отождествлению реального с сослагательным. *Если условное приравнено к безусловному, то и безусловное становится условным.* Если только лишь пожелание или долженствование, ожидание и предвкушение, мечта или страх сами по себе являют себя как *бытие* и его формы, то немодальное и действительное, в свою очередь, оказывается лишь возможностью, мечтой, игрой

ума, галлюцинацией. Не то чтобы мечта и действительность меняются друг с другом местами, — это было бы слишком жестко и определенно, слишком не по-русски, — но они *играют друг с другом в прятки*, обнаруживаясь то здесь, то там, ловко уклоняясь от хватких объятий, заливаясь громким невинным смехом.

*«Бы» вполне можно считать экзистенциалом русского дазайна, причем одним из самых фундаментальных и основательных.*

### Исчезновение связки

Ранее мы по ходу дела упомянули факт исчезновения в русском языке «быть» в качестве глагола-связки. В перфектных формах он исчез окончательно, вплоть до признания за пассивными причастиями статуса глагола. В настоящем времени он почти исчез и употребляется лишь в особых случаях, когда надо подчеркнуть факт жесткого отождествления — например, «идеи суть световые образы», хотя в современном языке тот факт, что «суть» является формой спряжения глагола «быть» в третьем лице множественного числа настоящего времени, осознается весьма смутно. Иногда также можно встретить выражения вроде «наука есть совокупность точных знаний о реальных объектах» или перевод максимы Декарта «я мыслю, следовательно, я есть». Но чаще всего глагол «быть» опускается, а иногда заменяется знаком тире. Сохранился он строго при образовании будущего времени у глаголов несовершенного вида: «я буду читать», «она будет танцевать» и т. д. В большинстве европейских языков к глаголу-связке «быть» установилось более чуткое отношение, и он сохранился практически повсеместно даже в тех языках, где общие структуры предельно упростились, как, например, в современном английском.

На первый взгляд, из этого можно было бы заключить, что русские утратили в языке связи с *бытием*, забыли о *бытии*, лишив свою речь многократных и постоянно повторяющихся его поминаний. Отчасти это так, но не потому, что *бытие* слишком удалилось от нас, а, наоборот, потому, что оно *слишком приблизилось к нам*. Оно стало столь внутренним и близким, что мы перестали его замечать как нечто, находящееся перед нами (на что можно было бы смотреть, в звуки чего можно было бы вслушиваться или что можно было бы обонять), рядом с нами, вплотную к нам (что можно было бы осязать). Мы *проглотили бытие*, включили его в себя; стремясь распробовать его на вкус, мы не заметили, как *стали им*. Человек есть то, что он ест. *Съев бытие, мы стали бытием*. Так конституировался русский дазайн: *бытие* в нем было помещено в *русское наличие*, в русское «да», в русское «вот». Глагол связка «быть» исчез в нас, вошел в нас, стал вкусом речи, ее сладостью, ее горечью, всей сложной гаммой, рождающейся от полного и безразрывного сближения. Глагол-связка исчез, и русские сами стали глаголом-связкой: настоящее и прошлое сбывается через нас. И лишь еще несовершенное будущее сохраняет некоторую автономию — то несовершенное, которое, может, еще и не совершится или совершится, да не так, как кое-кому хотелось бы.

### Как смеется «есть»

Показателен и тот семантический сдвиг, который произошел со связкой «быть» в третьем лице единственного числа настоящего времени — с формой «есть».

В древнем языке эта словоформа строго была лишь указанием на связь одного с другим, хотя в контексте нашего экзистенциального анализа уже ясно, что эта связь была не референтной, но скорее указывала на общую причастность к стихии бытия, то есть была указанием на *нечто третье*, что предопределяло в последнем счете отношение двух. «Азь есмь мужь», «я — мужчина» — означало, что и сам говорящий, и образ бравого бородатого человека с тяжелым кулаком и спокойными глазами с удовольствием ныряли в море сверкающего светлого «есть»-«есмь», где поднимались на поверхность и снова погружались в глубину, постоянно оказываясь с разных сторон друг от друга в свободной игре автореферентной стихии этого «есмь», являющего себя себе самому и через не известного никому «аза» (личину «я»), и через известный (всем!) образ дородного, могучего мужика.

Позднее же «есть» в третьем лице приобрело безличное значение «иметься», «находиться», «наличествовать». В современных европейских языках эти конструкции чаще всего строятся с помощью указательного местоимения места «здесь» — «there is» в английском, «il y a» во французском или безличного «es gibt» (дословно, «дано») в немецком. В русском языке мы сталкиваемся с лаконичным и самодостаточным «есть».

«Есть оружие? — Есть! — Есть деньги? — Есть!»

У кого, где, сколько — все это не имеет значения, все это подразумевается. Привычная для нас затертая форма речи, оказывается, таит неожиданность. На первый взгляд, что может быть проще, чем выразить факт простого наличия указанием на то, что то, что наличествует, *есть*? Но именно этого и нет в европейских языках. Столкновение с *чистым наличием* вплотную для европейцев затруднено, если вообще возможно. Наличие они воспринимают, как правило, косвенно, через указание на что-то еще — на место, на данность, на сделанность или имение (как в испанском «hay», от «haber», «иметься», «наличествовать»).

В русском же языке не составляет проблем назвать *бытие* напрямую в любой вещи, о которой заходит речь. Более того, тонкая ирония, пронизывающая весь русский язык, явно смеется над вещью, которая есть, именно таким словоупотреблением: связывая вещь с *бытием*, говорящий тонко посмеивается над вещью, над тем, к кому обращается, над самим собой, над окружающим как над слишком серьезно и надежно воспринявшими игровой момент русского «бы».

Фраза «Есть оружие?» чрезвычайно иронична. В ней иронизируют и над теми, против кого это оружие может быть применено, и кому недолго еще осталось приносить, вечно путаясь, то, что есть, за то, чего нет, и то, чего нет, за то, что есть. В ней звучит ирония и над теми, кто это оружие применит и, видимо, так или иначе за это заплатится, и над бедностью и лишенностью — в том случае, когда этого оружия может и не быть, а значит, не имеющий оружия или имеющий его в недостаточном количестве может за это пострадать. В этой фразе слышится ирония над самим говорящим, который может как вкладывать в свой вопрос смысл (мол, если нет, я помогу, или, если есть, я отберу и влеплю срок и т. д.), так и не вкладывать его, издеваясь над ложной озабоченностью человека, у которого с оружием проблемы. Но вместе с тем это и соучастие, сопереживание, вчувствование в человека, обделенного или не обделенного такой важной и страшной одновременно вещью, как оружие. Эта фраза сообщает в первую очередь о «есть», а потом уже

обо всем остальном. Ответ на вопрос «Есть оружие?» — «Есть!» или «Нет!» столь же ироничен. Во-первых, он может быть ложным, и спрашивающему предлагается угадать, как все обстоит на самом деле. Во-вторых, он обязательно включает в себя игру коннотаций *прибывания/убывания*: мол, оружие есть, но есть и еще много чего, самого соблазнительного или, наоборот, устрашающего. Или напротив, оружие-то есть, а вот всего остального не хватает.

«Есть» всегда несоразмерно с тем, о чем бы ни шла речь. Оно никогда не обслуживает референтность. И здесь, в рассматриваемом случае, исчезнув как связка, глагол «быть» ускользнул от того, чтобы служить референтности, и, наоборот, застыв и сохранившись, оставшись в одиночестве, он все равно от референтности уклонился, ускользнул, размывая ее, подтрунивая над ней, растворяя ее не так, так этак.

### Экзистенциал *Sorge* и структура европейского *Dasein'a*

Теперь вновь обратимся к Хайдеггеру и его описанию экзистенциалов *Dasein'a*.

Одним из фундаментальных экзистенциалов, не связанных на сей раз с «бытием» по формальным признакам, является «*Sorge*» (дословно, «тоска», «забота», «озабоченность»). Немецкое «*Sorge*» филологи возводят к индоевропейскому «\**swergh-*», означавшему, по всей видимости, «болезнь», «страдание», «беспокойство», отсюда — «забота». Корень этого слова очень древний и прослеживается вплоть до «ностратических пластов» (тюркских, алтайских, монгольских, тунгусских, корейских и картвельских групп языков) с приблизительно одним и тем же значением — «боли», «болезни», «мучения». Есть его прямой этимологический аналог и в старославянском — «*sorga*», «*sorg*», и даже в церковнославянском — редкое слово «сорога» со значением «болезнь», «тревога». Но влияние этого корня в русском языке не прослеживается и соответствующий смысл полностью выражен в слове «забота».

У Хайдеггера «*Sorge*» — важнейший экзистенциал, который определяет базовый вектор отношения *Dasein'a* к окружающей его среде. В *Sorge* выражено *In-der-Welt-Sein* («бытие-в-мире») *Dasein'a*. *Dasein* постоянно озабочен, он непрерывно движим многомерной гаммой исходящих из него импульсов, направленных на окружающую его зону. *Dasein* заботится.

Для Хайдеггера в *Sorge-заботе* состоит *Sein* (бытие) *Dasein'a*. Сам Хайдеггер поясняет в работе «*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes*»<sup>1</sup>, что *Sorge* в его изложении представляет собой аналог интенциональности, как ее понимал Гуссерль в контексте феноменологии. *Sorge-забота* для Хайдеггера описывает то, как *Dasein* существует в мире, конституируя этим экзистированием мир. Будучи всегда озабоченным, то есть беспокоясь о том, что вне его, и отдаваясь тому, что вне его, *Dasein* осуществляет сам себя. Так же и гуссерлевская интенциональность в более узкой сфере гносеологии толкует мышление как непременно «мышление о чем-то», как мышление, обязательно направленное на что-то и самой этой направленностью это что-то нозтически утверждающее. Но если Гуссерль хочет сказать, что процесс мышления (особенно дофилософского, несаморефлектирующего, свя-

<sup>1</sup> *Heidegger M. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes. F/am Main, GA 20. S. 420.*

занного с умом, а не разумом, с «νοῦς», а не с «διάνοια») всегда самим своим наличием конституирует мыслимое (ноэму) и того, кто это мыслимое мыслит (сам процесс ноэзиса или его отдельный фрагмент — ноэзу), то Хайдеггер переносит сходный жест на онтологический (онто-онтологический) уровень, который включает и гносеологию, и психологию и философию, откуда и появляется Sorge как фундаментальное свойство Dasein'a. Заботясь о мире, Dasein его конституирует, и, делая это, он утверждает и самого себя. *Забота* не просто свойство Dasein'a, акциденция или предикат, это его *суть*. И характер и ориентация Sorge-заботы предопределяет основные структуры Dasein'a в самом фундаментальном аспекте: если удастся сориентировать эту Sorge-заботу на Sein-бытие, Dasein выходит на горизонт аутентичности. Это и есть момент рождения философии, но помочь состояться ему, согласно Хайдеггеру, надо радикально иначе, нежели это было сделано в *первом Начале*. То есть сама рефлексия, Sorge-забота должна быть обращена не на мыслящее, но на мышление и выражающееся в мышлении бытие, на *истину бытия*.

В русском языке «забота» восходит к старославянскому значению «клевать (зерно)», «есть» (сербско-хорватское «sobati»), что можно понять как аналогию: что-то (внешнее) не дает покоя, «грызет», «гложет», «ест». Кстати, слова «печаль», «печья» связаны также со *страдательным* пониманием действия, направленного на человека предположительно «извне»: «печаль» происходит от слова «печь», быть выпекаемым внешним огнем. Печального, печалящегося человека пекут, возможно, чтобы потом склевать, сгрызть, съесть. Эта несколько приземленная этимология оказывается довольно выразительной: получается, что по контрасту с ранее разобранными экзистенциалами, где русский человек, экзистируя в дазайне, «ест бытие», включает его в себя и тем самым становится спасительно «съедаемым бытием», здесь самого человека что-то (явно не бытие) «съедает» извне. А так как ничего, кроме бытия, для русского дазайна нет, то это неприятное чувство заботы слабо коррелирует с другими русскими экзистенциалами.

Для европейского человека истоки Sorge-заботы («cura» на латыни, «sollicitudo» в Вульгате, «μερίμνα» и более архаическое «φροντίς» у греков) понятны. Западный человек принципиально одинок, конечен и смертен, будучи повернут лицом к глобальному дефициту. Это *пронзительно ощутимый дефицит света* у вечера, клонящегося к ночи (Запад = «страна вечера», Abendland). Его экзистирование заведомо помещено перед лицом бездны, перед лицом *ничто*, которое не есть *бытие* и которого, согласно Пармениду, нет. Поставленный лицом к лицу с бездной, он начинает заполнять ее веером своей интенциональности, развертыванием своей Sorge-заботы. Не случайно Хайдеггер в «Sein und Zeit» предвзвешивает введение Sorge-заботы главкой об *ужасе* (Angst)<sup>1</sup>. Об этом несколько позднее, но пока заметим прямую связь: *ужас* бездны (ничто) *заставляет* Dasein заботиться, заполняя бездну *нозмами/поэмами*, то есть мысленными образами вещей и производством этих вещей (поэма, греческое «πο...ήμα», этимологически означает «созданная вещь», «произведение»; кстати, таков же первоначальный смысл слова «факт» — на латыни «factum» — страдательное причастие от глагола «facere», «делать»; «factum»,

<sup>1</sup> Heidegger M. Sein und Zeit.



таким образом, означает «нечто сделанное», «продукт труда», «произведение», то есть «поэму»).

*Европейский Dasein расположен на границе бытия с чем-то еще (с ничто).* Поэтому Sorge-забота Dasein'a есть и воление, и невроз, и агрессия, и паника, и бегство, и стремление производить и осуществлять — одним словом, *деятельность*, действительность, энергия. Sorge-забота как экзистенциал Dasein'a есть онтологический *исток труда* (ποίησις). Развитие этой темы у Хайдеггера приведет постепенно к анализу ницшеанской «воли-к-власти» и к выявлению *vorsetzende Durchsetzung* как автономного, нарастающего по интенсивности цикла западного человечества по траектории τέρηη и усиления Gestell<sup>1</sup>.

Другое дело, что прозрение Хайдеггера в данном случае простирается в самые глубины европейского Dasein'a: исток техники он вскрывает в корнях западноевропейского бытия, в основе его структур.

### Русская беззаботность

При уже намеченных выше асимметриях между структурой русского дазайна и европейского Dasein, закономерно задать вопрос, *а «озабочен» ли русский.* Ответ — чисто феноменологический — будет таким: *больше нет, чем да.* Помимо внимательного рассмотрения русского бытия он основан еще и на довольно ясной базовой констатации: *русский дазайн не находится на границе между бытием и не бытием (ничто), не сталкивается с окружающим его сущим как с бездной, вынуждающей его бежать, пугаться, ужасаться, и главное — творить, работать, делать.* Простираемый *русским дазайном* русский мир не «ест» человека, не «клюет» его, то есть не *заботит* его. Для него бытие и внешне, и внутренне выступает иначе, нежели «забота», нежели «попечение». Поэтому русский человек, скорее, беззаботен и беспечен, его ничто не печет, не допекает.

Но в чем же тогда интенциональность русского мышления? Что за «мир» (космос, Welt) конституирует русский дазайн вокруг себя, чтобы в нем быть? Это мир полный, наполненный бытием, упитанный мир, в котором горизонт ужаса представляет собой не острие, но окружность. Ужас интегрирован в русского человека до такой степени, что уже не пугает. Русские съедают ужас как ломоть хлеба.

Русский не озабочен, что-то заботится сквозь него. Это *русское бытие*, которое и конституирует мир, вокруг. Но что важно: оно конституирует его *по обе стороны* человека и причудливо меняет эти стороны местами. Вот почему *русский дазайн* беззаботен — он находится *в середине бытия*, и бытие развернуто по отношению к нему в *обе стороны*, точнее, во все стороны, и нигде у этих сторон нет строгого центра, нет сгущенного полюса, о котором можно было бы сказать — он *есть* перед лицом противоположного полюса, которого *нет*. *Русское бытие*, конституируя вещи мира, не забывает заложить в них должную долю сразу бросающегося в глаза, остужающего небытия, как самого себя, и это *небытие* присутствует *внутри* самих вещей и одновременно на их поверхности, не дожидаясь, пока вокруг них выстроится дифференциал *рождения/гибели*. Такой окружающий мир есть мир

<sup>1</sup> См. часть 1.

окруженный, в нем вертикальное измерение небес и бездны раскатано по горизонтальной поверхности — это *плоская бездна*, зияющая вертикальная горизонталь. Интенциональность здесь следует понимать как *взаимобратимую динамику*, не знающую точки сбой, конца, где бы ее подстерегала смерть. Это индуцирует в *русском дазайне* тотальное *бесстрашие*, основанное на строго гарантированном *бессмертии*.

Бессмертие не есть преодоление смерти или свобода от нее, оно есть *интериоризация смерти*, ее включение в само русское экзистирование; это примирение со смертью как с иной стороной жизни, хотя у жизни есть *только одна* сторона. «Другое» здесь должно мыслиться по-русски, то есть как *то же самое*, как *это*.

*Забота не есть экзистенциал русского дазайна.*

### Авось-бытие

В своем фундаментальном «Толковом словаре»<sup>1</sup> В. Даль приводит шуточные поговорки русских о самих себе, свойственные простонародью: «Русак на авось и взрос», «Русский Бог — авось, небось да как-нибудь». Показательно, что здесь слово «авось», которое в широком смысле означает как раз «беззаботность», «беспечность», прямо увязывается с отличительной чертой русского народа и, соответственно, русского Начала. В сознании самого народа русское тесно сопряжено с этим «авось». Если «забота» не есть экзистенциал русского дазайна, то «авось», напротив, есть его экзистенциал. Особенно важно, что в шуточной форме «авось» называется «русским Богом».

В прямом значении это выражение кажется безумным и нелепым, но при более внимательном рассмотрении темы «русского Бога» в контексте экзистенциального анализа русского Начала все в какой-то момент будет выглядеть иначе.

Здесь следует чуть подробнее остановиться на этимологии слова «авось». Среди лингвистов нет единого мнения относительно его происхождения. Все согласны относительно его составной природы: «а» (скорее всего разделяющая частица) + «(в)о» + «се» (указательное местоимение «се», «это», утратившее безударный гласный «е» на конце). Но споры ведутся относительно средней части — «(в)о». Одни ученые — Й. Зубатый, А. Преображенский — считают, что это «(в)о» есть сокращение местоимения «ово» (о нем мы говорили ранее, перебирая возможности перевода слова *Dasein* на русский язык и предлагая вычурную конструкцию «овь-бытие»). Другие — Ф. Буслаев, А. Соболевский, Я. Грот, М. Фасмер — полагают, что речь идет о соединении частицы «а» с древним указательным местоимением «осе», означавшим то же, что «вот» («в» же появилось как интервокальный согласный)<sup>2</sup>. И в этом случае «авось» напоминает нам *Dasein* как «вот-бытие».

Еще одну гипотезу предложил А.А. Потехня, указав на темпоральный характер «авось», выражающий вероятные события ближайшего будущего, откуда и «указательность» и «модальность» (то есть определенная предположительность высказываемого смысла). «Авось» — это то, что должно произойти в определенном будущем, но без особой уверенности в том, что это точно произойдет, хотя бы в силу того, что речь идет о будущем. Современный лингвист, развивающий эту тему,

<sup>1</sup> Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1955. Т. 1.

<sup>2</sup> Березович Е.Л. Еще раз о русском *авось* // Березович Е.Л. Язык и традиционная культура: Этнолингвистические исследования. М.: Индрик, 2007. С. 333–339.

приводит такие характерные выражения, зафиксированные в современных костромских говорах: «Вось (авось) ешшэ что-то будет, нонь-ту нет, а вось будет» — или: «Сыпется звэстка, а вось (авось) и потолок обвалится»<sup>1</sup>.

Во всех значениях «авось» включает в себе смысл надежды, ожидания того, что что-то произойдет, случится, но совершенно без какого бы то ни было активного участия со стороны того, с кем это случится и для кого это будет иметь значение. Причем «авось» не судьба как упорядоченный ход вещей, как отражение высшего порядка в мире, и не фатальность смены механических закономерностей. «Авось» — это грандиозный фундаментал слабой надежды, основанной на абсолютном доверии к *бытию*. Это не гадание, не пожелание, не уверенность, не безразличие. Это выражение глобального согласия со всем вообще, со всем в целом, и само это согласие — его бесконечность — обеспечивает слабой надежде неизменно добрый конец. При этом, если «добраго конца» не наступает, никто не остается в обиде или в претензии — структура этого согласия не мыслилась никогда ни навязчивой, ни эксклюзивной, ни волюнтаристской. Если «на авось» не прошло и что-то не выгорело, ничего страшного — ведь надежда была настолько слабой, что, строго говоря, и надеждой-то в полном смысле считаться не могла. Более того, если не наступило «добраго конца», то можно пересмотреть и саму исходную точку того, когда впервые (темпорально) «авось» был упомянут или привлечен: может быть, не ожидание было обмануто, но индивидуум неправильно определил в отношении чего, каким образом и в каком направлении призван был действовать «авось».

«Авось» не подводит никогда. Подводит индивидуум. Поэтому надежда на «авось», будучи самой слабой, есть в то же время самая надежная из надежд. Она никогда не обманывает, просто иногда тот, кто надеется, неточно понимает, на что, собственно, он надеется. И эта погрешность заложена уже в саму слабость изначальной надежды.

В определенном смысле, следуя за русской беззаботностью, мы можем предложить и еще одну версию перевода Dasein — это «авось-бытие».

### Оппозиция экзистенциалов

Из цепочки последних замечаний можно явно выделить тенденцию экзистенциалов *русского дизайна* не просто отклоняться от хайдеггеровской аналитики, но и все более и более откровенно вступать с ней в *противоречие*. Создается впечатление, что в отношении наиболее важных хайдеггеровских экзистенциалов в русском мире наблюдается *обратная симметрия*.

Возьмем, например, следующие: «Stimme/Stimmung» («настрой/настроение»), «Angst» («ужас»), «Verfallen» («упадок», «падение»), «Verstehen» («понимание»), и самое главное — «zum-Tode-Sein» («бытие-к-смерти»). Рассмотрим их последовательно.

«Stimmung» («настрой», «настроение»). Европейский Dasein *настроен* (gestimmt). Он обязательно пребывает в каком-то настроении или состоянии. *Русский дизайн*, напротив, совершенно *ненастроен*. Каждая струна *русского дизай-*

<sup>1</sup> Березович Е.Л. Еще раз о русском авось.

на издает все время разные звуки: сколько бы мы ни вертели колки, она сама по своему усмотрению определяет высоту и тембр издаваемых тонов.

Русские не находятся в *состоянии*, они не в *состоянии*. Русский дазайн ускользает от *состояния*, находясь в постоянном неподвижном движении. Это статическая динамика прерывистого шепота. Русские не поют, но шепчут.

«*Angst*» («ужас»). Русские не боятся. «Страх» их не затрагивает, потому что они сами суть ужас. Не только для других, но в первую очередь для самих себя. Ужас, составляющий основу русских, делает их добрыми. Любое приходящее извне пугающее наличие гаснет в лучах их собственного ужаса. Нет ничего ужаснее русских, в этом исток их покоя и умиротворенности.

«*Verfall*» («распад», «разложение», «упадок», «падение»). Русский дазайн не падает, потому что он *уже лежит*. Европейский Dasein проникнут головокружением, он высится над бездной и иногда понимает, что падает туда. Русский дазайн скользит, но не вниз, а скорее вверх; отсутствие усилий притягивает его к Небу, наличие усилий возвращает назад на родную плоскость. Если русские окончательно перестанут что-либо делать, они спасут мир. Отсутствие страха падения, упадка, распада позволяет русским летать под землей и в земле.

«*Verstehen*» («понимание»). Согласно Хайдеггеру, этот экзистенциал Dasein'a принципиален, так как выражает его *мыслительное* измерение. Конечно, в отличие от Гуссерля, Хайдеггер намеренно делает его одним из прочих экзистенциалов, говоря о нем несколько небрежно, но это не умаляет его центральности в общей конституции Dasein'a, как он есть у европейцев. Русское «понимать» этимологически образовано от «имать», «иметь», то есть «брать», чтобы «иметь». «Понять» что-то значит «взять» это что-то, чтобы «иметь» это что-то в дальнейшем. Семантически это вполне походит на «до-бывать».

Относительно же немецкого слова «*verstehen*» все лингвисты согласны о переносе чувственного значения «стоять» (*stehen*) на область духовную. Приставка «*ver-*» означает «пере-», «рас-». Иногда значение «*ver-*» трактуется как аналог «*unter*», «среди», «под», что мы встречаем в английском языке — «*to understand*», дословно «стоять среди», напоминающее латинское «*intellegere*», «мыслить», «понимать», от «*inter-legere*» (дословно — «читать между»). «*Verstehen*» значит «соотносить», «реферировать». Dasein соотносит и экзистирует *соотнося*.

Является ли русский дазайн в этой же степени «понимающим», то есть соотносящим одно с другим? Скорее нет. В этом смысле, русский дазайн соотносит *все со всем*, и через это соотношение вряд ли он «*понимает*» в полном смысле этого слова, скорее «*принимает*». Этимология обоих русских слов очень сходна: «принять» обладает лишь тем нюансом, что, «беря» нечто откуда-то, это нечто потом кладут очень близко, часто вовнутрь, то есть не просто себе, но в себя. *Русский дазайн*, скорее, принимает, а если и понимает, то подразумевает под этим принятие. Русские, экзистируя, *принимают*. А если не принимают, то это значит, *тоже* принимают, но как-то *иначе*, а не «совсем не».

И, наконец, «*zum-Tode-Sein*» — «бытие-к-смерти». В высшей степени проблематичный экзистенциал для русского дазайна и одновременно — *ось* всей философии Хайдеггера. Смерть — это *граница* Dasein'a, четкий образ его конеч-

ности. Это *другое*, нежели он. По Хайдеггеру, однако, *другим* смерть становится только потому, что сам Dasein переживает себя как *другое* по отношению к Sein-бытию, то есть не смерть — другое, а Dasein — другой по отношению к бытию, жизни, самому себе. Он конечен не потому, что конечен, а потому, что *воспринимает* свою конечность как конечность, тем самым ее конституируя. Приняв экзистирование как бытие-к-смерти, Dasein открывает новый путь к бытию и к самому себе. Становясь всегда и во всех обстоятельствах *лицом к смерти*, Dasein утверждает свою подоснову, свою собственную истину и только в таком случае, в таком настрое и состоянии способен экзистировать *аутентично*. «Аутентично» значит «собственно» — так, как это следовало бы делать в том случае, если всерьез отнестись к Sein (бытию), в нем пребывающему. Принимая смерть, Dasein открывает жизнь.

У русских все совсем иначе. Смерть (и другое) никогда не поворачиваются к ним *лицом*. Смерть мерно разлита в не-смерти, другое — *в этом*. Русский дазайн экзистирует в своем бессмертии и только в нем, причем до такой степени, что саму смерть он не замечает и о ней не задумывается. Поэтому и понятие «бессмертие» лишено для него какого бы то ни было смысла. Объяснить русскому, что такое смерть, возможно только после того, как объяснить ему, что такое Европа.

### **Dasein и дазайн: пределы аналогии**

Здесь мы сделаем небольшую паузу и попытаемся вдуматься в следующую закономерность, на которую мы набрели в ходе феноменологического описания русского дазайна. С одной стороны, мы явно описываем ту же самую инстанцию, которую Хайдеггер называет «Dasein'ом», выявляя ее из-под гигантской надстройки западноевропейской метафизики. Это основание, Grund, причем, действительно, тщательно очищенное Хайдеггером (а прежде Ницше и Гуссерлем) от своей собственной философской надстройки. Dasein — то, что предшествует философии, что не является выводом из нее, что свободно от нее.

Говоря о *русском основании* (русском Grund), также вне надстроек философии и метафизики (в нашем случае, для этого необходимо освободиться лишь от наносного и фрагментарного, от нерусских «осколков» и нерусского «мусора»), мы теоретически рассчитывали получить полный *аналог* Dasein'a, отталкиваясь от которого, в свою очередь, надеялись обнаружить и обосновать возможность русской философии. Мы полагали, что можно начать там же, с той же базовой черты, с которой в *первом Начале* начали европейцы и заново предлагает начать Хайдеггер в *другом Начале*.

Пока речь шла об инаковой локализации русского дазайна по сравнению с Dasein'ом европейским, мы еще оставались в рамках намеченной траектории исследования и следовали за аналогией. Да, русский дазайн в отличие от Dasein'a европейского, выражающего в себе голографичность западного общества, может быть расположен только в народе, на изрядном расстоянии от индивидуума. Но далее мы ожидали найти нечто аналогичное, что могло бы быть описано с помощью пусть скорректированных, но в основном тех же экзистенциалов, в которых описывал Dasein Хайдеггер. И если с «бытием-в-мире» нам удалось провести некоторую параллель, выделив «пребывание» как фундаментальный экзистенциал рус-

ского дазайна, то далее мы явно сбились с намеченного курса. Вдумываясь в само слово «пробывание», мы обнаружили целый ряд других слов, в которых участвует «бывание», чье значение и оттенки употребления привели нас к далеко идущим (хотя и все еще предварительным) выводам о структуре русского дазайна.

В какой-то момент, феноменологически вникая в рассматриваемое нами Начало (*русский дазайн*), в ядро русского наличия и в само русское бытие, выражающее себя через русский язык, мы стали замечать, что целый ряд экзистенциалов Dasein'a у Хайдеггера совсем *не подходит* к описанию *дазайна русского*. Постепенно это расхождение стало приобретать *систематический характер*, как будто стремясь нам что-то сообщить.

Так, сами собой мы подошли к чрезвычайно важному выводу: аналогия между *европейским Dasein'ом* и *русским дазайном* требует более серьезного и тщательного исследования. Различия обнаружились не просто в месте локализации Dasein'a/дазайна, но и *в самой его структуре*. Оказалось, что различие в локализации является *фундаментальным и решающим*.

Уже сейчас, несколько забегая вперед, из одного этого обстоятельства можно получить предварительный ответ на вопрос, почему у русских нет философии. Все дело в том, что русский дазайн имеет структуру, отличную от структуры западного Dasein'a, и значит, мы различаемся не только по философско-метафизической *надстройке* (которая у европейцев есть, точнее, была, но постепенно пришла в негодность, и которой у нас вообще не было), но и по *базису*, по основанию, по самой экзистенциальной почве, по *грунту* (Grund) мышления и бытия. Но если это так, то мы уже получили ответ, *почему* другие индоевропейские (и не только индоевропейские) народы создали свои высокодифференцированные религиозные и «философские» системы, а мы — нет. Видимо, их Dasein имеет фундаментальные структурные отличия от нашего дазайна, и они ответственны за это обстоятельство.

Теперь мы вполне можем поискать корни западноевропейской метафизики именно *в самом европейском Dasein'e*, который на самом глубинном уровне организован так, что несет в себе философию как судьбу и извлекает ее в своей истории и культуре эксплицитно и развернуто, демонстрируя себе и другим глубинное содержание западного Dasein'a. Seynsgeschichte Запада как «страны вечера», как Abendland, следует искать там, где еще нет ни малейших следов ее.

Фиксация внимания на русском дазайне и попытка применить к нему экзистенциалы, фундаментальные для корректного описания Dasein'a европейского, дали нам важное знание не только о структуре русского дазайна, но и об определенных глубинных слоях самой западной философии.

Хайдеггер описал Dasein как нечто безусловно универсальное. И мы поверили ему в этом, предварительно отказав, правда, в универсальности западноевропейской метафизике как региональной надстройке над (вероятно) всеобщим базисом. Но попытка подтвердить это на основании исследования *русского дазайна* привела нас к опровержению исходного положения.

Русский дазайн оказывается *отличным* по основным своим конституирующим элементам от Dasein'a европейского. Слишком многие западные экзистенциалы к нему не подходят, и, наоборот, слишком многие другие, совершенно иначе

устроенные экзистенциалы напрашиваются сами собой. Они приходят из стихии русского языка и структуры русской речи и естественно подтверждаются и культурой, и историей, и литературой, и общими феноменологическими наблюдениями за русской жизнью. Следовательно, мы можем не просто развести полюса нашей стартовой аналогии Dasein'a и русского дизайна, но в чем-то *противопоставить* их, отыскав различия в самой их базовой, *корневой* структуре. Тогда наличие философии в одном случае и ее отсутствие в другом (в нашем, русском) станут для нас лишь *следствиями* изначальных глубинных установок, обоснованных и подкрепленных самой природой рассматриваемых базовых уровней.

### Фундаменталь-онтология границы

Попробуем на основании замеченных асимметрий в экзистенциалах сформулировать некоторые различия Dasein'a и *дизайна*.

Dasein и *русский дизайн* — оба находятся на *границе*, «*между*». Они и есть граница, которая первична по отношению к тому, что она ограничивает. Это не граница между двумя данностями, это граница, конституирующая данности, лежащие по обе стороны от нее. Эта граница есть основание и начало, предшествующее всему остальному. Это справедливо и для Dasein'a, и для *дизайна*. Но дальше начинаются различия. Они заключаются в том, *как* Dasein и дизайн конституируют те области, которые они ограничивают. И даже точнее: *что* (пусть не ясное и конкретное, но очень приблизительное и смутно намеченное «что») они помещают по обе стороны от себя?

В самом общем виде можно сказать: европейский Dasein *делит* радикально, истово, до корней. Он есть граница, строго отделяющая *это* от *того*, внутреннее от внешнего, мыслящее от мыслимого, ноэзу от ноэмы, вещи от знаков, обозначающее от обозначаемого, дух от материи, субъект от объекта, причину от следствия и, самое главное, *бытие от небытия*. Суть Dasein'a в его онтологическом, фундаменталь-онтологическом статусе: Dasein отделяет бытие от небытия, он есть граница между бытием и небытием. Такой Dasein всегда трагичен, проблематичен, асимметричен. Он всегда вывешен над бездной, он всегда конечен, он смертен, охвачен ужасом, выведен из себя. При этом не так важно, по какую сторону этой границы мы помещаем бытие, а по какую — небытие. Мы можем поместить бытие *внутри*, в область духа, субъекта — тогда он наклонится над бездной небытия внешнего мира, предстающего перед ним как «видимость», «Schein», «δόξα». Мы можем поступить и наоборот, признав бытие за внешним (областью сущего, Seiende). Но тогда небытие (ничто) всплывет внутри субъекта и примется «ничтожить», уничтожать окружающее с помощью техники, Gestell, воли-к-власти. Мы можем удвоить границу и разделить на бытие и ничто внутреннее и внешнее, умножив дифференциал. В таком случае мы придем к метафизике и религии, отделяющей идеи от вещей, Творца от твари. Как бы мы ни полагали границу Dasein'a в рамках его западной версии, мы обязательно будем приходить к философии, метафизике, религии и истории, причем именно в тех формах, которые мы знаем в Европе. Радикальность *границы*, *предельное напряжение ее дифференциала*, *в основе которого лежит головокружительный зазор между радикальным «да» и радикальным «нет»*, *есть смысл Запада, его истина*. И корень этой истины — в самой

структуре Dasein'a, то есть в его первичном и изначальном истоке, в его почве, в его дофилософской и доисторической, до-религиозной и до-гуманистической, дочеловеческой и доиндивидуальной *природе*. Какие бы дуальности такой Dasein ни конституировал, все они будут нести на себе отпечаток радикальной оппозиции между бытием и небытием, между нечто и ничто, между единицей (наличием) и нолем (отсутствием).

Нечто совершенно иное мы встречаем в русском дазаине. Это тоже *граница* (поскольку это дазаин); это тоже первичное основание всего остального; это тоже основа, начало (недаром мы говорили о русском ἀρχή). Но это *граница, которая проходит между этим и этим же*. Она полагает по обе стороны *то же самое*, а не различное; не просто нечто похожее, но *строго то же самое*. Эта граница вообще *ничего не разделяет*, и тем не менее это именно граница, и она выполняет свое основное предназначение. Русская граница не ограничивает, но делает безграничным, не определяет, но помещает в сладостную неопределенность; не ставит перед выбором — здесь или там, *то* или это, я или *не-я*, — но, напротив, успокаивает: там — это здесь, *здесь* — это там, я — это *не-я*, *то* — это *это*. Русский дазаин не просто условно референтен (и в европейском Dasein'e внешнее и внутреннее, бытие и небытие можно поменять местами), он *автореферентен*. На что бы он ни указывал, он указывает лишь *на самого себя*, так как *da* в нем изначальное и принципиально искуплено Sein'ом, включено и заключено в Sein необратимо и надежно. Смертельного напряжения между *da* и Sein, составляющего суть европейского Dasein'a, здесь нет и в помине, поэтому русский дазаин существует в корне *иначе*, чем европейский. «Пребывая», он не создает ни одной из тех экзистенциальных силовых линий, в которых проявляет себя европейский Dasein. В нем вообще нет места для исключения, он включает в себя все — и не абстрактно, как пожелание или тяготение к интеграции, а конкретно и изначальное, как здесь и сейчас, везде и всегда наличествующий и неразложимый, нерасчленимый готовый интеграл.

*В русском дазаине нет ничего, что могло бы находиться вне его*. Игра дублей в нем успокоена, снята, умиротворена. Бытие-в-мире (In-der-Welt-Sein) для русского дазаина — «пребывание в умиротворении»; конституируя мир, он конституирует не свой дубликат, но строго себя самого как того, к чему нельзя отнести.

### Асимметрия различий

Теперь есть возможность сопоставить между собой Dasein и *русский дазаин* и представить себе момент их возможной встречи. Фундаментальное различие между ними каждым из них будет восприниматься особенным образом. *Европейский Dasein*, скорее всего, *исключит русский дазаин*, вынесет его от себя в область «того», «другого». Либо, сопоставив с собой, обнаружит радикально более низкий (и, на самом деле, вообще отсутствующий) *перепад дифференциала* на границе и причислит к «недо-западному», «недо-европейскому» явлению. Так Запад поступает с другими незападными культурами, даже весьма развитыми, — такими как китайская, индийская, исламская или японская — на основании более ослабленного или иначе сконфигурированного дифференциала их «локального» Dasein'a в сравнении с европейским. В любом случае западный Dasein как-то отнесется к



*русскому дизайну* — либо с неприязнью, либо с жалостью, либо с недоумением, либо как к пустому месту, пригодному лишь для населения колонистами или иной прагматической и чисто технической утилизации.

А что же *русский дизайн*? Отвергнет ли он столь инаково организованную экзистенциальную структуру? Нет, ни в коем случае. Он не сможет идентифицировать ее как нечто *другое*, так как для русского не существует и не может существовать ничего нерусского. *Все, что существует, — русское*. Все, чего не существует, существует, а значит, оно тоже русское. *Русский дизайн всецело инклюзивен*, он не способен чего-то не принять, это не в его силах: в его силах — только принять, принять все и погрузить в себя. При этом и вопроса не рождается, сможет ли он *переварить* то, что принял в себя. Он просто принимает без всякой задней мысли, без всякой мысли вообще. Поэтому западный Dasein русский принимает как незападный и, возможно, не как Dasein. Русифицируя, он его переводит не просто в русскую «языковую игру», но в русскую фундаменталь-онтологию, помещает в русское бытие.

Отсюда возникает *асимметрия*, приводящая, в частности, к археомодерну. Запад, приходя в Россию, начинает трудиться над русским Началом, русское же Начало принимает это в духе своей собственной экзистенциальной стратегии, не сопротивляясь, но при этом и не переходя определенной черты, где началась бы «настоящая модернизация». *Любая модернизация в России всегда обречена на то, чтобы оставаться русской модернизацией, то есть не модернизацией вообще, но археомодернизацией*, где строгие высокодифференцированные конструкции западной социальной, политической или экономической надстройки постепенно растворяются в русском «пробывании», и ускорение становится замедлением, прогресс — скольжением в древность, история — рециклированием старых мифов, изменение — постоянством, реформы — вечным возвращением того же самого. При этом русские не просто саботируют западное, они его *перетолковывают* и не просто не понимают оригинального смысла, но, принимая, наделяют своим особым русским смыслом, который, впрочем, не может быть строго отделен от бессмысленности, будучи самореферентным.

К этим соображениям мы еще вернемся позднее, а пока, уже с новым навыком проведения различий между Dasein'ом и *дизайном*, можем продолжить последовательное применение хайдеггеровских экзистенциалов к русскому Началу, не удивляясь более системности расхождений и обратных симметрий.

### **Заброшенность и кувырок**

Важнейшим экзистенциалом Dasein'a Хайдеггер считает Geworfenheit, «заброшенность». Введением именно такой формы Хайдеггер стремится освежить восприятие того, что в европейской философии называется «subjectum». Этимология латинского слова «subjectum» означает «брошенный под», «под-брошенный». Хайдеггер призывает посмотреть на субъекта не как на онтологическую категорию, а как на первичное онтическое самоощущение Dasein'a, внезапно и стремительно очутившегося среди сущего, причем не просто как одно сущее среди других сущих (Seiende), а как «вот-бытие», как бытие (Sein), молниеносно проснувшееся все целиком в случайной и крохотной точке онтического «вот» («da»). Надо отметить,

что хайдеггеровский экзистенциал *Geworfenheit* серьезно впечатлил философов-экзистенциалистов, что придало понятию «субъект» новое, пронзительное измерение.

К *Русскому дазайну*, как это уже можно было предположить, данный экзистенциал не подходит. Не случайно в русском языке нет слова, которое отдаленно напоминало бы латинское «*subjectum*». Можно предположить, что нам чужды философские надстройки, связанные с субъектом, сложности с пониманием его места и его значения в бытии. Это естественно. Но если учесть хайдеггеровскую «заброшенность», то и на уровне *Dasein*'а мы не находим в русском Начале какого-то даже приблизительного соответствия. Русские в *бытии* у себя дома. Они — что угодно, но только не заброшены. Они не заброшены ни у себя, ни не у себя. Везде они находят себе естественное и успокаивающее применение, везде они соответствуют. Крепкая встроенность в народное бытие не дает им из него выпасть, выброситься. Русские не заброшены, но помещены куда надо. Русские всегда на месте, на естественном месте. В истоках своего наличия они не перемещены, но уложены в ряд. Поэтому от них ускользает острота индивидуального самонахождения в заброшенности, в субъектности, в одиночестве перед лицом чужого. Русским не известен субъект: ни в развитых схоластических или картезианских, ни в корневых экзистенциальных срезах. Субъектность предполагает жесткое сосредоточение на *одной* из сторон, конституируемых *Dasein*'ом как границей, — на стороне «внутреннего», на самом далеком крае этого внутреннего. Заброшенность не субъект, но *бросающий* импульс от самой этой границы *внутрь*. Русские же находятся *на самой границе* и не сходят с нее, будучи с ней единими: поэтому на любую попытку бросить их на одну из сторон они отвечают ловким акробатическим *кувырком* и оказываются на противоположной стороне, чтобы снова закрепиться на самой бытии-границе. Как Ванька-встанька. Когда «неваяшку» наклоняют («забрасывают»), она поддается, но тут же вопреки этому занимает вертикальное положение, хотя, если ее не трогать, она сама ляжет и будет лежать спокойно. Русский на попытку его «субъективизировать» («забросить») отвечает «*контра-ектом*», «броском в обратном направлении». Он не успевает побыть в «заброшенности», так как тут же возвращается на место — в силу глубинной центричности.

### Проект и воля

В хайдеггеровской аналитике *Dasein*'а «заброшенность» (*Geworfenheit*, субъект) тесно сопряжена с «проектом», «*Entwurf*». То, что бросили, выбираясь, бросает перед собой себя. Это и есть этимология и смысл латинского слова «*projectum*», происходящего от того же корня «*jacere*» («бросать», «метать»), что и «*subjectum*», «*objectum*» и т. д. Отсутствие «заброшенности» (субъекта) в русском дазайне заставляет нас ожидать, что и проект будет, как минимум, размыт и смутен. Так оно и есть.

Для слова «проект» в русском языке не нашлось ничего лучше, чем точной этимологической кальки «набросок», которая, однако, настолько слаба и беспомощна, что наглядно контрастирует с волевым и радикально решительным проектом (*Entwurf*). По Хайдеггеру, проект (*Entwurf*) есть ответ *Dasein*'а на заброшенность (*Geworfenheit*). Резкий бросок в субъектность, во внутреннее, порождает

контрэнергию, выражающуюся в могучей воле, направленной на внешнее, на его перделку, изменение, заполнение, производство. В определенном смысле это источник «τέχνη».

В русском дазаине для концентрации таких энергий полностью отсутствует *экзистенциальная территория*. Индивидуальность и субъектность русского находятся на поверхности, на самой границе, и поэтому их ответное воздействие на внешнее, на мир «объектов», на сущее вовне, достаточно слабо и размыто. Что-то русский человек на мир набрасывает, но делает это деликатно, ненавязчиво, всякий раз будучи готовым поправить, отступить, поддаться на волеие самих вещей, учесть их устройство и их предпочтения. Поэтому русский дазайн и не склонен к порождению объектов, к творению вещей, к техническому переустройству мира. Чтобы он на это пошел, его надо жестко принудить.

Тут мы сталкиваемся с двумя важными особенностями русского дазаина: *слабость воли, нежная деликатность желания и стеснительность в конституировании внешнего мира* как мира объектов. Все это тесно связано с «недалеким» состоянием «заброшенности» и слабостью соответствующей реакции «проекта».

*Как не может быть русского субъекта, так не может быть и русского проекта.* И из этого вытекает, что не может быть русского объекта. То, что является русским, то, что относится к русскому дазаину, не покидает изначального места в бытии, которое есть само бытие. Но бытие, деля все остальное, не делит самое себя.

Русские, следуя за процессом деления всего остального, тщательно его повторяя, всякий раз оказываются *на стороне бытия*, а не на стороне «всего остального», и, таким образом, избегают деления, при том что активно и интенсивно в этом делении соучаствуют. Деля, они не делятся, возвращая всю долю бытию и давая в придачу самих себя.

Воля для русских, в отличие от немецкой «Wille» или латинской «voluntas», «appetitus», не напряжение субъективных сил, направленных к фиксированной цели во внешнем, но, напротив, разрешение пронизывающим все невнятным движениям, верчениям, вращениям и дуновениям делать то, что им вздумается. Если русский волит, проявляет волеие, то только так же, как это делает дождь, падая на землю, солнце, поднимаясь над горизонтом, или ветер, колышущий листву деревьев. Это и есть *русская воля* — растворение даже намеков на *субъектность, объектность и проектность* в тонком созвучии с разнородными и разномерными движениями жизни. Воля есть везде — и в свободе, и в рабстве. Она не зависит ни от чего, кроме как от всецелого и заведомого одобрения русскими бытия.

### **Экзистенциал Mit-Sein, гомология индивидуального в западном обществе**

Теперь можно обратиться к экзистенциалу «Mit-Sein», «бытие-с». Для Хайдеггера введение этого экзистенциала имеет огромное значение, так как совершенно по-новому формулирует центральную для европейской метафизики проблему «субъекта». Обычно субъект мыслится в ней как «я», как индивидуум, сопоставленный или противопоставленный таким явлениям, как «мы» или «ты», что составляет, в той или иной степени, ядро проблемы субъективности и ин-

терсубъективности. Чаще всего «я» берется как ось субъекта, который может вступать во взаимоотношения с другими субъектами, что-либо расширяет, либо (в определенных случаях) сужает и ограничивает сферу его субъектности. Хайдеггер разрешает эту проблему особой локализацией Dasein'a, который есть изначально Mit-Sein, то есть *бытие-с*, причем прежде того как будет уточнено *бытие кого* и *с кем*. Dasein в таком случае выступает как нечто первичное по отношению ко всем типам субъективности — и индивидуальной, и диалогальной (проблема «ты»), и коллективной (мы»). Предлог «с» (mit) в данном случае означает не складывание частей, но *предварительную основу*, которая, развиваясь и уточняясь в разных ситуациях, выступает как «я», «ты» или «мы». Интеграл здесь предшествует дифференциации, и тем самым субъект утрачивает свою неделимость, фундаментальность и онтологическую обоснованность и растворяется в экзистировании Dasein'a (чтобы быть конституированным этим Dasein'ом в разных ситуациях по разным сценариям).

На первый взгляд, Mit-Sein точно соответствует *соборности*, часто выделяемой в качестве отличительной черты русского народа, а также свойственным русским общинности, коллективизму, тяготению к цельности (это особенно подчеркивали славянофилы и народники). Но это сходство обманчиво, так как уводит наше внимание от очень важного и глубинного обстоятельства. Западноевропейский Dasein представляет собой некую голограмму, которая имеет принципиально одну и ту же самую конфигурацию, одинаковую форму, независимо от того, рассматриваем ли мы индивидуального субъекта («я»), коллективного субъекта («мы») или взаимодействие двух или более субъектов. Это очень ясно подметил «поздний» Гуссерль в ответ на упреки его в солипсизме. Гуссерль возражал, что исследование «трансцендентального субъекта», отталкиваясь от «я», при корректном проведении дает нам совершенно достоверные результаты и для другого «я» и для совокупности «я». Хотя Хайдеггер критиковал понятие «субъект» вообще (включая гуссерлевскую версию), он полагал, что всеобщая голографичность между различно масштабируемыми «величинами» субъектности в западноевропейской культуре не подлежит сомнению — более того, является ее основой, ее абсолютным фундаментом. Это не индивидуализм в банальном понимании, это идея фундаментальной гомологии, абсолютного подобия (в геометрическом смысле) человека, людей и общества.

Если предположить, например, что западный индивидуум является «квадратом», то в этом случае и другой индивидуум будет «квадратом», и все общество будет «квадратом». Наложения масштабов и позиционирований создают множество уникальных и оригинальных ситуаций, диалектических переходов, игр идентичностей. «Квадрат», мыслящий о себе как о «квадрате», в этой самореференции вынужден проецировать на других нечто отличное от себя (в любой идентификации «А равно А» уже по определению заложено отрицание «А не равно не-А»), а, следовательно, *другой* «квадрат» он воспринимает хотя бы частично как не-«квадрат». Но точно так же поступает и другой «квадрат», приписывая «квадратность» себе. Видя *вне* себя иной «квадрат», он вынужден идентифицировать в нем «не-квадратные» черты. И эта зеркальная игра аберраций, их переплетение, их диалектические сходства и противоречия составляют ткань истории, если отнестись

к ней как к истории индивидуумов и индивидуальных событий. Но это усложнение ничего принципиально не меняет в базовой структуре общей гомологии.

В этом свете хайдеггеровский экзистенциал *Mit-Sein* лишь фиксирует эту гомологию в чистом виде, вскрывая то обстоятельство, что *Dasein* всегда является *всеобщим* (*Mit*) и вместе с тем строго индивидуальным, при том что ни его структура, ни его природа нисколько не изменяются в обоих случаях. Подробно эта тема самим Хайдеггером рассматривалась в работе «Логика как вопрос о сути языка»<sup>1</sup> во второй главе «Вопрос о сути человека»<sup>2</sup>. На этом принципе Хайдеггер строит свою критику национал-социализма и расизма, которая в полной мере отражена в этом сочинении.

Собрание воедино «народа» (*Volk*) и «расовая чистота» ничего не меняют в структуре экзистирования. *Dasein*'а в коллективе не больше, чем в одиночестве. Даже меньше. Вопрос лишь в том, какова чистота и аутентичность *Dasein*'а, *какова всеобщность одиночества*. Если одиночество аутентично, то в нем будет больше *Mit-Sein*, оно будет более «с», более всеобщим, нежели механическое объединение народных множеств или даже всей «расы». Хайдеггер и обращается к таким «аутентичным» единицам, которые, по его убеждению, и есть «народ», «*Volk*» в его чистой сущности. Эти единицы — поэты и философы, мыслители и художники, но не как индивидуумы, а как выразители одновременно всеобщего и уникального *Dasein*'а. Поэтому *Mit-Sein*'а в аутентично экзистирующей личности будет намного «больше», нежели в толпе, даже если эта «чисто арийская толпа». Эта аутентично экзистирующая личность будет более *общественной*, более всеобщей, более «соборной», чем эта толпа.

### Личность как ничто у русских

Радикально иначе обстоят дела с русским дазайном. Русская (феноменологически фиксируемая) антропология основана на совершенно ином соотношении между целым и частным, между личностью и народом. Между ними нет голографичности. Русский индивидуум представляет собой *совершенно иную фигуру*, нежели русский народ.

Можно описать эту ситуацию следующим образом. Допустим, что русский индивидуум — квадрат. В этом случае русский народ, *русское человечество* в целом, можно представить как круг. Поэтому процесс идентификации в случае русского человека фундаментально различается с западноевропейским сценарием. Идентифицируя себя с обществом (народом, коллективом, целым), западный человек идентифицирует себя с самим собой. В конечном счете, это есть операция автореференции, так как здесь доминирует принцип «гомологии», подобия.

Русский человек, идентифицируя себя с народом, с русским народом, идентифицирует себя с *другим* — с другим, нежели он сам. Мы получаем квадратуру круга и сбой логических операций. А здесь не равно А, и А есть одновременно и

<sup>1</sup> Heidegger M. Logik als Frage nach Wesen der Sprache. GA. Bd. 38. II Abteilung. Vorlesungen 1919–1944. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998.

<sup>2</sup> Ibid. S. 30–78.

не-А<sup>1</sup>. Русский индивидуум через идентификацию с русским народом (то есть с русским дазайном) приобретает свойство, всегда отличное от его индивидуальной структуры, всегда иное, нежели он сам. И при этом он никогда не усваивает до конца форму самого народа, основывая на этой двусмысленности свое личное существование. Как *личность* русский человек есть «квадрат», как *русский* — «круг». Поэтому он определяет себя сразу как две различные вещи, осуществляя операцию *двойной идентификации* — с самим собой и с народом. «С народом» не значит с другими людьми, с другими индивидуумами. Напротив, русский человек может быть крайним индивидуалистом и является таковым всякий раз, когда дело касается его личности и ее свойств. Тут он не видит сходства с другими индивидуумами, так как эти индивидуумы представляют собой то «треугольник», то «овал», то «трапецию». В этом отношении существует широкое поле для недоразумений и разнообразных непониманий. Идентифицируя других как «не себя», русский человек не ошибается, вступая в диалектику различий, а не просто проецируя отрицательную рефлексию тождества на такие же квадраты (как в западном Dasein'e). Отсутствие голографии открывает для русских возможность диалога с «ты» как с по-настоящему *другим*, а не с самим собой, лишь ограничивающим себя самого (только западный Dasein может заявить, как Сартр, что «ад — это другие»). Из различий индивидуумов может сложиться и совершенно разнообразное «мы» — с широкой степенью вариативности и собственных оригинальных сингулярных признаков. Но ни совокупность многих отдельных «я», ни напряженное взаимодействие с множественными «ты», ни даже интегральное «мы» и близко не дают нам русского народа и русского дазайна.

*Бытие-с для русских не имеет онтологического смысла*, как не имеет онтологического смысла и одиночество. Собираение всех вместе как индивидуумов, интенсивный диалог или обращенность к себе — все эти позиции не принадлежат к сфере русского дазайна. В этих позициях нет ни бытия, ни не-бытия; русские их не знают. Бытие начинается там, где проходит линия идентификации себя с народом — как с *другим*. И в этой ситуации и «квадрат», и «треугольник», и «овал», и «трапеция», переживая себя как русские, «пребывая» в русском, оказываются «кругом», одним и тем же «кругом», не имеющим внутри себя никаких различий и никаких особенностей. Будучи русскими, русские суть. Будучи индивидуумами, личностями, русские не суть, они не пребывают, они — ничто. Но не такое ничто,

<sup>1</sup> Эту особую логику мы встречаем также в японской культуре и философии, основанных на преемственности буддийской и синтоистской традиций. Так, крупнейший японский философ и исследователь традиции Дзен Дайсецу Тейтаро Судзуки (1870–1966) предложил ввести особую логику — *soku-hi*, что означает по-японски «и есть и нет». Основанная на канонах дзен-буддизма и обращении к сверхрациональному просвещению (*сатори*), эта логика исходит из принципа А равно А и вместе с тем А не равно А. Показательно, что Хайдеггер был знаком с Судзуки и его работами и даже, по свидетельству американского философа Уильяма Баррета, говорил о трудах Судзуки: «Если я корректно понял этого человека, то это именно то, что все это время я хотел сказать». *Zen Buddhism: Selected Writings of D.T. Suzuki*. N.Y.: Doubleday, 1956. Сходные идеи излагает другой крупнейший японский философ Китано Нишида (1870–1945), разработавший логику *bosho*, или «логику места», которая в отличие от аристотелевской логики не признавала исключительности ни утверждений, ни отрицаний. Идеи Судзуки и Нишиды легли в основу Киотской школы.

которое было бы радикально отделено от бытия, а такое ничто, которое встроено в бытие, которое вмещено в него, — не исключено, но включено, оставаясь другим. В этом случае индивидуальность, фундаментально нигилистическая, искупается прямым отношением к народу, и этой принадлежностью ее нигилизм преодолевается, хотя и таким образом, чтобы не нарушить строгое наличие ничто, запечатленное в личности.

Личность в русских *ничтожна* и не относится к русскому дизайну; она есть помеха и недоразумение. Но, будучи русской, личность есть вместе с тем и неличность, и ответ и сладкая полнота, так как она ни при каких обстоятельствах не может быть рассмотрена полностью оторванной от народа, от русскости. Раз личность есть, если она существует, она уже в силу этого факта есть нечто русское, значит... она есть (хотя, казалось бы, все должно быть прямо наоборот). То есть не-русское (личность) не есть, но вместе с тем, так как не-русского нет, то есть и не-русское.

Хайдеггер, в одном месте разбирая Парменида, говорит, что «*небытие есть*»<sup>1</sup>, и именно так правильно его мыслить. Русская личность как небытие есть, и есть она только за счет того, что она русская.

Итак, в экзистенциале *Mit-Sein* для нас вскрывается еще одна глубинная особенность русского дизайнера, который пребывает в народе, и тогда, когда личность «с» народом, она есть *русская личность*; когда она не «с» народом, она есть *просто* личность, и в этом-то качестве она абсолютно и безнадежно одинока. Но одинока не с *Dasein*'ом, а без него, *без дизайнера*. Она одинока, как одиноко *ничто*. И нет того, что бы могло смягчить это одиночество *ничто*: другие личности — все ли вместе или по отдельности — суть тоже лишь зеркала *ничто*, даже если форма их оправ отлична от собственной. «Квадраты», «треугольники», «овалы» и «трапеции», не отражая «круга» (русского дизайнера), отражают не друг друга, а свое собственное *ничто* — «квадратное», «треугольное», «овальное» или «трапецидальное».

### Аутентичность/неаутентичность (*das Man*)

В *Dasein*'е Хайдеггер выделяет *два режима* экзистирования, которые строго соответствуют основным экзистенциалам, но переводят их в те или иные модальности. Эти режимы Хайдеггер называет «*аутентичным*» и «*неаутентичным*» («*eigene*» und «*uneigene*»)<sup>2</sup>, что на русский язык можно приблизительно перевести как «*собственный*» и «*несобственный*». Это принципиальная для Хайдеггера пара объясняет весь процесс построения философии, культуры, искусства как разрывание того или иного режима экзистирования или их наложений.

Аутентичный *Dasein* сводит себя к *Sein*. Обращение к *Sein*, к истине бытия приводит все экзистенциалы в аутентичный режим. Все они начинают соотноситься с *Sein* (бытием) и направляться к утверждению его истины. Смысл аутен-

<sup>1</sup> Эту же идею о том, что «Ничто есть», Хайдеггер развивает применительно к понятию «мир» в ранней работе «*Метафизические основания логики*»: *Heidegger M. Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1990.

<sup>2</sup> См.: *Heidegger M. Sein und Zeit*; *Дугин А.* Мартин Хайдеггер: философия другого Начала.

тичности Dasein'a состоит в его *возможности быть*. Неаутентичный же режим экзистирования уводит Dasein от сосредоточенности на Sein (бытию), и в таком случае все экзистенциалы начинают работать по искаженной траектории, удаляя Dasein от Sein, обращая его куда угодно, только не к Sein.

Процесс неаутентичного экзистирования конституирует Dasein в особую фигуру — в das Man. Das Man — это «я» неаутентичного Dasein'a. Это ответ на вопрос «кто?», обращенный к нему. Безличной форме «man spricht», «man denkt» в русском языке соответствует «говорят», «думают», без уточнений, *кто* говорит, *кто* думает.

Неаутентичному «кто?» Dasein'у Хайдеггер противопоставляет Selbst, дословно, «сам», «он сам» или «само», «оно само». Dasein как Selbst, как *сам/само* экзистировать в направлении Sein (бытия), двигаясь к своей главной возможности — *возможности быть*. Поступая так, Dasein выступает как *он сам* или, точнее, как *она само* (в данном случае Dasein мыслится в первую очередь как место концентрации Sein-бытия, Seyn-бытия, и, следовательно, это как раз тот случай, когда акцент падает на «бытие» и мы можем применить к Dasein'у средний род). Хайдеггер тщательно избегает применения формул «эго» (как у Гуссерля), «субъект», «я» («ich», «ichkeit» — как у Фихте). Selbst аутентичного Dasein'a представляет собой движение чистой силы бытия — не внутренней и не внешней. Именно на этой *чистой силе Selbst'a Dasein'a* Хайдеггер и предлагает строить другое Начало.

Но здесь снова следует вспомнить о том, что мы назвали голографичностью западного «человечества». Индивидуум мыслится здесь как общий образец, как холос и как универсальная мера вещей, как *универсум*. Совокупность же людей, их интеграция в народы, нации, массы или коллективы, ничего не меняет в этой универсальности. Строго говоря, в такой картине антропологии есть только «я», а «ты» есть не что иное, как «другое я».

Selbst Хайдеггера не индивидуален, а вот das Man подчеркнуто *коллективен* — это видно и в русском («говорят», «думают»), и в английском («they say», «they think») языках. Das Man — «я» неверное, неаутентичное, а Selbst — верное, аутентичное. Избегая говорить о «я», Хайдеггер хочет подчеркнуть, что он не собирается подниматься к онтологическим этажам рефлексии и говорить о субъекте. Но все же в Selbst читается именно «я», только не дискурсивное, дианоэтическое, а корневое, донное, предшествующее саморефлексии. Selbst одинок, и одиноко его движение к бытию. Das Man же всегда в компании, всегда занят, увлечен, развлечен (во все стороны). Он перманентно бормочет, болтает (Gerede — поток нечленораздельной речи). Он постоянно движется, ему все интересно, любопытно, ему до всего есть дело. Das Man безличен, дезиндивидуализирован, его «я» конституируется из постоянных интеракций, он черпает информацию о себе самом из радио- и телепередач.

Диалог das Man'a есть монолог и, в конечном счете, свободный поток ничего не означающих и никому не принадлежащих знаков («информационное общество» — явно плод его стараний). Ужас у das Man'a превращается в легкую боязливость в отношении внешнего мира. Зброшенность он топит в коммуникациях, вместо собирающего одиночества, он распадается. Волевой проект заменяется суетливой и пустой деятельностью. При этом das Man непременно озабочен, он



печется обо всем, все стараясь понять и обиходовать. Бытие-в-мире *das Man* трактуется как «обмиршвление», он секулярен и не воспринимает дистанций.

### **«Говорят»: отсутствие проблемы аутентичности в русском дазайне**

Можно ли выделить два режима — *аутентичный* и *неаутентичный* — в структуре русского дазайна? Что такое *русский das Man*? Что такое *русский Selbst*? И есть ли они?

При первом приближении и здесь решающей будет локализация русского дазайна в русском народе. Аутентичность и неаутентичность дазайна будут определяться тем, насколько те или иные модусы его экзистирования являются *русскими*, вытекают из *русского Начала*. Чем более русским будет экзистирование, тем более оно будет *аутентичным*. И здесь мы сталкиваемся с неожиданным переворачиванием пропорций в квалификации «кто?» дазайна.

Поскольку русский дазайн пребывает в народе, то формула «говорят» окажется *более аутентичной*, нежели формула «я говорю», формула «думают» — *более аутентичной*, нежели «я думаю». Мы видели, как прозрачен, неустойчив и ненаходим русский субъект, русский индивидуум. Чем больше индивидуум, чем больше субъект, тем *менее* он русский. Но бытие — русское и сосредоточено оно в русском. И тогда, в отличие от европейского определения аутентичности, русская аутентичность будет скорее в *das Man'e*, нежели в русском *Selbst'e*.

Прямого аналога выражению «*man*» в русском языке нет. Во французском языке в этом смысле используется безличное местоимение «*on*», в английском для этой же цели служит личное местоимение третьего лица множественного числа — «*they*» (при этом «*man*» образовано от «*Манп*», «*мужчина*», «*человек*», а французское «*on*» — от «*homme*», также «*мужчина*», «*человек*»).

В русской речи форма «говорят» вообще не подразумевает никакого — ни личного, ни безличного — местоимения, хотя и наделена она признаком множественного числа. «Говорят», «думают» не подразумевает «они говорят» или «все думают», «люди говорят», «люди думают». Нет, «говорят» и «думают» в русском языке — это что-то иное. Это не безличное указание на абстрактные персоны, не нечто собирательное. Местоимения здесь просто *нет*. «Говорят», «думают» — это *многоголосая речь ничто*, мерное самоговорение, мышление вообще, без субъекта и без объекта. Это то, что идет сквозь человека как его жизненная среда, как его бытие. Пребывая, «думают», «говорят», «пляшут», «смотрят», «кашляют», «плачут». *Кто?* В ответ на вопрос «кто?» русская речь оставляет *пустое место*. Это не просто лишившийся признаков, обобщенный человек (*man*, *on*) или собирательные и посторонние «они» (*they*). Это ничто, под которым подразумевается что-то, категорически ускользающее от того, чтобы отнести к нему в лоб.

С лингвистической точки зрения могут возразить, что в латинских языках, в самой латыни и в современном итальянском, например, личные местоимения часто опускаются и подразумеваются лицом и числом глагола. Но это опускание подразумеваемого личного местоимения не отменяет подразумевания, которое восстанавливается из контекста, в котором всегда очевидно, о каком «я», «ты», «он», «мы», «вы» или «они» идет речь. Пустое место местоимения в латинских выражениях «*dixi*» («я говорю») или «*dixit*» («он говорит») всегда логически за-

полнено однозначно схватываемым в рамках латинской «языковой игры» актором. Отсутствие его упоминания, возможно, объясняется пронзительным восприятием жесткости грамматических конструкций в языке народа, создавшего гигантскую упорядоченную империю.

И, напротив: «говорят», «думают», «плачут» — это нечто совершенно русское: это указание на полное отсутствие «я», «эго», а также на «ты», «мы», «они». Это удивительный по своей силе и простоте ответ на вопрос «кто?». Когда «говорят», «говорящий» («говорящие») отсутствует, и *только такой разговор аутентичен*.

Так *что же* (раз «кто» выпадает) говорит? Говорят народ и русское бытие. Множественность же времени глагола определяется тем, что это «говорение» содержит в себе сразу несколько параллельных и переплетающихся нитей повествования, сворачивающих на полпути, прерывающихся и снова подхватывающих предыдущее с новыми именами, персонажами и обстоятельствами. От этого складывается впечатление, что говорят будто многие, но, если приглядеться внимательнее, то никого нет.

«Говорят» *многие, которых нет*, разнообразные, многоликие и многомерные, противоречивые, разносторонние и запутанные, но вместе с тем прямые и ясные, отсутствующие и, одновременно, плотски наглядные в своем отсутствии, со вкусом и запахом — со вкусом и запахом бытия.

У *русского дазайна* нет «самого» его (Selbst), потому что *в нем нет не его*. По сути, вопрос об аутентичности и неаутентичности — это не проблема русского дазайна; коль скоро он есть, то он русский, а коль скоро он русский, он аутентичен.

Поставив вопрос о самости, мы поставили вопрос о не-самости, а вот этого уже русский дазайн не знает. Не-русский Dasein или «не совсем русский» Dasein (например, двоящийся Dasein/дазайн археомодерна) имеет самость как проблему, как возможность и как поле свободы. *Русский дазайн* такой проблемы не имеет и не имеет вместе с тем свободы. *Русский не может не быть: в этом единственное ограничение русскости*.

Здесь следует остановиться: последнее замечание явно содержит какую-то погрешность. Исправляем: *русское бытие полностью инклюзивно, а значит, небытие не исключено из него, но включено в него*. Следовательно, если русский захочет не-быть, он может сделать и это, так как сама ограничивающая невозможность пролегла *внутри* бытия, между «этим» и «этим», и, выбрав не-бытие, русский его легко достигнет. Но для того чтобы это стало возможно, оно, не-бытие, должно уже находиться в бытии, поэтому, выбирая, русский ничего не выбирает, и небытие также изначально присутствует в нем, живет в нем, как и бытие.

*Пребывая, русский одновременно не-бывает*. Отсюда русская стеснительность, осторожность, невнятность, спокойное и радушное слияние с чем бы то ни было. Но бездна, пустота, *ничто* для русского устойчивы, надежны, полны до краев. По бездне он ступает уверенно и легко, чуть-чуть кое-где оскальзываясь. Потому что *бездна — это он сам*, она не просто у него внутри, она и есть он. Вот почему и нет в «говорят», «думают», «считают» никакого лица: это глоссолоалия русских бездн.

# Глава 11. Экзистенциальная аналитика археомодерна

## Этапы выяснения европейско-русского экзистенциального дуализма

Ранее мы вскользь затронули проблему археомодерна в контексте аутентичного и неаутентичного *Dasein*'а/*дазайна*. Эта тема требует более пространного разъяснения.

Русский дазайн аутентичен во всех своих наклонениях и включает в себя неаутентичность как *аутентичность*. Поэтому, в частности, будучи заключен в герменевтический эллипс археомодерна, русский дазайн не противится вторжению второго фокуса **В** (схемы 1–8), фокуса того, что теперь с полной уверенностью мы можем квалифицировать как вторжение не просто западной культуры и философии, но *самого западного Dasein*'а. Так, по логике нашего исследования, мы подошли к теме *экзистенциальной аналитики археомодерна*.

Теперь структура герменевтического эллипса, к существованию которого мы свели блокирование самой постановки вопроса о возможности русской философии и темы взаимоограничения развития русского Начала и эффективной вестернизации (модернизации) России, предстает перед нами более отчетливо. Мы можем рассмотреть ее на экзистенциальном уровне, на уровне *Dasein*'а, тогда как ранее она представляла перед нами как конфликт привнесенной извне гетерогенной надстройки с чрезвычайно размытым и неопределенным, не способным сказать о себе ничего вразумительного, гипотетическим русским базисом. Эта дуальность археомодерна интерпретировалась нами ранее как болезненное и противоположенное гибридное сочетание периферийного сектора западноевропейской онтологии и метафизики с разрозненными и двусмысленными влияниями, исходящими из русского центра, о котором было известно только то, что он генерирует *помехи*, сбой и аберрации, идиотизируя и так уже периферийный европейский контекст.

Благодаря Хайдеггеру и феноменологической деструкции мы не только ясно представили себе структуру западноевропейской метафизики, с включенными в нее основными смыслами и этапами развертывания, приведшими к актуальной нигилистической фазе (фазе постмодерна), но и распознали ту основу, на которой западноевропейская метафизика была выстроена.

Приняв вслед за Хайдеггером эту основу — собственно *Dasein* — за нечто *универсальное*, мы решили с помощью экзистенциальной аналитики выявить аналог *Dasein*'а в русском народе, чтобы более корректно, развернуто и структурно описать *русское Начало* — фокус **А** (схемы 1–8) в герменевтическом эллипсе, ответственный за систематическое искажение западноевропейских влияний.

На этом пути мы вначале столкнулись с инаковой локализацией *русского дазайна* в сравнении с Dasein'ом европейским, а затем обнаружили *глубокие* противоречия между их структурами, затрагивающие глубинные экзистенциальные уровни.

Внимательное (хотя все еще предварительное) рассмотрение этих различий помогло составить *реестр собственных экзистенциалов русского дазайна*, существенно отличающихся по составу, значению и модальности от европейского Dasein'a. Это позволило нам уточнить параметры аналогий между Dasein'ом и *дазайном* и дать их содержательное описание. Оказалось, что *европейский Dasein* и *русский дазайн* в своих глубинных корнях *радикально различны* и едва ли не *противоположны*. Основное различие состоит в *качестве границы*, которую представляет собой Dasein/*дазайн*. В европейском случае это граница между «этим» и «тем», между «одним» и «другим», между «да» и «нет», между «бытием» и «небытием», между «нечто» и «ничто». В русском случае это граница между «этим» и «этим», между «одним» и «одним», между «да» и «да», между «бытием» и «бытием», между «нечто» и «нечто», между «ничто» и «ничто». Столь фундаментальная разница объяснила нам причину *наличия философии на Западе и отсутствия ее в России*.

Высокодифференцированная модель мышления и культуры, к которой относится философия, равно как и религия (в смысле богословия или, точнее, «теологии»), по выражению Хайдеггера, могла и должна была возникнуть на основе (Grund), заведомо представляющей собой резкий, головокружительный *дифференциал*, развитием которого и явилась европейская *Seynsgeschichte* (включающая, кроме всего прочего, и фазу модерна, технического развития и на последних стадиях открытого нигилизма и постмодерна).

Русский дазайн в своих корнях структурирует дифференциал (границу), составляющий его суть, *совершенно иначе* — исходя из глубинной интегральности, целостности и первичности бытия, которое является не предикатом и не объектом сакрального почитания, но единственным и единым *началом/концом*, жизнью, *всем/ничем*, эссенцией, акциденцией и экзистенцией того, что мы понимаем под «русским», под «русским народом». Как нам следует интерпретировать такую особенность русского дазайна, — как онтику, как онтологию или как фундаменталь-онтологию, — мы увидим позже. Но уже сейчас ясно, что совокупность полученных выводов существенно приблизила нас к решению поставленной изначально проблемы о возможности русской философии.

На этом этапе у нас появилась возможность более глубокого вскрытия сущности археомодерна через соотнесение западноевропейской *онтологии* не с расплывчатым и неопределенным «русским полюсом», о котором якобы невозможно сказать ничего содержательного, но сопоставляя *две глубинные феноменологические и экзистенциальные основы*, две «почвы» (Grund), два Dasein'a/*дазайна*, поддающиеся более или менее строгому исследованию. И в таком ракурсе нам становится понятным, каков экзистенциальный генезис археомодерна. Он заключается в *наползании европейского Dasein'a на русский дазайн, порождающего герменевтический псевдоморфоз, который является ключом к дешифровке смыслов (бессмыслиц) русской культуры в последние века*.

### Экзистенциальные истоки русофобии

Теперь вновь можно обратиться к теме аутентичности и сопоставить между собой модусы болезненно коэкзистирующих друг с другом европейского и русского начал. Запад присутствует в России через свою *периферию*, через свои остаточные, маргинальные элементы. Эти элементы разнородны и представляют собой довольно противоречивую смесь *магистральных* линий развития западной философии и культуры (в Новое время — субъект, объект, эмпирика, рационализм, наука, логоцентризм, *mathesis universalis*, скептицизм и т. д.) и широкого веера всевозможных *девиаций* (романтизм, мистицизм, герметизм, оккультизм, визионерство и т. д.). В русском контексте строго иерархизированные пласты западной культуры и философии присутствуют в *смешанном* состоянии, переплетаясь друг с другом, перетекая одно в другое, превращая общий импульс западноевропейского влияния в невообразимую обесмысленную кашу (где И. Кант соседствует с Я. Беме, Д. Юм с романтиками, О. Конт со И. Сведенборгом, К. Маркс со спиритизмом Алана Кардека, естествоиспытатели с розенкрейцерами). Неудивительно, что эта смесь не может быть адекватно систематизирована, дифференцирована и классифицирована — тем более что попадает она в местную среду, отличающуюся ярко выраженной *инклюзивной* наклонностью, то есть стремлением *включить все в одно, слепить, сцепить, склеить все вместе*. И все же под мешаниной философских (а также социальных, политических, экономических, культурных) течений, идущих с Запада и образующих настоящую *«социальную свалку»* (по выражению социолога П. Сорокина), можно различить ослабленное и вялое присутствие европейского *Dasein*'а. И не важно, в каком состоянии находятся носители европейского *Dasein*'а в России, осознают ли они общую структуру европейской онтологии или нет: *на уровне корней* они принадлежат к этому *Dasein*'у, подчиняются его внутренним закономерностям. Как и все остальные голографические европейцы (естественные или из числа русских людей, ставших европейцами через образование и внутреннюю европеизацию), они могут экзистировать аутентично или неаутентично, разделять потоки болтовни и псевдосознания *das Man*'а или сосредоточиваться на возможности *быть*. По Хайдеггеру, неаутентичное экзистирование является почти нормой, а аутентичное — редчайшим исключением. Более того, сама западноевропейская культура основана на последовательном развитии именно неаутентичного экзистирования, вершиной которого является конструирование онтологии и метафизики. Исходя из того, что европейцы в России (заезжие или ставшие таковыми из местных) в любом случае периферийны, они должны представлять собой, почти наверняка, издания *неаутентично экзистирующего Dasein*'а. И даже не исключено, что такими «европейцами» являются вовсе не настоящие европейцы, а их *карикатуры*, имитационные муляжи.

Однако все это второстепенно по сравнению с тем, что и в случае неаутентичного экзистирования европейцы (то есть полюс модернизации и вестернизации) в России представляют собой в своих корнях *именно Dasein*. И не так уж важно, как он экзистирует, — аутентично или неаутентично (в конечном счете, это совершенно дела не меняет). В любом случае в глазах такого *Dasein*'а собственно *русское Начало* мыслится как «другое», как «то», в сравнении с *чем* «европеец» (или «псевдоевропеец») реализует свой дифференциал. В этом исток устойчивой русо-

фобии, свойственной российским элитам на протяжении последних веков как романовского, так (частично) советского и современного, российского периодов. Эта русофобия носит глубинный *экзистенциальный* характер и связана с фундаментальной инаковостью европейского Dasein'a.

Русские как народ, как Начало, воспринимаются этим Dasein'ом — до всех культурных, философских и политических обобщений — как нечто чуждое, как «ничто», как вызов, как отчужденная, вынесенная вонне бездна.

Именно в жестком излучении экзистенциальной русофобии состоит постоянный момент западничества в России, образующий собой фокус В герменевтического эллипса и формирующий сам этот эллипс (схемы 1–8). Но если дело обстоит таким образом, то наше изначальное допущение, что глубокое и коренное понимание западной философии освободит нас от воздействия западного герменевтического круга и тем самым создаст условия для появления возможности русской философии по ту сторону археомодерна, оказывается *неверным*. Запад наползает на нас не столько с позиций своей философии и культуры, сколько *экзистенциально*, как тектоническое движение гигантских плит. *Это наступление не надстройкой, но базиса*. И эта ситуация не изменится ни при каких обстоятельствах, независимо от того, будет ли западный Dasein экзистировать аутентично или неаутентично. Этот Dasein во всех модусах будет стараться конституировать фокус В (схемы 1–8), что так или иначе будет приводить к превращению русского круга в российский эллипс.

### **Экзистенциальная эмиграция в европейский Dasein**

А как все это выглядит с позиций *русского дазайна*? С одной стороны, из нашего замечания о том, что аутентичность его экзистирования определяется тем, в какой мере он экзистирует по-русски, соглашается с русским Началом, можно было бы сделать вывод, будто русский дазайн относится к западному Dasein'у симметричным образом. В этом случае русское западничество открылось бы как *неаутентичное экзистирование*. Более того, само экзистирование на основе структуры европейского Dasein'a следовало бы признать (для русских) неаутентичным. Это довольно сильное заявление, и в прагматических целях на уровне патристической публицистики на нем можно было бы остановиться.

*Русский дазайн экзистирует аутентично всегда, когда он остается (становится) русским, и неаутентично тогда, когда перестраивается под европейский Dasein*. При этом неважно, понимает ли он западноевропейскую философию или совершенно её не понимает; способен ли он адекватно участвовать в европейской истории или не способен; внятна ли ему система европейской онтологии или абсолютно невнятна. Приняв сторону Запада, русский может поменять дазайн на Dasein, оставшись при этом кромешным идиотом и провинциалом. Для этого достаточно включиться в драматический западный дифференциал, столкнуться с ничто, пронзительно схватить свою «заброшенность», мгновенно осознать себя субъектом, индивидуумом, частным лицом. Это значит *переместить свое экзистирование с одной границы на другую*, осуществить трансгрессию.

Можно назвать это *экзистенциальной эмиграцией*. Конечно, такая эмиграция может сопровождаться включением в европейскую культуру, технологию, социаль-

ность, и чаще всего так и происходит. Но это поверхностный аспект: суть трансгрессии в ином — в глубинной смене позиции в отношении бытия, в *антропологическом прыжке* на край бездны.

Такое описание подтверждается наблюдениями за реальными и историческими случаями русского западничества, многократно обыгранными в русской литературе и ежедневно встречающимися в современной культуре, повседневной жизни, быту.

Такая экзистенциальная трансгрессия в последние три столетия стала нормой политических элит России и, соответственно, постоянным источником прибывающей энергии для поддержания эллипсоидной конструкции русского общества. *На этом жесте зиждется археомодерн.*

### Пожрать Запад

Но... Если мы следили за описанием русского дазайна внимательно, это «но» напрашивается само собой. Без этого «но» мы позволили бы себе увлечься полемикой и скольжением по поверхности почти банальных замечаний. Поэтому дадим свободу этому «но».

Дело в том, что русский дазайн, если подойти к нему со всей строгостью, *вообще не предполагает неаутентичного существования*. Эта его особенность фундаментально противопоставляет его европейскому Dasein'у. Разделение между неаутентичностью и аутентичностью («eigene» und «uneigene») коренится в радикальной дифференцированности европейского Dasein'a, напрямую вытекающая из его структуры. Русский дазайн имеет совершенно иное экзистенциальное содержание и не предполагает жесткости выбора *или/или*.

*Неаутентичное у русских включено в аутентичное, а не исключено из него*. Поэтому в археомодерне русское Начало *не сопротивляется* наползанию европейского Dasein'a и *не отлучает* от себя своих собственных трансгрессоров. Глядя (точнее, ощущая, чувствуя, предвкушая) со стороны русского дазайна, невозможно прекратить это делать: из русского дазайна уйти невозможно, невозможно прекратить им быть. Поэтому западнический полюс не рассматривается русским полюсом как нечто *чуждое*, внешнее и неаутентичное. Он не рассматривается *как другое*. Он рассматривается как *это*, как *то же самое*, то есть как нечто глубоко и естественно *русское*.

В археомодерне русский полюс рассчитывает *проглотить модернизацию, русифицировать* ее. По сути, мы имеем дело не просто с податливостью, пассивностью, страдательностью, покорностью, послушностью или рабской готовностью служить. Нет, в археомодерне русское *хочет пожрать Запад, переварить* европейский Dasein, *сгноить* его в туманах русского всеприемлющего чрева. Это не поражение, это медленная и сознательная контратака.

Русский дазайн не считает европейский Dasein другим. Он считает его *самим собой*. И ведет себя с ним именно по этой схеме. Это полностью объясняет, почему русское Начало А (схемы 1–8) в герменевтическом эллипсе столь спокойно, безучастно и непоколебимо, и даже упорно и настырно, *терпит* Начало *нерусское*. Просто истинно *нерусского* Начала *нет*, его не существует, у него нет в бытии места. *В бытии есть место только у русского Начала, значит, все, что есть, — рус-*

ское. И все, что не есть, тоже русское. Значит, и европейский Dasein со своими посланцами и местными культурными коллаборационистами — тоже *русский*.

### Переосмысление покорности

Мы подходим к уникальной возможности взглянуть на археомодерн по-новому. Его структура, его эллипсоидная растянутость, его бредово-свалочный характер на экзистенциальном уровне представляет собой переkreщивание двух асимметричных интенциональностей, двух ноэтических векторов, совершенно по-разному развертывающих субъект-объектные отношения, исходя из фундаментально различных основ (Dasein/дазайн). Русская интенциональность, русский ноэзис развертывает *поле тотальной инклюзии*, включая в него также противоположный, западнический фокус. Западный Dasein конструирует свои интенциональные сети на принципе эксклюзии, отвергая тянущиеся к нему нити притяжения. И именно напряжение между двумя драматическими экзистенциальными жестами создает конкретную картину нашей русской культурной, социальной, политической, экономической, научной и исторической жизни последних веков.

Можно уловить в этом состязание двух онтических, и даже, быть может, онтологических стратегий. Это суперпозиция двух Вселенных, организованных по совершенно различным законам и принципам. И каждая из этих Вселенных имеет свой глубинный фундамент, свою последовательную, внутренне непротиворечивую стратегию.

Такой взгляд заставляет по-новому задуматься об археомодерне. Задуматься на сей раз со стороны русского полюса. Русские не замечают археомодерна, потому что они не замечают *модерна* как чего-то, чего им не хватает, поскольку им всего достает. И не является ли такое игнорирование археомодерна, неучет его, безразличие к нему, признаком сознательной и фундаментально обоснованной *установки*, а не просто слабостью, неразвитостью и отсутствием саморефлексии? *Быть может, под видом удивительной русской глупости и возмутительной покорности мы имеем дело с ясным, но особым, умом и особой волей к победе?*

### Дазайн взаимы

В экзистенциальной аналитике археомодерна можно выделить и еще одно измерение, связанное с нашим анализом экзистенциала Mit-Sein. Речь идет о том, как, исходя из различия локализации европейского Dasein'a и дазайна русского, в структуре археомодерна накладываются друг на друга *две онтологии индивидуального*.

Мы видели, что в нормальной русской ситуации индивидуум представляет собой *сингулярную ничтожность*, ничтожество, а его принадлежность к русскому народу снабжает его бытием, ссужая ему дазайн. Здесь уместно отступление относительно этимологии русского слова «истина», образованного от древнерусского слова «исто», что означало «имущество», а позднее «денежный капитал». По В.Н. Топорову<sup>1</sup>, слово образовано от древнеславянского местоимения «iŝť» (до-

<sup>1</sup> Топоров В.Н. Этимологические заметки (славяно-италийские параллели) // Краткие сообщения Института славяноведения АН СССР. Вып. 25. М., 1958. С. 80.



словно «тот же самый»), восходящего к индоевропейскому корню \*is-to- — «тот, то». «Исто» как «имущество», «капитал», таким образом, этимологически и семантически связано с *тождеством*, а значит, с идентичностью — «то самое», «то». Русский дазайн как факт принадлежности к русскому народу ссужает индивидууму себя как капитал, как имущество, и вместе с тем предопределяет идентичность индивидуума как *русского* индивидуума. Тем самым *ссуда русскости индивидууму выступает как его идентичность*, так как в моменте отождествления себя с *русским* индивидуумом и обретает свое онтическое и онтологическое имущество, свое бытие. Говоря «азь есмь русский», индивидуум производит операцию идентификации, *отождествления себя с народом*. Он имеет в виду «я есть то самое», то есть «я есть народ, как не-я». И тем самым, за счет этого взятого взаймы дазайна, он становится *истинным*, то есть его индивидуальность получает *бытие*.

*Быть — это значит быть истинно русским*. «Истинно» в таком случае должно пониматься как наделение «ссудным капиталом», который как «исто», как имущество, дан взаймы индивидууму народом. Эта ссуда в экзистенциальном анализе касается не только таких искусственных высокодифференцированных абстракций, как «дух», «душа», но самых прямых свойств: народ дает индивидууму фактические формы — телесность, ощущения, внешний вид, мимику, жесты и, самое главное, *язык*. Народ экзистирует в индивидууме полным, сплошным образом как выражение абсолютной творящей мощи, быющей через край насущности, нагруженности, весомости, наличия, очевидности (Evidenz).

Русский индивидуум, будучи рассмотренным в самом себе как *только* индивидуум, оказывается не носителем дазайна, а именно *заемщиком дазайна*, временным пользователем бытия. Сам по себе он — ничто, но в силу того, что он *причислен* к русскому, его ничтожность не отброшена, но включена в бытие, она принята, одобрена и, в определенном смысле, *снята*. Сам индивидуум тотально *нищ*, но народ наделяет его имуществом, делая его ничтожность не ничтожной, чем-то, «тем самым», «истым», превращая его «ложность» в «истинность». Нищета индивидуума как такового в русском контексте — это *благая спасительная нищета*. Признавая ее, индивидуум спасается от нее, обретает имущество в народе, богатеет дазайном, добывает себе бытие и начинает пребывать в нем.

### **Двойная онтология индивидуума**

Так обстоит дело в зоне русского Начала, в *русском архэ*. Но когда мы переносим внимание на археомодерн, то видим, что западноевропейский герменевтический круг воздействует на индивидуума археомодерна в совершенно *отличном* ключе. На *неголографическую* идентификацию русского индивидуума (индивидуум=ничто, народ=дазайн) накладывается *голографический* индивидуум западноевропейского Dasein'a. Это происходит не просто на уровне проекции периферийной онтологии (что затрагивает области формальные и высокодифференцированные — образование, культуру, науку, государство, право), но в самом корневом пласте. Когда европейский или адекватно европеизированный человек в контексте археомодерна наблюдает русского индивидуума, он автоматически — интенционально — приписывает ему «положение дел» (Sachverhalt), в котором индивидуальность предполагается прямым носителем «вот-бытия». И пусть это «вот-бытие» мыслится

рудиментарным, отныне нормативно оперируют именно с ним. Исходя из геометрической метафоры, европеец мыслит всех русских (кособоками) «квадратами», и даже иронизируя над их несовершенством и отсутствием философской надстройки, обращается с ними именно как с «себе подобными». Чисто теоретически эта «навodka», эта «экзистенциальная интенция» может аффектировать и самого русского индивидуума, начинающего разрываться между истинным пониманием своей индивидуальной *ничтожности*, которая и позволяет ему пользоваться народным капиталом бытия («исто» русского дазайна), и проецируемой на него вестернистской, модернизаторской иллюзией относительно своей якобы «ничтожности».

Тем самым археомодерн порождает *двойную онтологию индивидуума*. В археомодерне конституируется тем самым фундаментальный экзистенциальный *конфликт*, сопряженный с *неуверенностью* относительно точной локализации «вот-бытия» (Dasein'a/дазайна): то ли оно «в» индивидуальном, «с» индивидуальным (не важно: единичным, диалогальным или совокупным, социальным), как на Западе, то ли оно «вне» индивидуального (не важно: единичного, диалогального или совокупного, социального), *в народе как другом*, как в русском.

### Русский диагноз

Эта неуверенность конститутивна для глубинной структуры *археомодернистического невроза*: она не дает никому сосредоточиться на исполнении своего экзистенциального содержания, так как вопрос о принадлежности «собственности», «исто», «онтологического капитала» все время остается *нерешенным*, и индивидуум никак не может четко понять, как ему поступить с «вот-бытием»: причислить ли его к своему неотъемлемому свойству (к чему его подталкивает «модернизация») или поместить его в область *священного*, данного как ссуда, за которую в конце концов будет спрошено: «Как ты, русский человек, распорядился тем, что тебе было вверено, своей русскостью, своей человечностью, своим прямым и конкретным, фактическим наличием?»

Находясь в состоянии такого невротического экзистирования, человек археомодерна не способен выстроить ничего достойного и важного, наделенного значением и внятным содержанием. Он может только *болеть и колебаться*; в конце концов, сама болезнь и само колебание становятся его единственным содержанием, его «истиной». Поэтому лучше всего русского человека в археомодерне характеризуют намеки, невнятные вопросы и смутные подозрения, нерешаемые парадоксы и резкие припадки, истерика и неуверенность в себе, метания и мечтания, химеры и тупики.

Все это великолепно описано в русской литературе, — особенно XIX века, — в которой русские гении (прежде всего Гоголь и Достоевский) поднимаются до высших прозрений в сущность археомодерна как *страшной русской болезни*, как повального помешательства.

Болезненность Гоголя и Достоевского, болезненность, эксцентричность, припадочность, смешенность, патологии их героев — все это выражение болезненности русского индивидуума, растерзанного непримиримыми притяжениями конфликтующего экзистирования, когда непонятно, *где* полюс этого экзистиро-

вания, *кто*, собственно, экзистирует, *где* и *как* «вот-бытие». Русская литература в ее высоких пределах — это развернутый анамнез, история болезни русского археомодерна, снабженная сногшибательными по яркости иллюстрациями и примерами. Герои русских романов и повестей XIX века — широкая портретная галерея пациентов, каждый из которых остро страдает от археомодерна, искупая своей судьбой и своим конкретным диагнозом палитру истины об этой мучительной, язвящей русского человека лжи.

Русский индивидуум становится полем битвы не добра и зла, не Бога и дьявола (это не понятно, так как находится вне экзистенциального контекста), но двух локализаций «вот-бытия», битвой *Dasein*'а против дазайна. *Русский дазайн* уничтожает индивидуума, ничтожит его и тем самым делает его *сущим*, снабжает истиной, бесконечным, гигантским капиталом бытия. Европейский *Dasein*, напротив, пытается «капитализировать» индивидуума, оценить его по себестоимости, вручить ему право на «вот-бытие» как на корень его онтической и онтологической идентичности. *Русский дазайн* говорит: индивидуум — *ничто*, он не стоит ничего, не значит ничего, его нет; но он *так* ничтожен, *так* незначим, его *так* нет, что признание этого *в контексте бытия русского народа* способно его чрезмерно обогатить, наделить всем, сделать значимым и сущим.

Западный модернизаторский дискурс утверждает: индивидуум — это малое, но *нечто*, и такое нечто, которое способно вырасти до гигантских пропорций, стяжав удачными операциями со своей малостью крупное онтологическое состояние. Эта возможность обеспечена самим фактом того, что индивидуум есть *нечто*, а не *ничто*, и раз он — нечто, то голографичность дает ему шанс владеть всем нечто вообще, то есть всем сущим, через принцип гомологии и подобия.

И вот русский индивидуум стоит перед проблемой: что принять — ничтожность, окупающуюся народным даром бытия, или малую, но рискованную толику, способную вырасти в нечто всеобщее. По сути, это вопрос «*приватизации*» «*вот-бытия*».

### Мармеладов и путь нищеты

В «Преступлении и наказании» у Достоевского этот вопрос (пусть и обратным образом) ставит Мармеладов, провозглашающий: «Бедность не порок (...), нищета — порок-с»<sup>1</sup>. Формально, Мармеладов рассуждает в топике модерна. В «бедности» он распознает европейский *Dasein*. «В бедности вы еще сохраняете свое благородство врожденных чувств», — говорит он.

Откуда он взял «врожденные чувства» и «их благородство»? Наверняка, пока не списал, читал Лоренса Стерна или Руссо. Ничего русского в этих «врожденных чувствах» нет — это периферия европейского морализма и сентиментализма. Но вот Мармеладов прозревает в своей собственной кондиции, в падении своей семьи что-то более глубокое, что-то более донное, что-то более *настоящее*. Это «нищета». «Но нищета, милостивый государь, нищета — порок-с. В бедности вы еще сохра-

<sup>1</sup> «Милостивый государь, — начал он почти с торжественностью, — бедность не порок, это истина. Знаю я, что и пьянство не добродетель, и это тем паче. Но нищета, милостивый государь, нищета — порок-с. В бедности вы еще сохраняете свое благородство врожденных чувств, в нищете же — никогда и никто».

няете свое благородство врожденных чувств, в ниште же — никогда и никто». Ништа для него «порок», потому что внутри нее с индивидуумом происходит что-то *такое*, что он вообще перестает сохранять свою собственную структуру и становится способен на поступки и реакции, противоречащие элементарным представлениям о чести, морали, нравственности и порядочности.

Но все эти представления, не суть ли они культурные заимствования, десятые производные от онтологии? Что в них собственно экзистенциального? Это надстройки, скрывающие «вот-бытие» (даже если мы понимаем его по-европейски — как *Dasein*). Ништа — это «порок» для модерна. Если мы подошли бы к ней с русской точки зрения, она открылась бы нам как самый верный путь к богатству, к благодати и высшей добродетели. И в Мармеладове угадывается этот экзистенциальный вектор: его влечет собственно ништа, он тянется именно к ней. В нем интересны не его раскаяния, не метания маленького человека, но упорная, глубинная, абсолютно *русская воля к истинной экзистенции*, к русскому дазайну. Он боится, трепещет, не может, отказывается, но *идет именно в ништу*. Он понимает, что археомодерн квалифицирует это как «порок», но он все равно упорно движется мученической дорогой алкоголизма к высшей русской истине.

«Порок» не ништа, «порок» — это индивидуум, возомнивший о себе, что он есть *нечто*, а не *ничто*. Но археомодерн не дает русскому человеку это осознать, он давит и душит его, терзает с инквизиторской изощренностью, толкая в бедность, абсолютизируя бедность, призывая согласиться с бедностью и строить на ней все остальное, сохраняя «благородство врожденных чувств». Но Мармеладов *не надо достоянной бедности*. Именно это он и стремится расстроить, снести, разломать, погубить. Он не хочет ни бедности, ни построенного на бедности богатства — он *хочет нищеты*, хочет достичь той волшебной грани, где именно ништа даст ему покой и спасение, где она обернется своей другой стороной и примет его в свои нежные русские руки.

И Мармеладов так и не сходит с пути нищеты, хотя у него нет правильных слов, чтобы выразить эту русскую волю, нет внутренней уверенности, что он все делает правильно. И, будучи уверенным, что он все делает неправильно, он все же это делает, упорно и целеустремленно, с глубинным экзистенциальным упорством, с фанатизмом, с тайной убежденностью, что он не отброс, но *мученик*, герой, первопроходец великого русского пути к своему сердцу.

### **Не есть ли отсутствие философии само по себе философия?**

По мере того как мы все более пристально всматриваемся в структуру русского Начала, погружаясь в русский дазайн, на глазах начинают меняться те, казалось бы, очевидные феноменологические установки, от которых мы отталкивались в начале нашего исследования. Все становится более и более неожиданным и чреватым новыми поворотами. Мы (несколько высокомерно, наверное) решили попытаться обосновать возможность русской философии, разблокировав болезненный тупик археомодерна. И к чему мы подходим? Не к тому ли, что русская философия не просто возможна, но *действительна*, что она уже существует, только, конечно, *не там*, где, на первый взгляд, ее следовало бы искать. Там-то *ее*

точно нет.. Точно? В этой уверенности слышатся нотки сомнения. И это стоит перепроверить.

Пока же мы зафиксируем, что структура *русского дазайна* и его особенности объясняют нам не только причину отсутствия у русских философии, но и причину того, что у русских не могло и не должно было сложиться философии *в ее западном понимании*, исходя из фундаментального различия экзистенциальных оснований.

В то же время, имея ясную структуру *русского дазайна*, выраженную в особой онтической, и даже онтологической, природе границы, на которой расположен этот дазайн, не получаем ли мы тем самым контур *философии*, то есть последовательной, цельной, связной, осмысленной картины бытия, выстроенной на ясных основаниях и развернутой в гигантском объеме русского экзистенциального пространства?!

С этим выводом не так легко справиться. Поэтому отложим его до следующего витка нашего исследования, а пока сосредоточим внимание на двух важнейших экзистенциальных темах — пространства и времени.

# Глава 12. Русская хора

## **Raum и этимология**

У Хайдеггера пространственность (Raumlichkeit) является экзистенциалом Dasein'a, а Zeit (время) вообще лежит в центре понимания бытия и отождествляется с бытием (Sein), о чем он прямо говорит: «Seyn ist Zeit»<sup>1</sup>.

Сравнение смыслов русского и немецкого слов, обозначающих «пространство», больших проблем в себе не несет. В немецком «пространство» обозначается словом «Raum», откуда английское «room» («комната»). Древнегерманское «\*gūma-z» восходит к индоевропейской основе «\*rowə-», что означало «свободное пространство». Русское слово «пространство» является довольно поздним искусственным образованием, калькирующим латинское «extenso», на основе глагола «про-стирать» (в смысле «раз-вертывать перед чьим-то взором», «растягивать»).

В отличие от базового значения слов «Zeit» и «время», какого-то очевидного расхождения между «Raum» и «пространством» нет, если не считать того нюанса, что немецкое более архаическое «Raum» подчеркивает «пустоту», а русское, более «современное», «пространство», скорее, визуальный горизонт и его плоскостность.

Dasein, по Хайдеггеру, пространствен (raumlich). Это выражается уже в прямой связи его с «da» (*здесь/там, вот, вот-здесь*). Еще более глубинные аспекты связи Dasein'a с пространством у Хайдеггера обстоятельно изучены в работе современного чилийского философа Алехандро Вальега<sup>2</sup>. В этом отношении данный экзистенциал вполне применим и к русскому дазайну, но качество этой связи в случае русского Начала требует особого, более углубленного рассмотрения.

Русский дазайн пространствен. Но в каком смысле? И как эта пространственность отличается от пространственности Dasein'a европейского, если вообще отличается?

## **Пространственное время**

В отношении «Zeit», как было показано в первой части нашего исследования, все намного сложнее, начиная со значения немецкого термина. Немецкое слово «Zeit» происходит этимологически от индоевропейского «\*dī-» («фрагмент времени», «мгновение»), что, в свою очередь, берет начало от «\*dāu-» («резать», «отделять», «разрывать»). Русское же слово «время», напротив, связано с верчением, связью, колеей, круговым движением. *Это не момент, но длительность*, причем длительность, замкнутая сама на себя.

*Если Sein есть Zeit, то (русское) бытие есть время.* Здесь мы имеем дело с сопоставлением двух фундаментальных оснований, двух онтологий, двух Начал.

<sup>1</sup> Heidegger M. Die Geschichte des Seyns. Fr./M.: P. Trawny, 1998 (GA 69). S. 142.

<sup>2</sup> Vallega A. Heidegger and the issue of Space. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2003.

Западное бытие вправлено в Dasein как в конечность, как в границу с небытием. В самом аутентичном экзистировании Dasein схватывает Sein как одноразовый и единовременный, мгновенный Ereignis. Sein обнаруживает себя как мгновение, как момент, как нечто уникальное, окруженное тьмой небытия, балансирующее на границе с этой тьмой. В этом состоит смысл *озарения* (Lichtung).

Хайдеггер пишет о «трех экстазах времени»: о бывшем, существующем и будущем. Каждый экстаз представляет собой особую конфигурацию Dasein'a в отношении к трем моментам Zeit'a. Будущее относится к *возможности быть*, то есть к моменту Ereignis'a.

Все экзистенциалы Dasein'a суть «zeitliche», то есть «моменты времени».

В *русском дазайне* время дано совершенно иным образом. Оно дано как непрерывность вечности, как *пространство*, как *место*, как самовращающееся целое. Это не нечто, состоящее из моментов, зазоров и разрезов в существовании, как Zeit. Это сразу и заведомо данное во всех своих измерениях *наличие*. Это — *пространственное время*. Оно же и есть *сам русский дазайн*.

Будучи пространственным, русское время в своей сердцевине является неподвижным и не несет в себе ничего из того, что не содержалось бы в пространстве. Время как *русское вращение* есть *обхождение пространства по кругу*. В этом времени нет *движения* как такового, есть перемещение внимания по моментам пространства, по «мировым областям», и эти области существуют (экзистируют) и тогда, когда время на них «внимания *не* обращает». Более того, структура русского времени такова, что в нем всегда при необходимости можно вернуться на прежнюю точку пространства (если в ней что-то недоделали или чего-то недопоняли). Пространственное время поэтому есть *время, разрешающееся в пространстве*, содержащее в себе пространство, не имеющее никакого иного смысла, кроме того, чтобы *озарять вниманием* моменты пространства.

Вместе с тем пространство является для русского времени и его *конкретным выражением*. Не имея в себе ничего, кроме пространственного смысла, время разворачивается в пространстве, как *в самом себе*, и соотносится в процессе такого разворачивания с самим собой. Время освещает вниманием фрагмент пространства, который само же и конституирует, то есть в себе несет и которым само является. Можно сказать, что *собственно* временем (то есть чем-то *отличным* от пространства) является в русском времени именно *зазор* — между пространством как *содержанием* времени (его смыслом) и пространством как тем заведомо данным *местом*, в котором содержание времени обнаруживает себя. Время есть, таким образом, *пространственный свет*, освещающий пространственную же тьму. Пространство — это простираение смыслов.

### **Контраст (не противоречие) с пространственностью европейского Dasein'a**

У Хайдеггера описание Dasein'a выстроено иначе. В нем пространственность (Raumlichkeit) рассматривается как экзистенциал Dasein'a, а Zeit — как синоним Sein, как его выражение, как оно само. Экзистируя пространственно, Dasein в своем аутентичном модусе способен стать Zeit als Sein. Поэтому можно сказать, с определенными натяжками, что «Da-Sein — это Da-Zeit».

Правда, в поздних работах Хайдеггер нюансировал это отношение и пользовался иным выражением «Zeit-Spiel-Raum» («Zeit-Игра-Пространство»), подчеркивая, что в экзистировании Dasein'a все три неразрывно связанные между собой инстанции проявляются и составляют его ткань. Такая жесткая привязка Zeit к пространству (Raum) несколько ближе к русскому дазайну, хотя основная проблема здесь состоит в «Zeit», которое нельзя, в строгом соответствии со смыслом, перевести на русский язык как «время» или как «разновидность времени». В русском языке нет даже приблизительного аналога смыслу «Zeit». Время неразложимо и неразделимо вовсе, а уж называть его *указанием на фрагмент* представляется совсем неверным. Фундаментальная нагрузка, которой Хайдеггер наделяет Zeit, может служить еще одним моментом, подчеркивающим особенность именно европейского Dasein'a: он сопряжен именно с Zeit и во многом определен именно структурой Zeit'a в его коренном (германско-европейском) значении. Это Zeit есть *έλοχῆ* (прерыв, остановка), а не *αἰών* (длительность).

Вместе с тем стоит обратить внимание на «da» Dasein'a. Это указание на место, то есть так или иначе пространственная характеристика. В случае русского дазайна эта пространственность выступает и разворачивается в полную силу. Книга о русском дазайне могла бы называться «Бытие и Пространство», настолько фундаментально в его структуре пространство во всех его значениях.

### Кто Вы, Хора?

Мы можем относительно приблизиться к русскому пространству (заключающему в себе время), если обратимся к такому понятию, как «*χώρα*» у Платона, которое совершенно справедливо вызвало чрезвычайный интерес у философоструктуралистов, в частности у Жака Дерриды и Юлии Кристевой. «Проблеме хоры» уделили внимание также уже упоминавшиеся Алехандро Вальега, Джон Капуто и ливанский философ Надир эль-Бизри.

Алехандро Вальега написал отдельную книгу о проблеме пространства у Хайдеггера<sup>1</sup>, где в центре внимание стоит различие понимания пространства у Платона и Аристотеля (оппозиция «хоры» и «топоса»), а также отношение Хайдеггера к обоим подходам. А. Вальега обращает внимание на то, что, хотя в центре внимания у Хайдеггера стоит «время», базовое понятие Dasein'a он формулирует с опорой на пространственное местоимение «da» («там/здесь»), что сопрягает центральную фундаменталь-онтологическую линию именно с пространством. Вальега пронципально замечает: «Фигура хоры приводит логос к его пределам, и на этих пределах встает вопрос о смыслах бытия по ту сторону идеального или объективного наличия. В свете коллапса интерпретаций смыслов бытия в терминах наличия их предполагаемая основа и их непрезентационный логос должны быть вынесены за скобки (suspended)»<sup>2</sup>. Разбор значения «хоры» у Хайдеггера в книге Алехандро Вальеги чрезвычайно релевантен во всех отношениях для нашего исследования, и мы настоятельно рекомендуем читателям познакомиться с ним поближе.

<sup>1</sup> *Vallega Alejandro*. Heidegger and the Issue of Space.

<sup>2</sup> *Ibid.* P. 37.



Юлия Кристева<sup>1</sup> в духе феминистской философии видит в «хоре» *материнский* принцип, который, будучи спроецированным на область языка (в духе структуралистского сведения проблематики к анализу текста), дает область того, что Юлия Кристева назвала «*невербальной коммуникацией*», то есть своего рода «пред-языком», который еще не вылился в речь, но уже содержит в себе намерение определенного послания, отличающегося как от молчания, так и от членораздельной речи. Хора, таким образом, мыслится Кристевой как своего рода «*материнский язык*», или язык, увиденный с *женской* стороны, в котором есть «забота», «желание», «движение», «страх» и т. д., но еще нет логических и лингвистических форм, в которые они могли бы однозначно выразиться на уровне дискурса. Хора есть «*мать речи*». Кристева вводит понятие «семиотической хоры». Эта тема в таком же ключе получила дальнейшее развитие в трудах феминистки Люси Иригарэй<sup>2</sup>.

Жак Деррида интерпретирует «хору» как «*абсолютно иное*» по сравнению со всем тем, с чем оперирует философия<sup>3</sup>. Понятие «хоры» становится для Ж. Дерриды синонимом «*деконструкции*» — важнейшей операции в его философии, основанной на расширительном и специфическом толковании хайдеггеровской «*онтологической деструкции*». Эссе Дерриды с названием «Хора» является глубоким и важным погружением в интересующую нас проблематику. Резюмируя свое исследование, Деррида пишет: «Чтобы осмыслить хору, надо вернуться к началу более старому, чем само начало»<sup>4</sup>. В «хоре» Деррида видит то, что стремился отыскать в Dasein'e Хайдеггер — то безусловное Начало, из которого, в свою очередь, берет свое начало философия.

В этом же духе продолжает развивать мысль современный философ Джон Капуто<sup>5</sup>, утверждающий, что «хора ни присутствует, ни отсутствует, она ни добра, ни зла, ни жива, ни нежива, но *атеологична*<sup>6</sup> и нечеловечна, она даже не «вмести-

<sup>1</sup> *Kristeva Julia*. *Revolutions in Poetic Language*. N.Y.: Columbia University Press, 1984.

<sup>2</sup> *Irigaray Luce*. *Speculum of the Other Woman*. N.Y.: Cornell University Press, 1985.

<sup>3</sup> *Derrida Jacques*. *Khôra*. Paris: Galilée, 1993. На рус. яз.: *Деррида Ж.* Эссе об имени. М.; СПб.: Алетейя, 1998.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> *Caputo J.D.* *Love among the Deconstructibles: A Response to Gregg Lambert // Journal for Cultural and Religious Theory*. 2004. № 5 (2).

<sup>6</sup> Термин «атеология» (иначе «слабая теология») Капуто ввел для описания собственной феноменологической и герменевтической доктрины. С его точки зрения, в религии следует различать властный дискурс, приводящий к построению жестких «тоталитарных» теологий, называемых «сильными теологиями», и тонкий поэтико-религиозный импульс, лежащий в основе человеческого начала, который отнюдь не тождествен общей структуре религии и может быть назван «мягкой теологией». См.: *Caputo J.D.* *The Weakness of God: A Theology of the Event*. Bloomington: Indiana University Press, 2006; *Idem*. *What would Jesus Deconstruct? The Good News of Postmodernism for the Church // Baker Academic*. 2007. November № 1, а также: *Caputo J.D.* *God, the Gift and Postmodernism // John D. Caputo and Michael J. Scanlon (eds.)*. Bloomington: Indiana University Press, 1999. В этом ключе Капуто интерпретировал некоторых постмодернистских авторов и самого Хайдеггера, относя их теории не к атеизму, как это принято делать в конвенциональной истории философии, но именно к «мягкой теологии»; см. его интерпретации в этом ключе Ж. Дерриды: *Caputo J.D.* *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*. Bloomington: Indiana University Press, 1997.

лише». Хора не имеет смысла или сущности, а также идентичности, на которую можно было бы сослаться. Она/оно воспринимает все, не становясь ничем, поэтому она/оно не может стать субъектом ни философии, ни мифемы. Одним словом, хора — это совершенно иное<sup>1</sup>.

Значительное внимание уделяет «хоре» современный арабский философ ливанец Надир эль-Бизри, специалист в исмаилитской традиции (крайние формы семеричного шиизма) и в арабской философии в целом. Проблеме «хоры» он посвящает специальную статью с поэтическим заглавием — «Кто вы, хора?»<sup>2</sup>.

### Dasein и al-nafs/Dasein эль-Бизри

Показательно, что в своих исследованиях эль-Бизри основное внимание уделяет философии Мартина Хайдеггера и на основании ее анализа предлагает новый взгляд на исламскую философию<sup>3</sup>. Большое внимание он уделяет пространству<sup>4</sup>. В этом отношении можно вспомнить Анри Корбена, французского исследователя исламской философии, также приоритетно интересовавшегося шиизмом и исмаилизмом и ставшего одним из первых переводчиков Хайдеггера на французский язык. Большое значение эль-Бизри придает роли и функции пространства в исламской метафизике и мистике, а также тому, что Корбен называл «mundus imaginalis»<sup>5</sup>. Весьма показательно, что эль-Бизри ставит перед собой задачу во многом схожую с той, которая стоит перед нами: он стремится обосновать релевантность исламской, в первую очередь арабской, философии в ее сопоставлении с западноевропейской, и за отправную точку этого сопоставления берет, как и мы, философию Мартина Хайдеггера и, шире, феноменологический подход. Однако фундаментальная разница здесь состоит в том, что *русской философии нет, а арабская и исламская есть*. Задача таких мыслителей, как эль-Бизри, состоит в том, чтобы *восстановить* исламскую и арабскую философию в ее достоинстве и ее правах перед лицом западноевропейской философии в новых постсовременных условиях.

<sup>1</sup> Caputo J.D. Love among the Deconstructibles: A Response to Gregg Lambert.

<sup>2</sup> *El-Bizri N. Qui-êtes vous Khôra?: Receiving Plato's Timaeus // Existentia Meletai-Sophias. 2001. Vol. XI. Issue 3–4. P. 473–490. См. также: El-Bizri N. ON KAI KHORA: Situating Heidegger between the Sophist and the Timaeus // Studia Phaenomenologica. 2004. Vol. IV. Issue 1–2. P. 73–98.*

<sup>3</sup> *El-Bizri N. The Phenomenological Quest Between Avicenna and Heidegger. Binghamton, N.Y.: Global Publications, SUNY, 2000; Idem. On kai khôra: Situating Heidegger between the Sophist and the Timaeus // Studia Phaenomenologica. 2004. № 4. P. 73–98.*

<sup>4</sup> *El-Bizri N. Ontopoiesis and the Interpretation of Plato's Khôra // Analecta Husserliana: The Yearbook of Phenomenological Research. 2004. Vol. LXXXIII. P. 25–45; Idem. A Phenomenological Account of the Ontological Problem of Space // Existentia Meletai-Sophias. 2002. № 12. P. 345–364; Idem. Le problème de l'espace: approches optique, géométrique et phénoménologique // Vescovini Graziella Federici, Rignani Orsola (eds.). Oggetto e spazio. Fenomenologia dell'oggetto, forma e cosa dai secoli XIII–XIV ai post-cartesiani. Firenze: SISMEL, Edizioni del Galluzzo, 2008. P. 59–70.*

<sup>5</sup> *Corbin H. L'homme de lumière dans le soufisme iranien. P.: Éditions Présence, 1971; Idem. Temps cyclique et gnose ismaélienne. P., 1982; Idem. Corps spirituel et Terre céleste: de L'Iran mazdéen à l'Iran shi'ite. P.: Buchet // Chastel, 1979; Idem. L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn'Arabi. P.: Flammarion, 1977.*

Арабы и мусульмане имеют и свой собственный арабский (исламский) дазайн. Эль-Бизри называет его «al-nafs/Dasein»<sup>1</sup>, и на этом «al-nafs/Dasein'e», согласно ему, построено внушительное здание арабо-исламской философии. Сопоставляя два Dasein'a *через* две философии, эль-Бизри приходит к чрезвычайно важным и содержательным выводам. Но его задача существенно проще нашей. Он идентифицирует Dasein в арабо-исламской философии (al-nafs/Dasein) и, далее, начинает устанавливать корреляции и гомологии, а там, где их нет, — оппозиции или градиенты — между хайдеггеровской моделью западноевропейской философии с отсылкой к западноевропейскому Dasein'у и рассмотренной с позиции собственного, исламско-арабского Dasein'a (al-nafs/Dasein), арабо-исламской философией.

Наша задача намного сложнее: мы пытаемся обосновать лишь только *возможность* русской философии на основании демонтажа археомодерна и выделения русского дазайна, чтобы на следующем этапе, на почве русского дазайна *предвосхитить* вероятное развертывание его структур в полноценную, хотя и заведомо особую (в связи с особостью дазайна) русскую философию.

### Начала в философии Платона

Проблема «хоры» у Платона становится для нас ключевой именно на втором этапе работы по выявлению возможности русской философии. Роль и значение русского пространства для феноменологии *русского Начала* подводит нас вплотную к этой теме. Здесь мы стоим перед фундаментальным моментом:

— где могла бы быть развернута русская философия?

— что могло бы быть ее ядерным содержанием, ее центральной тематизацией и объектом ее приоритетного внимания?

Это не два вопроса, а один, так как в нашем случае «где?» и «что?» совпадают.

Для предварительного подхода к тематике «хоры» обратимся к фрагментам из «Тимея» Платона и попытаемся перевести их с языка оригинала предельно буквально, оставив в стороне соображения «гладкости» или «удобства» при чтении текста. Если мы на чем-то споткнемся, значит, в этом на самом деле есть какое-то препятствие; если чего-то не поймем, то само непонимание попытаемся интерпретировать, исследовав его значение и природу. Если мы столкнемся с неспособностью правильно передать на русском языке те или иные нюансы греческого философского языка Платона, то и из этого мы попытаемся извлечь урок относительно фундаментальной структуры русского дазайна, неотрывно сопряженного с русской речью и ее возможностями, смыслами и посланиями.

Приведем некоторые пассажи из «Тимея», а именно: 49а, 50с, 51а-б, 52а-е, в которых речь идет о *третьем начале* (хора), наряду с бытием (точнее, с высшим сущим —  $\delta\nu$ ) и становлением ( $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota\varsigma$ ).

Напомним, что *первым началом* (в духе Парменида) — «бытием» ( $\delta\nu$ ), «неизменным сущим» или «сущим сущего» ( $\delta\nu\tau\omega\varsigma$ ) — Платон называет *Благо*, которое является образцом для всего проявленного мира. Это высшая идея, ядро всего «идеального мира». Первое начало неизменно, вечно, благо, постоянно, непод-

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

вижно. Оно схватывается только *мыслью* и открывается через созерцание светлых небесных идей. Парменид описывает его как то, что может быть увидено через *высшее знание*, в состоянии, в котором νοεῖν (мыслить) и εἶναι (быть) строго тождественны.

*Второе* начало — «становление» (γένεσις), что можно перевести также как «рождение», «возникновение». Оно во всем противоположно первому — оно полусущее, полу-несущее, одновременно и есть и не есть, подвержено возникновению и гибели, подвижно, переменчиво, подлечит смене «появлений» и «исчезновений», постоянно видоизменяется. Оно создано *по образцу первого* начала и *не имеет* в себе никакого содержания, какое бы отсутствовало в первом начале. Оно лишь переводит неизменные истины первого начала, идеи, в движущиеся и изменяющиеся вещи явленного (феноменального) мира. Оно воспринимается органами чувств. У Парменида оно постигается через «*мнение*», δόξα, то есть такое мышление, которое довольствуется схватыванием поверхности, исчерпывается рассмотрением копии, не переводя взгляд на образец и не погружаясь в область того, где сосредоточено истинное бытие.

Эти два начала, в принципе, содержательно исчерпывают и онтологию, и гносеологию, и космологию (равно как и политику, этику, эстетику, право и т. д.), так как соотношение между ними порождает всю гамму референций, необходимых для платоновской философии. Соотношение второго начала с *первым* и дает нам структуру познания, объяснения бытия, спасения и модели справедливого и благого устройства общества, государства, образования и т. д.

### Фрагмент о хоре

Многие комментаторы Платона подчеркивают некоторую сбивчивость в рассказе Тимея. Описание двух начал кажется вполне достаточным и исчерпывает философский реестр, на основании которого можно построить любую теоретическую конструкцию в духе платонизма. Для платонизма — в его гносеологической, онтологической и космологической основе — этого было бы *достаточно*.

Но вот Тимей, мерно и убедительно повествовавший о двух началах, внезапно прерывается и начинает говорить о «третьем начале», о «хоре», «пространстве».

Приведем интересующие нас пассажи целиком (см. табл. на с. 411).

Некоторые пояснения к таблице.

В левой колонке мы приводим оригинальный текст Платона на греческом. В средней колонке наш буквальный подстрочник, основанный на спонтанном вычлениении семантических пластов без того, чтобы руководствоваться той или иной традицией переводов. В правой колонке — для иллюстрации — даем конвенциональный академический перевод на английский. Внимательное сравнение трех столбцов может дать богатую пищу для размышлений.

Во-первых, сразу бросается в глаза, что текст Платона составлен таким образом, что однозначного грамматического (не говоря уже о семантическом) толкования наиболее важных мест, касающихся первоначал мира, быть просто не может. Чтобы читать Платона, надо не просто знать греческий, но прежде иметь представление о топике мышления Платона. Но это замкнутый круг — составить себе представление о его топике можно только через чтение его текстов.

<p>(48e) ἡ δ' οὖν αὐθις ἀρχὴ περὶ τοῦ παντὸς ἔστω μειζόνως τῆς πρόσθεν διηρημένη</p> <p>τότε μὲν γὰρ δύο εἶδη διειλόμεθα, νῦν δὲ τρίτον ἄλλο γένος ἡμῖν δηλωτέον</p> <p>τὰ μὲν γὰρ δύο ἰκανὰ ἦν ἐπὶ τοῖς ἔμπροσθεν λεχθεῖσιν, ἐν μὲν ὡς παραδεί γματος εἶδος ὑποτεθέν νοητὸν καὶ αἰε κατὰ ταῦτ' ὄν,</p> <p>μίμημα δὲ.</p>	<p>(48e) Тогда снова начало всех вещей пусть будет более разделенно, чем прежде;</p> <p>прежде мы две идеи различили, нам следует теперь третий иной род указать.</p> <p>Двух хватало (было достаточно) для предыдущего повествования (изложения), один (род) был поставленным (гипотетически) образцовым видом (парадигмальным эйдосом) мыслимым (интеллигибельным) и вечно одинаковым сущим,</p> <p>другой род (есть) подражание</p>	<p>(48e) We must, however, in beginning our fresh account of the Universe make more distinctions than we did before;</p> <p>for whereas then we distinguished two Forms, we must now declare another third kind.</p> <p>For our former exposition those two were sufficient, one of them being assumed as a Model Form. intelligible and ever uniformly existent,</p>
<p>(49a) παραδείγματος δεύτερον, γένεσιν ἔχον καὶ ὄρατόν.</p> <p>τρίτον δὲ τότε μὲν οὐ διειλόμεθα νομί σαντες τὰ δύο ἔξιν ἰκανῶς</p> <p>νῦν δὲ ὁ λόγος ἔοικεν εἰσαναγκάζειν χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν εἶδος ἐπιχειρεῖν λόγοις ἐμφανίδια</p> <p>τίν' οὖν ἔχον δύναμιν καὶ φύσιν αὐτὸ ὑποληπτέον τοιάνδε μάλιστα</p>	<p>(49a) образцу, имеющий происхождение и видимый.</p> <p>Третий же (род) тогда я не выделил, посчитав, что двух будет достаточно.</p> <p>Сейчас же логос принуждает (втискивает, делает необходимым) помочь проявить себя в словах этому сложному и темному виду (эйдосу).</p> <p>Итак, какую же силу и собственную природу имеющим нам следует его (этот вид, эйдос) представлять себе прежде всего?</p>	<p>(49a) to a conclusion based on likelihood, and thus begin our account once more.</p> <p>A third kind we did not at that time distinguish, considering that those two were sufficient;</p> <p>but now the argument seems to compel us to try to reveal by words a Form that is baffling and obscure.</p> <p>What essential property, then, are we to conceive it to possess?</p>

<p>πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτὴν οἶον τιθῆναι.</p>	<p>Для всего становящегося (для генезиса) быть ему самому содержащим (сосудом) как кормилице.</p>	<p>This in particular,—that it should be the receptacle, and as it were the nurse, of all Becoming.</p>
<p>εἴρηται μὲν οὖν τάληθές, δεῖ δὲ ἐναργέστερον εἰπεῖν περὶ αὐτοῦ, χαλεπὸν</p>	<p>(Если) спросить себя теперь поистине, то трудно сказать так, чтобы сделать более ясным (представление) о самой ней.</p>	<p>Yet true though this statement is, we must needs describe it more plainly.</p>
<p>50b δέχεται τε γὰρ αἰεὶ τὰ πάντα, καὶ</p>	<p>50 b Воспринимает (в себя) всегда все,</p>	<p>50b And of the substance which receives all bodies</p>
<p>(50c) μορφὴν οὐδεμίαν ποτὲ οὐδενὶ τῶν εἰσιόντων ὁμοίαν εἴληφεν οὐδαμῶς</p>	<p>(50c) не принимает никакую форму ничего из того, что входит (в нее), и ни имени никакого ни от чего.</p>	<p>(50c) the same account must be given. It must be called always by the same name; for from its own proper quality it never departs at all for while it is always receiving all things, nowhere and in no wise does it assume any shape similar to any of the things that enter into it.</p>
<p>ἐκμαγεῖον γὰρ φύσει παντὶ κεῖται, κινούμενον τε καὶ διασχηματίζομενον ὑπὸ τῶν εἰσιόντων, φαίνεται δὲ δι' ἐκεῖνα ἄλλοτε ἄλλοιον — τὰ δὲ εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα τῶν ὄντων αἰεὶ μιμήματα, τυπωθέντα ἀπ' αὐτῶν τρόπον τινα δύσφραστον καὶ θαυμαστόν, ὃν εἰς αἰθῆς μέτιμεν.</p>	<p>Природой положена (она) как то, на чем отпечататься всему (надлежит), движимая и оформляемая тем, что в нее входит, являющая себя в разных (ситуациях) по-разному, входящие и исходящие ( в нее — Кормилицу) вечно суть (лишь) копии сущего, изображающие (это сущее) каким-то невыразимым и удивительным образом, о котором мы поговорим позже.</p>	<p>For it is laid down by nature as a molding-stuff for everything, being moved and marked by the entering figures, and because of them it appears different at different times. And the figures that enter and depart are copies of those that are always existent, being stamped from them in a fashion marvellous and hard to describe, which we shall investigate hereafter.</p>

<p>ἐν δ' οὖν τῷ παρόντι χρῆ γένη διανοηθῆναι τριττά, τὸ μὲν γιγνόμενον, τὸ δ' ἐν ᾧ γίγνεται, τὸ δ' ὅθεν ἀφομοιούμενον φύεται τὸ γιγνόμενον.</p>	<p>Нужно тем временем три рода рассмотреть — (само) становящееся, то, в чем (становится) становящееся, то, чему подражая, произрастает становящееся.</p>	<p>For the present, then, we must conceive of three kinds,—the Becoming, that “Wherein” it becomes, and the source “Wherefrom” the Becoming is copied and produced.</p>
<p>καὶ δὴ καὶ προσεικάσαι πρέπει τὸ μὲν δεχόμενον μντρί, τὸ δ' ὅθεν πατρί, τὴν δὲ μεταξὺ τούτων φύσιν ἐκγόνῳ,</p>	<p>Уподобим наглядно содержащее матери, то откуда (все) — отцу, а что между ними — произведенному ребенку.</p>	<p>Moreover, it is proper to liken the Recipient to the Mother, the Source to the Father, and what is engendered between these two to the Offspring;</p>
<p>νοῆσαί τε ὡς οὐκ ἂν ἄλλως, ἐκτυπώματος ἔσεσθαι μέλλοντος ἰδεν ποικίλου πάσας ποικιλίας,</p>	<p>Помыслим (содержащее) не иначе, (так что) увидим (в нем) многообразные разновидности будущего отпечатка (отражения)</p>	<p>and also to perceive that, if the stamped copy is to assume diverse appearances of all sorts,</p>
<p>τοῦτ' αὐτὸ ἐν ᾧ ἐκτυπούμενον ἐνίσταται γένοιτ' ἂν παρεσκευασμένον εὖ, πλὴν ἄμορφον ὃν ἐκείνων ἀπασῶν τῶν ἰδεῶν ὅσας μέλλοι δέχεσθαι ποθεν.</p>	<p>и то самое, в которое образец полагается (внедряется, вставляется), и ему (содержащему) следовало бы стать (быть) хорошо предуготованным, никаким кроме как бесформенным сущим, (чтобы) быть готовым воспринять (содержать) всякие какие угодно идеи (виды) откуда бы то ни было.</p>	<p>that substance wherein it is set and stamped could not possibly be suited to its purpose unless it were itself devoid of all those forms which it is about to receive from any quarter.</p>
<p>[51a] ταυτὸν οὖν καὶ τῷ τὰ τῶν πάντων αἰεὶ τε ὄντων κατὰ πᾶν ἑαυτοῦ πολλακίς ἀφομοιώματα καλῶς μέλλοντι δέχεσθαι πάντων ἐκτὸς αὐτῷ προσήκει πεφυκέναι τῶν εἰδῶν.</p>	<p>(51a) Теперь же, (чтобы) быть способным произвести виды (идеи), (содержащая, хора) должна воспринимать (содержать) копии всего вечно существующего как (это) все, а часто и того, что (находится) вне всего.</p>	<p>[51a] So likewise it is right that the substance which is to be fitted to receive frequently over its whole extent the copies of all things intelligible and eternal should itself, of its own nature, be void of all the forms.</p>

<p>διὸ δὴ τὴν τοῦ γεγονότος ὁρατοῦ καὶ πάντως αἰσθητοῦ μητέρα καὶ ὑποδοχὴν μήτε γῆν μήτε ἀέρα μήτε πῦρ μήτε ὕδωρ λέγωνεν, μήτε ὅσα ἐκ τούτων μήτε ἐξ ὧν ταῦτα γέγονεν:</p>	<p>Видимого стновящегося и всего чувствами воспринимаемого мать и воспримницу, ни землей, ни воздухом, ни огнем, ни водой, мы называем, ничего из этого и ничего из этого возникшее:</p>	<p>Wherefore, let us not speak of her that is the Mother and Receptacle of this generated world, which is perceptible by sight and all the senses, by the name of earth or air or fire or water, or any aggregates or constituents thereof:</p>
<p>ἀλλ' ἀνόρατον εἶδος τι καὶ ἄμορφον, πανδέχες, μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατα πη τοῦ νοητοῦ καὶ δυσαλωτότατον αὐτὸ λέγοντες οὐ ψευσόμεθα.</p>	<p>но (есть она) невидимый вид (Эйдос), который и бесформенный, все-воспринимающий, соучаствующий (во всем), разум ставя в тупик каким-то образом и (будучи) самым сложным для схватывания и излагания безо лжи.</p>	<p>rather, if we describe her as a Kind invisible and unshaped, all-receptive, and in some most perplexing and most baffling way partaking of the intelligible, we shall describe her truly.</p>
<p>(52a) τρίτον δὲ αὐτὸ γένος ὃν τὸ τῆς χάρας αἰεὶ φθορὰν οὐ προσδεχόμενον ἔδραν δὲ παρέξον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν αὐτὸ δὲ μετ' ἀναισθησίας ἀπτὸν λογισμῷ τι νῶθω μόγις πιστόν πρὸς ὃ δὴ καὶ ὀνειροπολοῦμεν βλέποντες καὶ φαμεν ἀναγκαῖον εἶναι που τὸ ὄν ἅπαν ἔν τι τῶπῳ καὶ κατέχον χώραν τινά τὸ δὲ μήτ' ἔν γῆ μήτε που κατ' οὐρανὸν οὐδὲν εἶναι</p>	<p>(52a) А вот третий же род, всегда к хоре/пространству (относимый), не подлежащий гибели, дающий место для всаживания всякому, имеющему рождение (становление, генесис), сам же не-ощущением схватываемый, но каким-то непозволительным (незаконным, недопустимым, буквально незаконорожденным) способом мышления, в который (род) едва можно поверить, (и) смотря на который в сновениях (сновествиях, «пахоте снов» — в <i>imaginarium</i>), мы говорим, что необходимо быть сущему всегда в каком-то месте, и должно ему содержаться в какой-то хоре (пространстве хаосе/пустоте/бездне/атмосфере), (когда негде ему) быть ни в земле, ни в направлении неба.</p>	<p>(52a) and a third Kind is ever-existing Place, which admits not of destruction, and provides room for all things that have birth, itself being apprehensible by a kind of bastard reasoning by the aid of non-sensation, barely an object of belief; for when we regard this we dimly dream and affirm that it is somehow necessary that all that exists should exist in some spot and occupying some place,  and that that which is neither on earth nor anywhere in the Heaven is nothing.</p>



<p>ταῦτα δὴ πάντα καὶ τούτων ἄλλα ἀδελφὰ καὶ περὶ τὴν ἄυπνον καὶ ἀκηθῶς φύσιν ὑπάρχουσαν ὑπὸ ταύτης τῆς ὄνειρώξεως οὐ δυνατοὶ γιγνόμεθα ἐγερθέντες διοριζόμενοι τάληθές λέγειν</p>	<p>Это же все и к этому близкое все другое (о чем мы говорили — к хоре относящееся), как только начнем просыпаться и истинную природу начиная (воспринимать) из-под этих сновидений, мы уже не способны (проснувшись совсем) различить и сказать, как оно есть истинно;</p>	<p>So because of all these and other kindred notions, we are unable also on waking up to distinguish clearly the unsleeping and truly subsisting substance, owing to our dreamy condition, or to state the truth</p>
<p>ὡς εἰκόνι μὲν ἐπεὶ περ οὐδ' αὐτὸ τοῦτο ἐφ' ᾧ γέγονεν ἑαυτῆς ἔστιν ἑτέρου δέ τινος αἰεὶ φέρεται φάντασμα διὰ ταῦτα ἐν ἑτέρῳ προσήκει τινὶ γίγνεσθαι οὐσί- ας ἀμασγέπως ἀντεχομένην ἢ μηδὲν τὸ παράπαν αὐτὴν εἶναι</p>	<p>Ведь то, на чем возникает образ (икона), не есть он сам, а другое, вот и носится призраком (хора), проникая из одного в другое, чтобы влезть в сущности каким-то непонятым образом, устроиться там, чтобы не быть ничем.</p>	<p>how that it belongs to a copy—seeing that it has not for its own even that substance for which it came into being, but fleets ever as a phantom of something else—to come into existence in some other thing, clinging to existence as best it may, on pain of being nothing at all;</p>
<p>τῷ δὲ ὄντως ὄντι βοηθός ὁ δι' ἀκριβεί- ας ἀληθῆς λόγος ὡς ἕως ἄν τι τὸ μὲν ἄλλο ἢ τὸ δὲ ἄλλο οὐδέτερον ἐν οὐδέτερό ποτέ γενόμεον ἐν ἅμα ταῦτόν καὶ δύο γενήσεσθον</p>	<p>Поэтому же помощник (ассистент/ демиург) сущему сущего (высшему Благу, Идее идей) посредством точности истинный логос (мышление и слово) (есть), и (получается согласно ему — этому помощнику — логосу) что, пока одно есть, другого нет; ведь не может в одном родиться другое и родиться сразу два.</p>	<p>whereas to the aid of the really existent there comes the accurately true argument, that so long as one thing is one thing, and another something different, neither of the two will ever come to exist in the other so that the same thing becomes simultaneously [52d] both one and two.</p>
<p>οὗτος μὲν οὖν δὴ παρὰ τῆς ἐμῆς ψήφου λογισθεὶς ἐν κεφαλαιῷ δεδῶσθαι λόγος</p>	<p>Так по моему суждению (через камешек) скажем об основном:</p>	<p>Let this, then, be, according to my verdict, a reasoned account of the matter summarily stated,—</p>
<p>ὄν τε καὶ χώραν καὶ γένεσιν εἶναι τρία τριχῆ καὶ πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι</p>	<p>сущее, и хора, и происхождение суть три, каждое по-своему (тройным образом) и прежде неба родились (стались);</p>	<p>that Being and Place and Becoming were existing, three distinct things, even before the Heaven came into existence;</p>

<p>τὴν δὲ δὴ γενέσεως τιθῆναι ὑγραυνομένην καὶ πυρομένην καὶ τὰς γῆς τε καὶ ἀέρος μορφὰς δεχομένην, καὶ ὅσα ἄλλα τούτοις πάθη συνέπεται πάσχουσαν παντοδαπὴν μὲν ἰδεῖν φαίνεσθαι</p>	<p>становления (рождения) кормилица (питательница), влажневующая и пламенеющая и земли и воздуха формы принимающая, и их страданиями страдая, следует, являть себя всемерно разноликой;</p>	<p>and that the Nurse of Becoming, being liquefied and ignified and receiving also the forms of earth and of air, and submitting to all the other affections which accompany these, [52e] exhibits every variety of appearance;</p>
<p>διὰ δὲ τὸ μῆθ' ὁμοίων δυνάμεων μῆτε ἰσορροπῶν ἐμπίπλασθαι κατ' οὐδὲν αὐτῆς ἰσορροπεῖν</p>	<p>ни одинаковыми, ни уравновешенными силами наполняется и сама их не уравнивает,</p>	<p>but owing to being filled with potencies that are neither similar nor balanced,</p>
<p>ἀλλ' ἀνωμάλως πάντῃ ταλαντούμενην σειεσθαι μὲν ὑπ' ἐκείνων αὐτῆν κινουμένην δ' αὐτὴν ἔκείναι σειεῖν</p>	<p>однако аномально во все стороны балансирующая сотрясается, и ими движимая, их же самих и тресет;</p>	<p>in no part of herself is she equally balanced, but sways unevenly in every part, and is herself shaken by these forms and shakes them in turn as she is moved.</p>
<p>τὰ δὲ κινούμενα ἄλλα ἄλλοσε αἰεὶ φέρεσθαι διακρινόμενα ὥσπερ τὰ ὑπὸ τῶν πλοκάμων τε καὶ ὀργάνων τῶν περὶ τὴν τοῦ σίτου κάθαρσιν σειόμενα καὶ</p>	<p>движимая, но всегда разделяющаяся, словно в тряске, которая осуществляется плетеным канатом и прибором для очищения зерна;</p>	<p>And the forms, as they are moved, fly continually in various directions and are dissipated; just as the particles that are shaken and winnowed by the sieves and other instruments used for the cleansing of corn</p>
<p>ἀνικμάμενα τὰ μὲν πυκνὰ καὶ βαρέα ἄλλη τὰ δὲ μαλὰ καὶ κοῦφα εἰς ἑτέραν ἵξει φερόμενα ἕδραν:</p>	<p>близкое и тяжелое к одному, маленькое и легкое к другому несет и усаживает.</p>	<p>fall in one place if they are solid and heavy, but fly off and settle elsewhere if they are spongy and light. So it was also with the</p>
<p>τότε οὕτω τὰ τέτταρα γένη</p>	<p>Ну так вот четыре рода (стихии/элементы)</p>	<p>Four Kinds when shaken by the Recipient:</p>
<p>σειόμενα ὑπὸ τῆς δεξαμένης, κινουμένης αὐτῆς οἷον ὀργάνου σεισμὸν παρέχοντος,</p>	<p>потрясаемые Вместилищем (хорой), самой движущейся как содержащий пшеницу инструмент (сито),</p>	<p>her motion, like an instrument which causes shaking,</p>

<p>τὰ μὲν ἀνομοιώτατα πλείστον αὐτὰ ἀφ' αὐτῶν ὀρίζειν τὰ δὲ ὁμοιώτατα μάλιστα εἰς ταῦτόν συναθεῖν,</p>	<p>наиболее непохожие сами из себя разделяются, особенно наиболее сходные насильно влекутся (принуждаются) к тому же самому, по такому случаю же хору эти однако другую держат</p>	<p>was separating farthest from one another the dissimilar, and pushing most closely together the similar; therefore also these Kinds occupied different places even</p>
<p>διὸ δὴ καὶ χώραν ταῦτα ἄλλα ἄλλην ἴσχειν πρὶν καὶ τὸ πᾶν ἐξ αὐτῶν διακοσμηθὲν γενέσθαι.</p>	<p>прежде чем все из самой себя, упорядочив, породить.</p>	<p>before that the Universe was organized and generated out of them.</p>
<p>καὶ τὸ μὲν δὴ πρὸ τούτου πάντα ταῦτ' εἶχεν ἀλόγως καὶ ἀμέτρως:</p>	<p>Но прежде несет она все (в себе) бессмысленно и бесконечно.</p>	<p>Before that time, in truth, all these things were in a state devoid of reason or measure, but when the work of setting in order this Universe was being undertaken</p>

Как правило, большинство ученых и философов, столкнувшись с этой проблемой, поступают следующим образом: обращаются к авторитетной переводческой традиции. Но благодаря Т. Куну, и особенно философам-структуралистам (в частности, М. Фуко), мы знаем, что авторитет в научном мире в значительной степени есть результат определенных социологических конвенций, которые, с одной стороны, создают общее поле научного дискурса, а с другой, блокируют саму возможность научных открытий, не говоря уже о фундаментальных открытиях, переворачивающих наше представление о мире. Поэтому в нашем случае обращение к авторитетной переводческой традиции может подвести.

В правой колонке текст английского перевода показывает, как далеко может уйти интерпретация от оригинала. В жертву логической непротиворечивости приносятся самые тонкие и интересные места в философствовании Платона. Академический текст прилизан, аккуратен, строг, но таким он выглядит только до того момента, как мы взяли в руки греческий оригинал и попытались соотнести одно с другим. После этого нам остается обескураженно развести руками. Ведь у Платона излагаются совершенно иные мысли, а самое главное — они выстроены иначе и имеют совершенно иную структуру — во всех отношениях.

Даже неуклюжий подстрочник, в котором концы с концами не сходятся или сходятся еле-еле, дает представление о том, как далеко ушла академическая наука от какой-либо строгости. Подстрочник не позволяет проникнуть в мысль Тимея и лишь дает о ней очень отдаленное представление. Но стройный академический текст вообще к Платону никакого отношения не имеет: в угоду формальной непротиворечивости в жертву принесено все, что только возможно. Может быть, в правой колонке изложены любопытные мысли. Но они совершенно не о том.

Поэтому мы предлагаем при дальнейшем рассмотрении темы «хоры» обращаться к приведенному греческому оригиналу или, на худой конец, к нашему подстрочнику.

### **Явление хоры**

Текст, начинающийся на фрагменте 48е, представляет собой логический сбой в истории Тимея о «подобии», которое лежит в основе всей философии Платона. Тимей объясняет, что теперь он представит новый рассказ обо всем, в котором будет введено больше различий, чем в первом. Различая первоначально две идеи (=два начала — здесь используется слово «идея», точнее, «две идеи» —  $\delta\upsilon\omicron\ \epsilon\acute{\iota}\delta\eta$  — для первых двух начал), Тимей затем вводит «третью», но называет ее «третий род» или, более точно, «другой третий род» ( $\tau\acute{\rho}\iota\tau\omicron\nu\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\ \gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ ).

С первыми двумя идеями все кристально ясно: одна есть вечная и неизменная *парадигма*, образец, другая — вечно ориентированная на нее и подражающая ей в иных — подвижных, изменчивых и временных условиях — *копия*.

Далее во фрагменте 49а Тимей объясняет, *почему* он не упомянул о третьем начале, когда говорил о первых двух, которые ему казались «достаточными». Дело в том, что этот вид (третье начало, в данном случае третий  $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$  — чуть

выше он был назван «γένος») Тимей называет «сложным» (χαλεπός) и «темным» (ἀμυδρός).

Используемые для характеристики «третьего начала» прилагательные следует рассмотреть подробнее: χαλεπός означает «трудный», «сложный» и «опасный», а ἀμυδρός — «темный», «неразличимый», «туманный». Это важно. «Третье начало» отличается от первых двух тем, что оно *трудно* для понимания, плохо различимо, да еще и опасно, несет в себе *угрозу*, тревогу, возможно, ужас. Это отчасти объясняет то, почему Тимей, излагая свою версию устройства мира, изначально не ввел его в свой дискурс. Тимей, видимо, *боялся* этого начала и испытывал трудности с тем, чтобы описать его надлежащим образом, то есть с той ясностью и однозначностью, которой требовал от философа платонический метод.

Наконец, ситуация складывается таким образом, что *столкновение* с этим началом становится неизбежным. Логос приходит в соприкосновение с тем, чего он очень хотел бы избежать. Поэтому вся ситуация описана Платоном в тонах гнетущего *насилия*, сопряженного с тревожной неясностью и нечеткостью всего происходящего. Так, мы видим во фрагменте 49а слово «ἔοικεν», которое означает «казаться», «представляться», «создавать впечатление», что выдает *неуверенность* Тимея в том, что сообщаемое им строго соответствует тому, что есть.

И это лишь прелюдия к дальнейшим удивительным событиям, связанным с осмыслением «хоры». Далее следует важнейшее пояснение, что происходит при встрече логоса с «хорой» и как эта встреча протекает: εἰσαπαυκάζειν, использованный здесь глагол, поражает своей жесткостью; его корень — ἀπάυκη, «судьба», «принуждение», «необходимость» — указывает на ту инстанцию, которую греки считали превышающей самих богов. Логос (в единственном числе) «насильно принуждает» «опасный и темный вид» «протянуть руку» (ἐπιχειρεῖν) словам («логосы» во множественном числе), чтобы явить (ἐφάνισαι) себя. Единый большой и светлый логос готовится развернуть свои маленькие отблески, чтобы уловить то, что от них пытается ускользнуть, скрыться, зарыться в темный и зловещий ил мира.

И тут в дело вступает «принуждение» — ἀπάυκη, то есть *судьба, рок*. Этот рок можно рассмотреть с двух сторон. Со стороны первого начала (великой парадигмы, чистой идеи, сущего сущего) ситуация встречи представляется так: логос, добравшись до дна всего, обнаруживает там нечто смутное и противящееся свету и в высшем напряжении вбрасывает это «третье начало» в свой свет — судьбоносным жестом, идя на риск, запуская необратимый для самого бытия процесс. Если же взглянуть на ситуацию со стороны «третьего начала», то окажется, что «темный и опасный» *вид* вступает в зону слов, чтобы привнести туда свое *роковое* качество, наделить им легкие крылатые слова и омрачить другие начала своим «темным и опасным» дыханием. Это «рождение» пространства в громовых раскатах судьбы.

В обоих случаях фрагмент Тимея 49а предстает перед нами в неопишемом тревожном величии, как заря совершенно особого и не угадывавшегося заранее философского эона. *Явление хоры*.

### Хора-Женщина

Тимей совершает решительный рывок вперед и ставит перед собой вопрос: «Какова сила и какова природа третьего начала?» Итак, мы пытаемся посмотреть на него с точки зрения δύναμις и φύσις. Это не пустые слова, хотя еще и не такие категоричные, какими они станут после Аристотеля. Природа и сила хоры измеряются в момент ее первого появления в философии. Значит, и сами эти меры оценки — инструменты философского постижения — приобретают особый смысл: ими измеряли (ранее) неизмеримое.

Ответ на вопрос звучит так: «Для всего становящегося (для становления) быть ей самой содержащим (сосудом) как кормилице». Показательно, что вопрос стоял о «силе» и «природе», о двух свойствах «хоры», и в ответе мы находим два определения: «содержащее» («содержащий сосуд», «чаша»/«бездна») и «кормилица». Хора, как теперь выясняется, — Женщина («сосуд» — «кормилица»), и ее природа и ее сила — это женская природа и женская сила. Можно предположить, что «быть содержащей» — в этом природа Хоры, ее φύσις; а «быть кормилицей» — в этом ее сила, δύναμις.

Теперь многое становится понятным. Героическая, солнечная, маскулинная мысль Тимея (Платона) столкнулась с тем, что стояло на противоположном полюсе от нее самой, с ее вертикальным стремлением, с ее жестко небесной ориентацией, с ее экстастическим упоением небесным светом. Теперь Тимей оказался лицом к лицу с Женщиной, с вселенским женским началом, и он слегка впал в ступор.

Во фрагменте 50с женские аспекты хоры будут обозначены еще ярче. «πρῆλξ τὸ θεῶμενον μήτηρ, τὸ δ' ἔτεν πατρί, τὴν δὲ μεταξὺ τούτων φύσιν ἐκρύβον» — «уподобим наглядно содержимое матери, то откуда (все) — отцу, а что между — ими произведенному ребенку» (θεῶμενον — дословно «содержащее», активное причастие среднего рода). Наше «третье начало», «хора», выступает как «мать».

Этого и следовало ожидать.

### Хора-Материя

Тимей, видимо, осознавая, что, вводя в космогонию фигуру Матери, он оказался в сфере мифа, не свойственного логической и ясной структуре рационального философствования, постоянно переходит на иные формы описания «третьего начала». Шок прямого столкновения с «темным и опасным» выводит рассказчика на две параллельные и переплетающиеся в его дискурсе стратегии: он то проецирует свой ужас на образ того «самого темного и самого опасного», что он только, видимо, знает, — на образ женщины, но одновременно старается держаться на уровне строго логического изложения.

Фрагмент 49b начинается с обращения к стихии огня, будто Тимей хочет разогнать окружившие его сумерки, зажечь отцовский факел бытия в обступившей его материнской мгле.

Тимей далее (49d) рассказывает о «превращении стихий», как одна переходит в другую — разряжаясь от земли через воду и воздух, к небу поднимается как огонь, а сгущаясь, от огня переходит обратно в землю. В ходе этого рассказа перед нами встает фундаментальный философский вопрос, можем ли мы легитимно употреблять

такие слова, как «огонь», «вода», «земля», «воздух», понимая под ними строго *одну и ту же* неизменную (остенсивно) данную нам вещь. Если все меняется, и стихии перетекают одна в другую, то мы никогда не имеем *чистой земли*, которая не становилась бы в то же мгновение *водой*, или *воды*, не испаряющейся в *воздух*, или *воздуха*, не зажигающегося (в соответствии с древнегреческой картиной мира) в небесных светилах, и так далее. Значит, неверно со строго философской точки зрения называть огонь «огнем», так как он в чем-то уже или еще «не-огонь», так как *самого* огня нет, а есть *огневое состояние*, а то, что мы именуем «огнем», корректнее было бы именовать «*как огонь*», «*подобный огню*» (*так называемый «огонь»*).

В этом вся платоновская теория идей. Только идеи в мире неизменного бытия (в сущем сущего —  $\delta\upsilon\tau\omega\varsigma\ \delta\upsilon\nu$ ) суть нечто *самотождественное и неизменное*, что можно без опасений назвать по имени. *Собственно огнем является только идея огня*. Тот огонь, который мы встречаем в мире становления ( $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\iota\varsigma$ ), области феномена — это не огонь, но «нечто огнеподобное», никогда не до конца огонь, всегда «еще не огонь», «уже не огонь» или «не целиком огонь».

Во фрагменте 52d Платон вновь заводит речь о «третьем начале», которое «влажневает» и «пламенеет», не будучи ни влагой, ни пламенем; приобретает формы чего-то *другого* — всегда чего-то другого, нежели оно само. При этом ее состояние тревожится этими формами и разными силами, отчего и происходит «дрожание мира» — горение огня, течение воды, дуновение ветра, медленное круговращение земли, иногда вызывающее сотрясения и иные катаклизмы.

Подозревая, что это отступление о стихиях не столько прояснило проблему «третьего начала», сколько увело от него в сторону, Тимей (во фрагменте 50a) поправляется и в очередной раз грозит рассказать «более ясно» о том, что он имеет в виду. Интересно, что до этого он говорил, на самом деле, вполне «ясно» и в строгом соответствии с общей схемой платоновской мысли. Но в этой ясности «*темное и опасное*» начало куда-то затерялось или не было достаточно четко обозначено. И вот Тимей берется поправить дело. Он приводит историю про литейщика из золота, постоянно изменяющего отливаемые формы, да так, что наблюдатель не может различить, треугольная ли у него сейчас форма из золота или какая-то другая. Правильным ответом, если спросить у наблюдателя, что он видит при постоянном мелькании отливаемых фигур, будет «золото».

Так Тимей подводит к тому, что «третье начало» представляет собой то *общее*, что есть у всех явлений мира становления (мира явлений, феноменального мира), у всех его стихий, но что *не совпадает с их идентичностью*, которую следует искать в мире неизменного бытия (в мире идей). Ясно, что мы находимся где-то в преддверии формирования идеи «материи», которая будет в дальнейшем ясно изложена Аристотелем в его теории через понятие « $\beta\acute{\upsilon}\lambda\eta$ », что позднее перевели на латынь как «*materia*». Это уже совершенно иное описание «третьего начала», и начинает складываться впечатление, что Тимею удалось уйти от мифа и включить рассматриваемое им «третье начало» в более или менее ясную философскую конструкцию.

Во фрагменте 51а он связывает эти два подхода в один, показывая, что Мать и Восприемница становления и есть то *начало*, которое является общим для огненных, водных, воздушных и земных вещей, не будучи ни огнем, ни воздухом, ни водой, ни землей само по себе. Оно также есть «золото» из приведенной ранее метафоры с отливщиком. Это род «невидимый», «бесформенный», «всепринимающий», но Платон никогда не забывает подчеркивать, что любое описание его ставит в тупик.

### Хора-Пространство

Во фрагменте 52а Тимей называет «третий род» собственно «хорой» (χώρα).

Χώρα по-гречески означает «местность», «окрестность», причем в отличие от слова τόπος здесь подразумевается *не пустое место*, но *место* вместе с его содержанием — лесами, полями, ручьями, ветрами, облаками, волами, змеями и людьми, но вместе с тем и открытое пространство, позволяющее заполнить себя. Это непустое пустое место, местность. Χώρα также противопоставляется «городу» и в этом смысле означает «деревню», «сельскую местность». Показательна этимологическая связь слова «χώρα» с глаголом χωρίζω, означающим «отделение, различие».

Представление о пространстве может быть соотнесено с более ранним введением образа «содержащего сосуда» — того, в чем содержится все. Бытие как неизменное и высшее Благо, как *сущее сущего* не нуждается в том, чтобы быть *где-то*, оно есть в себе. Поэтому оно не нуждается в том, чтобы иметь *содержащее его* дополнительное начало. Но второе начало, *становление*, γένεσις, нуждается, так как, чтобы восприниматься нами, оно должно быть *где-то* и должно быть *каким-то*, состоящим из стихий. А сами стихии, чтобы быть в своем круговращении как-то связанными с *наличием*, — ведь по запечатленному в них идейному образу (отражающему парадигму) они постоянно видоизменяются, — должны *на что-то опираться*, чем-то поддерживаться, к чему-то относиться не только в своем копировании оригинала, но и (пусть лишь частично) *сами по себе*. Если бы они были полностью сами по себе *чем-то*, то они не смогли бы воспринять образы мира идей. Но если бы они были *ничем*, то были бы простыми галлюцинациями, не имеющими вообще никакого значения и никакого градуса бытия. Значит, им необходима *опора*, которая была бы *и ничем* (в сравнении с *вечно сущим*) и *не ничем*, чтобы становление не провалилось в никуда. Эта опора и есть «хора», «третье начало», восприемница становления.

В общей картине платоновской космологии и космогонии *хора-пространство* находится на *противоположном конце* от вечного мира чистых идей — с *другой стороны* от начала становления. Поэтому-то становление и помещается Тимеем между Отцом (парадигмой) и Матерью (пространством). Становление всегда несет в себе двойственность — его содержание заимствуется от Отца, его конкретность и подвижность — от Матери. Становление придавлено с двух сторон массивными онтологическими плитами — плитой идей и плитой пространства; его собственное существование разыгрывается в тонкой диалектике отношений Отца и Матери. Пространство, таким образом, мыслится как строго материнское начало.



### Хора-Сновидение

Самое удивительное, однако, начинается с фрагмента 52а, где Тимей в очередной раз пытается объяснить, что же такое «хора», но теперь не через мифологию и не через космологию, а через нюансированное рассмотрение процесса познания. Этот пассаж настолько сложен для понимания, что в большинстве переводов Платона он передается очень приблизительно. Для нас же он имеет основополагающее значение.

Здесь Тимей впервые использует слово «хора» для обозначения «третьего начала», говорит о ее вечности («не подлежит гибели» — φθόραν οὐ προσβήσμενον), о том, что она дает место для всего, но вдруг добавляет странное выражение: «αὐτὸ δὲ μετ' ἀναίσθησις ἀπὸν λογισμῶ τινὶ νόθῳ» — «не через ощущения (она постигается), но через какой-то «непозволительный жест мышления». Этот «λόγος νόθος» («недопустимое мышление») мы должны отметить как нечто фундаментальное — именно с его помощью и на его основе нам предстоит строить русскую философию (скажем мы, несколько забежав вперед). Введя «λόγος νόθος», Тимей открывает ворота в мир снов. Продолжая начатую фразу Платон говорит: «καὶ ὄνειροπολοῦμεν βλέποντες καὶ φαειν ἀναγκαῖον εἶναι ποῦ τὸ ὄν ἔλαν ἐν τινὶ τόπῳ καὶ κατέχον χώραν τινά τὸ δὲ μήτ' ἐν γῆ μήτε ποῦ κατ' οὐρανὸν οὐδὲν εἶναι». Этот трудный по языку и смыслу фрагмент мы предлагаем переводить так: «Пребывая во сне и смутно сновидствуя, наблюдая (нечто), мы говорим, что с необходимостью должно быть какое-то место и содержаться какое-то пространство для сущего, которому (нет места) ни на земле, ни в направлении неба».

Это самое главное. С помощью «недопустимого мышления» мы перешли в сон и стали созерцать его содержание. То, что мы увидели в этом сне, представляет собой нечто, не поддающееся ни дешифровке через отсылку к образцу-парадигме (первое начало), ни проверке ощущениями в бодрствующем, трезвом состоянии. Этому «нет места ни на земле, ни в направлении неба», так как в этом нет ни телесности, ни идейности. И в то же время это *есть*. И вот то, как есть нечто, чему нет ни места, ни причины, ни цели, ни соотношений, ни парадигмы в мире, освещенном светом трезвого дневного разума, и берется Платоном как важнейший *опыт «хоры»* — опыт пространства и материи, опыт Женского Начала, *опыт Матери*. Не содержание снов, но их *субстанция*, их *вещественность*, их *ткань* есть прямое выражение *пространства/материц/космической женственности. Материя есть материя сновидений*<sup>1</sup>.

Здесь уместно напомнить фрагмент из «Бури» Шекспира (The Tempest, Act 4, scene 1, 148–158), где Просперо произносит свой знаменитый монолог после окончания спектакля духов:

<sup>1</sup> Эту тему связи материи и «грезы» в структуре научного мировоззрения развивает французский философ науки Гастон Башляр, см.: *Bachelard Gaston. La Terre et les rêveries de la volonté: essai sur l'imagination de la matière.* P.: J. Corti, 1947; *Idem. La Terre et les rêveries du repos: essai sur les images de l'intimité.* P.: J. Corti, 1948; и особенно в: *Bachelard Gaston. La Poétique de l'espace.* P.: PUF, 1957; на рус. яз.: *Башляр Гастон. Вода и грезы.* М., 1998; *Он же. Грезы о воздухе.* М., 1999.

<p><b>Prospero:</b>  Our revels now are ended. These our actors,  As I foretold you, were all spirits, and  Are melted into air, into thin air:  And like the baseless fabric of this vision,  The cloud-capp'd tow'rs, the gorgeous palaces,  The solemn temples, the great globe itself,  Yea, all which it inherit, shall dissolve,  And, like this insubstantial pageant faded,  Leave not a rack behind.  <i>We are such stuff</i>  <i>As dreams are made on;</i> and our little life  Is rounded with a sleep.</p>	<p><b>Просперо:</b>  Наши представления окончены.  Все наши актеры, как и говорил вам  заранее, все — духи  И растворились в воздухе, в тонком  воздухе:  И как бесосновная ткань этих  видений  Увенчанные облаками башни,  роскошные дворцы,  Величественные храмы, весь  великий шар земной,  Да, все, что есть на нем,  Все растворится,  И как гаснет (исчезает) бестелесная  карнавальная процессия,  Не оставляя позади даже облака  пыли.  <i>Мы из того же вещества, из которого  сотворены и сны.</i>  И наша маленькая жизнь округлена  (окружена, завершена) сном.</p>
--	--

«Мы из того же вещества, из которого сотворены и сны». В данном случае Шекспир не просто дает поэтическую метафору, хотя и как метафора это звучит чрезвычайно сильно и завораживающе. Но насколько более сильно и завораживающе это высказывание стало бы звучать, если бы мы придали ему статус философской истины, основанной на точном и строгом осмыслении философского устройства мира<sup>1</sup>.

*Хора есть субстанция сновидения, тот «материал», из которого создаются сны.*

Показательно у Шекспира употребление глагола «make on» вместо «make of» просто напрашивается. «The stuff the dreams are made on» еще точнее соответствует смыслу хоры. Сны не просто сделаны из вещества, они основаны на веществе (stuff), на материи. На том же веществе и на той же материи основаны и люди, и земной шар, и бескрайний космос. Это пространство сновидений.

Показательно, что Платон в этой фундаментальной фразе, вводящей «хору» в философию, а значит, в историю философии, а значит, в историю, использует слово «ὄνειροπόλοισιν», что можно перевести как «снодеяние», «труд сновидения» и даже «пахота снов». Фрейд использовал выражение «работа сновидений», что может быть привлечено для пояснения смысла. *Сны — это место титанической работы пространства*, но не поверхность, а основа, глубина, машинное отделение великого механизма вселенной.

<sup>1</sup> Именно это и пытается сделать Гастон Башляр, заложив как принцип в основание «новой научной рациональности» и «нового научного духа». См. ссылку на с. 423 и *Bachelard Gaston. Le nouvel esprit scientifique*. Paris, 1934.

Далее Платон детально описывает процесс того, как происходит трудный контакт между λόγος νόθος — (недопустимым мышлением, созерцающим хору) и дневным, вполне допустимым и даже нормативным мышлением.

«Καὶ περὶ τὴν ἄυπνον καὶ ἀληθῶς φύσιν ὑπάρχουσαν ὑπὸ ταύτης τῆς οὐκ ἐπιφάνειας οὐ δυνατοὶ γιγνόμεθα ἐγερθέντες διοριζόμενοι τάληθες λέγειν ὡς εἰκόνι μὲν ἐπειπερ οὐδ' αὐτὸ τοῦτο ἐφ' ᾧ γέγονεν ἑαυτῆς ἐστὶν ἑτέρου δέ τινος αἰεὶ φέρεται φάντασμα διὰ ταῦτα ἐν ἑτέρῳ, προσήκει τινὶ γίγνεσθαι οὐσίας ἁμοσυέπας ἀντεχομένην ἢ μηδὲν τὸ παράπαν αὐτὴν εἶναι».

Это приблизительно можно перевести так: «Как только начнем просыпаться и истинную природу начиная (воспринимать. — А. Д.) из-под этих сновидений, мы уже не способны (проснувшись совсем. — А. Д.) различить и сказать, как оно есть истинно (в отношении хоры, открывшейся в сновидении. — А. Д.), так как образ же не сам есть что-то, но становится он сам другим чем-то, всегда растягивается фантазм, через это в другом являясь, обретает сущность каким-то (непонятно каким. — А. Д.) образом и становится между (вещами. — А. Д.), чтобы не быть совсем ничем».

Этот пассаж переводят и толкуют по-разному, так как исходный текст довольно темен. Мне представляется, что речь идет о следующем. Когда мы переходим из мира сна в мир бодрствования, мы переходим от видимой хоры, схватываемой «недопустимым мышлением», к миру, организованному на основе первых двух начал. В этом мужском, залитом светом логичном мире, где нам открывается «истинная природа» того, как все есть на самом деле, «хоре» больше нет места. Отныне мы видим только становление и запечатленные в нем идеи. Если мы философы и мудрецы, то видим эти идеи сквозь вещи и в самих вещах ясно, если нет — то смутно, поддаваясь простоте банальных (и уже только по одному этому неверных) мнений. Но Тимей — философ, и он рассказывает про *свой* опыт пробуждения. И вот в этот-то момент и происходит переключение сознания от недопустимого режима (λόγος νόθος) к обычному и допустимому. Хора убегает, ускользает, скрывается. В этом *промежутке* еще можно заметить, как хора укрывается в вещи дня, переползает в них, пропитывает их, *прячется* в них, как она их создает — из своего прямого открытия в «работе сновидений» к своему сокрытию в «работе становлений» (отражающей мирный покой — отдых идей).

### **Вера в хору и область философской тени**

Показательно, что есть и еще один способ мыслить о хоре, вскользь упоминаемый Тимеем вслед за «недопустимым мышлением»: это *вера* (μύθος πιστόν). Хору можно мыслить, осмысляя сновидения, но можно еще и *верить в нее*.

Итак, постижение пространства не дается ни чистым умом (νοῦς), способным созерцать высшее и неизменное единое сущее, ни чувствами, формирующими область «мнения» (δόξα). Для описания того, как схватывается хора, Платон использует понятия «сна» и «веры».

Темные интуиции сна после пробуждения дают смутный остаток, который, в свою очередь, воспринимается разумом как указание на то, что было схвачено с помощью «третьей» способности («сновиденческой веры», «недопустимого мышления»), и как нечто философски значимое, что интерпретируется как «пространство» для того, чтобы становящееся могло становиться.

В общем контексте платонизма может создаться впечатление, что хора во-  
рвалась в стройную модель платоновской мысли *насильственно и неожиданно*,  
навязав себя Тимею, но сохранив присущие ей темноту и неопределенность, раз-  
местившись на периферии философии, ничего не добавляя к ней, но ухватив тем  
не менее статус вечного и непреходящего начала, чтобы потом рассеяться и  
скрыться в вещах (например, под видом «ὄλη» Аристотеля).

Теперь соединим все эти темы воедино. Если мы помыслим «хору» объемно,  
то получим цепочку тесно связанных друг с другом философских, мифологических,  
гендерных, гносеологических и психологических представлений: «материя» —  
«пространство» — «вмещающее» (сосуд, содержащее) — «женщина» (женское  
начало) — «кормилица» (мать) — «вещество сновидения» — «недопустимое мыш-  
ление» (инструмент постижения хоры) — «мягкая (почти слабая) вера» (другой  
инструмент постижения хоры). Вся эта цепочка отличается тем, что стоит на  
крайней периферии западноевропейской истории философии, обретается в об-  
ласти ее *тени*. Можно сделать предположение, что хора относится к *зоне исключе-  
ния* в этой философии, несет на себе отпечаток отверженности и забытости. В за-  
падной метафизике доминирует *солнечный* дискурс, связанный с первыми двумя  
началами — вместе или по отдельности, но именно они составляют *основное со-  
держание западного мышления*. Скорее всего, это не случайно и как-то сопряжено  
со структурой самого европейского Dasein'a.

*Что-то* в этой цепочке определений, образов, фигур и описаний хоры оказы-  
вается чрезвычайно *созвучным* началу русскому.

Если сопоставить то, что мы говорили о значении для русского дазайна про-  
странства, с объемным описанием хоры у Платона, мы обнаружим *глубинное  
родство между русскими и хорой*. Можно даже сделать предположение о ее *русской  
природе. Хора — русская*.

Эту линию мы сейчас и продолжим.

### **Хора и европейский Dasein**

Если подойти к Платону с позиции экзистенциальной аналитики, мы можем  
несколько прояснить ситуацию. Тимеевская онтология и космология строится  
на европейском Dasein'e, поэтому в ее основе лежит жесткое различие (сам  
Dasein здесь расположен на границе между радикально «тем» и радикально  
«этим»). Это различие возведено здесь в статус онтологии: оно основано на вы-  
делении *позиции*, из которой можно наблюдать не только за мыслимым (как в  
обычном нефилософском, онтическом мышлении), но и *за мыслящим*. *Сфера  
наблюдателя за мыслящим* именно у Платона стройно оформляется в вечное  
сущее, в перво-идею, в идею блага. Это *первое начало*. Все остальное, предста-  
ющее в мире чувственного восприятия, в сфере «мнения» (δόξα), есть область  
второго начала, изменчивый, двойственный, становящийся и гибнущий мир.  
Это разделение *онтологическое*, но возведено оно на основании *онтического*, на  
основании Dasein'a, причем строго европейского с его фундаментальным и  
строгим различием в самом ядре. Обои́м началам соответствуют формы по-  
знания. Все прекрасно объясняется — и время, и движение, и тела, и гармония  
вещей.

Но вот в эту стройную картину врывается *хора*, «третье начало», которое называется также «другим», «*ἕτερος*». И хора отвоевывает себе место в общей конструкции философии, на ее крайней периферии, забирая себе особый способ быть постигнутой («сновиденческая вера») и присваивая себе одновременно свойство *вечности и изначальности* наряду с другими началами. Существенного влияния на структуру платонической философии она не оказывает и появляется позже лишь время от времени, например, у Аристотеля, когда он основывает на критике Платона и его идее «вечности пространства (*хоры*)» свое учение о телах, движении и «естественных местах» («*τόποι*»).

С нашей точки зрения, в данном случае «третье начало» врывается в платонизм как в онтологическую конструкцию, основанную на западном *Dasein'e* из совершенно *иной* области. По сути, это проявление *иного дазайна*.

Вспомним, что именно в *русском дазайне* пространство приобретает фундаментальное значение. Более того, оно предопределяет природу самого *русского дазайна* не менее, нежели *Zeit* природу *Dasein'a* европейского.

*Хора* не огонь, но способна огневеть, она не жидкость, но способна растекаться, не воздух, но способна испаряться. Она не относится к становлению, поскольку она вечна и неизменна сама в себе. Но и не относится к сущему, поскольку она скрывается от лучей знания и не испускает из себя познающих лучей. Она невидящая и невидимая, ее можно различить только в «сноведении веры» — в «прозраческом сне».

Однако не стоит забывать, что *хора* в онтологии Платона получила чисто *отрицательные* характеристики, такие же характеристики она получила и в *западно-европейской* философии в целом. То, что большого внимания ей не уделил даже Хайдеггер, показывает, что она чужда *онтическому* уровню западного *Dasein'a*. Дело в том, что *хора* отличается от остальных начал именно тем, что в ней *отсутствуют жесткие дифференциалы*. Даже само возведение ее в статус *начала* обязано какой-то странной операции — «темному сну», — которая противоречит по своему настрою дневной, светлой, прозрачной и бодрственной онтологии Платона. *Хоре* отводится низшее положение в иерархии — предоставлять место, служить «сидением», подножием для вещей становления, для полуосмысленных и полубессмысленных секторов «второго начала».

### Русская хора

Но *все изменится, если мы взглянем на хору с позиции русского дазайна*. Этот *дазайн* не предопределен корневым дифференциалом, он, напротив, характеризуется *отсутствием дифференциала*. Поэтому *хора* максимально близка ему по природе.

Однако «сидением становления» *хора* выступает только там, где становление и высшее неизменное сущее возведены на онтологический пьедестал. Уже на уровне *Dasein'a*, хотя и западного, она может мыслиться совершенно иначе: ее статус имеет все основания существенно возрасти, коль скоро онтика освободится от ее онтологической надстройки и вопрос о бытии (*Sein*) будет поставлен в ином ракурсе. Однако европейский *Dasein* все же *слишком связан с различием*, с граничностью между *тем и этим*, между *бытием и ничто*; он полностью ангажи-

руется проблемой *Zeit*, отводя пространству (пространственности, *Raumlichkeit*) слишком скромное место среди других экзистенциалов (хотя далеко не такое унизительное, как у Платона).

Но в *русском дазаине* все меняется, и *пространство (место, окрестности)* *начинает играть ту роль, которую играет в Dasein'e европейском время*. Тем самым происходит нечто чрезвычайно важное — «*da*» *Dasein'a*, бывшее самой удаленной точкой от *бытия*, становится самим *бытием как пространством*, сливается с ним. «*Da*» как пространственное явление оказывается не возможностью *бытия*, не его предпосылкой, но непосредственно *им самим*. Самое близкое и самое далекое в русском дазаине *совпадают* — причем *иным* образом, нежели у Хайдеггера, где «*da*» открывается через «озарение» (*Lichtung*) *Sein'ом*.

Отличие русской *хоры* (русского пространства) от понимания *хоры* Платона в том, что *русская хора* воспринимается не как нечто третье, внешнее и постороннее, как *другое* по отношению к двум первым началам, но как *единственное*, а значит, как *это*. *Есть только одно начало — хора, пространство, и именно пространство конституирует своей внутренней динамикой все остальное*.

Простираясь в самом себе и сквозь себя само, пространство образует и время — как последовательность и порядок вращения, и все то, что время встречает в своем разворачивании-верчении (снова пространственные конфигурации!) — «пламенеющее» и «растекающееся», не будучи ни пламенем, ни огнем.

Такое пространство противно европейскому уму, потому что в нем *отсутствует базовый дуализм*, гарантирующий возможность референции и, следовательно, самой логики, а также отсутствуют причины, следствия, основания и даже само *различие*. Но *неевропейскому, русскому уму оно не противно*.

При этом *русская хора* не совсем *нереферентна*. Она обладает собственной пространственной диалектикой, так как ее временное выражение и порядок вращения времени создают *игровые концы* общей протяженности, которые, совпадая, не совпадают друг с другом, а значит, могут быть *соотнесены* между собой. Однако это соотнесение не «огня» с «водой», но «огневеющего» с «текучим»; не ворона с зайцем, но чернокрылого летящего с остроухим прыгающим. При этом отсутствие наблюдения о том, что жидкое не пламенеет, а остроухое прыгающее не летает, имеет всю строгость игрового сиюминутного утверждения: время совершает свой поворот, и мы спокойно можем столкнуться с горящей жидкостью (например, нефтью) или с летающим зайцем (пока мы с таким не сталкивались, но однажды, по логике *хоры*, можем и столкнуться).

Аристотель, насмеявшийся над «козлооленом» (*τραγέλαφος*), принадлежал к такому сектору открытого временем пространства, где «трагелафа» *не было* (или он просто его плохо искал). Но если Аристотелю было *смешно*, то и смех его уважается пространством как — на равных с «трагелафом» основании — *свойство* пространства. Потому что пространство несет в себе как смеющихся философов, так и плачущих, и они отнюдь не исключают друг друга, но в определенный момент смеющийся может заплакать, а плачущий захохотать. Так, в один момент своего витка пространственное время может столкнуть Аристотеля с «трагелафом», не делая из этого, впрочем, ни открытия, ни трагедии, ни посрамления, ни опровержения того или другого.

Мы можем не чувствовать и не замечать того, что лежит *в тени* данного куска пространства, который высветился в форме времени — нашего времени — в ходе его движения *по* самому себе. Экзистуем ли мы в этом случае неаутентично? Хочется сказать «да», но надо сказать «нет». То, что поддается на уловки играющего с самим собой пространства, не есть нечто *иное*, нежели оно само. Способность дурачить самое себя и есть высшее искусство его игры, и заблуждение относительно хода и смысла игры не просто вполне допустимая возможность, но в каком-то смысле ее *апогей*. Если пространству удастся *таким* образом сокрыть свою природу, что оно будет восприниматься как *нечто иное*, например как время, пространственно-временной сектор, совокупность вещей или индивидуумов, как россыпь причудливых предметов, лишенных смысла или наделенных призрачным, обманчивым смыслом вокруг него, то радости пространства не будет предела.

На фоне играющей *хоры*, если мы вникнем в ее структуру и ее единственность, даже как-то мелко рассуждать о пространственности русской души, об особых отношениях, которые связывают русский народ с пространством, о лежащей в основании гигантского государства тяге к дальнему и предельному горизонту, куда влечет русская история, о широте русских и об отсутствии у них вертикального измерения, об их раскатанности по родной земле, об их землеплаваниях и искусстве построения «землелетов». Все это так, но лишь в качестве следствий намного более глубокого и одновременно лежащего на поверхности явления *русской хоры* как выражения инаковости нашего *дазайна* по сравнению с другими Dasein'ами — в первую очередь с Dasein'ом *европейским*.

### Горизонты Ксенофана

Можно взглянуть на *хору* и под несколько иным углом зрения. «*хóра*» означает также «страну» и «ниву», «засеянное поле». Так в некоторых случаях это слово переводилось в славянской «Библии» в традиции Кирилла и Мефодия. Если *хóра* — это «страна», то мы можем представить себе тимеевскую картину устройства Вселенной следующим образом. Есть неизменное бытие (*δν*), первое начало. Есть второе начало — становление (*γένεσις*). Их соотношение между собой в данном случае известно. Но оба они в их диалектическом соотношении помещены *в конкретную страну*. То есть *бытие и становление размещены в стране*, имеют свою географическую и, если угодно, этническую принадлежность. Здесь можно вспомнить учение Ксенофана Колофонского, которого некоторые историки философии считают основателем элеатской школы.

Ксенофан полагал в основе всего сущего *землю*. Все остальные элементы происходят из земли и в землю возвращаются. Сама же земля уходит корнями в *бездну*. Можно сказать, что она и есть бездна, откуда все поднимается и в которой все покоится. Ксенофан говорил о «горизонте», то есть «области», а также о «климате». В каждой местности («горизонте») существует *своя земля*, а значит, и *своя вода*, и *свой воздух*, и *свой огонь*, и *свои* состоящие из огня светила — солнце, луна, звезды. Так как в основе Вселенной лежит *земля*, то часть земли — страна — содержит в себе *свою* Вселенную, со всем ее содержанием. Возможно, именно в этом духе и следует толковать мысли Ксенофана о том, что разные этносы описывают *своих богов* похожими на самих себя (эфиопы — черными, фракийцы — русыми и т. д.)

и что если бы звери имели руки, то и своих богов изобразили бы подобными себе (у котов был бы бог-кот, у волков — бог-волк и т. д.), не как критику антропоцентризма, но как указание на глубинную связь между земным и небесным, как догадку *о земной природе неба*.

Сама по себе эта космологическая география, учение о том, что существует столько же миров, сколько и «мест», «климатов», «горизонтов», имеет колоссальное значение для понимания *различия человеческих культур и обществ*, на которое, как кажется, мало кто обратил должное внимание. А ведь это целая развернутая и фундаментальная *геософия*, без труда при желании реконструируемая даже на основании тех обрывков, которые дошли до нас из трудов Ксенофана.

Но нас интересует нечто иное, а именно, возможность соотносить *«горизонт»* Ксенофана и *«хору»* Платона. По своему прямому значению это близкие понятия — оба означают «местность», «место», «окрестность», «пространство». У Ксенофана речь идет о стихиях, но само Божество у него не отделяется от стихий, *пребывает* в стихии. Значит, в определенном смысле мы можем утверждать, что бог Ксенофана — *в земле*. Иногда он так его и описывает: *как земной, смешанный с водой* (Мать Сыра Земля) *шар*, неподвижный и вечный, всевидящий и всемудрый. Будучи в земле, он присутствует и в других стихиях, рождающихся из земли, — и так вплоть до неба и небесных светил. Но истоком и матрицей его является *именно земля* в ее конкретном воплощении, в виде местности, страны. Поэтому-то люди разных стран представляют богов как высших существ, похожих на себя. Это, по мнению Ксенофана, наивно, но вполне объяснимо, так как тем самым они чтут свою страну, свою местность, свою землю. Так они свидетельствуют о ее божественности.

### **Страна бытия. Онтология нивы**

Если мы вернемся к рассказу Тимея о *хоре*, мы увидим, что здесь вполне уместна прямая симметрия. Бытие и становление, чтобы быть и становиться, нуждаются в *хоре*, то есть *в стране*. Не может быть бытия и становления без страны, без местности. Бытие и становление обязательно присутствуют, пребывают и становятся *«где-то»*, в какой-то «стране». И то, *где* они пребывают и *где* становятся, влияет на то, *как* они пребывают, и на то, *как* они становятся. Множество солнц и множество светил, освещающих землю, согласно Ксенофану, на горизонтах разных климатов, можно соотносить с множественностью бытия и становлений в зависимости от их отношения к *хоре*, которая дает им место. Такое сопоставление подводит нас к обоснованию множественности не только Dasein'a, но и множественности Sein'a.

Это ставит нас в тупик. Бытие должно быть единым. Неужели?! А так ли это? И с чего мы это взяли?! Нам ответят, что такова философская традиция и сама возможность словоупотребления — у слова «бытие» нет множественного числа. Но эта традиция сама *локальна*, как локальны и релятивны *любые* человеческие языки. Мало того: можно и согласиться, что бытие едино, с одной лишь оговоркой — оно едино *в рамках единого «горизонта»*, в рамках единой местности, в рамках единой страны, в рамках единой хоры. Перемещаясь в иную *хору*, в иной горизонт, мы имеем дело с *иным бытием*. Нам только кажется, что это то же самое.



Так кажется, согласно Ксенофану, что солнце в разных странах одно и то же. Но Солнце везде *разное*. И разные звезды. И разные луны (Ксенофан, правда, по некоторым источникам считал, что луна вообще является лишним небесным явлением). Как в каждой *хоре* — разное «да», «вот», «здесь/там» (что очевидно), так же в каждой *хоре* — *разное Sein*.

Сходятся ли где-то разные пространственные выражения бытия? Это чрезвычайно трудный вопрос. Вопреки поспешному импульсу свести все воедино, осторожнее было бы сказать так: *неизвестно*, может быть, «да», может быть, «нет». Но если попробовать сделать более смелое допущение на этот счет, можно предположить, что они сходятся *в земле, в бездне земли*.

Поэтому мы можем назвать хору «*страной бытия*». Русская страна, таким образом, представляет собой русский горизонт, русский климат, *русскую хору* и, соответственно, в ней разворачивается драматическое тимеевское действие бытия и становления. Причем и бытие, и становление оказываются *русскими* — русским бытием и русским становлением.

С этими соображениями прекрасно согласуется и перевод «хоры» как «нивы» или «поля». Нива — это место для посадки и всходов, а также сбора урожая. Русское слово «нива» того же происхождения, что и греческое *νείος*, «поле», и родственно по смыслу и истокам словам «низ», «нищ», «внизу». Нива — место для урожая, а мы знаем, что Хайдеггер выводил само понятие логоса из аграрной метафоры урожая, показывая, что глагол «*λέγεῖν*», прежде чем получить смысл «думать», «мыслить», «говорить», «читать» или «учить, означал «жать» или «собирать урожай».

*Хора как нива* — это простор для разворачивания логоса. Бытие, обернутое в становление, высаживается в ниву, как зерно, и прорастает на ней, чтобы быть сжатым. Весь круг превращений зерна в стебель, стебля в колос, колоса в хлеб происходит *в пространстве поля*. Не будь *хоры как нивы*, не было бы цикла возрастания, превращений и вечного постоянства зерна. Поэтому-то Платон и называл хору «кормилицей».

*Хора* таким образом есть именно *живая нива бытия*, куда сеется бытие, где бытие вызревает, где оно прозябает, является, где оно колосится, и где оно, наконец, подвергается жатве. Русское поле, *русская нива* в этом смысле есть место круговращения русского бытия.

### Введение хаоса

Нить рассуждений о *хоре* можно продолжить, обратившись к Аристотелю, разбиравшему на основе космогонии Тимея соотношение между пространством (*хора*) и местом (*тоπος*). В IV книге *Физики*<sup>1</sup> Аристотель вводит новое понятие «топоса» вместо платоновской «хоры». Сейчас для нас это различие несущественно, и важнее всего лишь проследить определенные ассоциации Аристотеля. Чтобы объяснить, «что есть место», Аристотель приводит фрагмент «Теогонии» Гесиода: «Прав Гесиод, отдающий первенство хаосу, когда он говорит в «Теогонии», что «первым из всех вещей был хаос, а второй широкогрудая земля», так как перед

<sup>1</sup> Аристотель. Собр. соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1981. Т. 3.

тем, как чему-то возникнуть, необходимо место (хора), где бы это могло произойти»<sup>1</sup>.

Здесь важно, что Аристотель четко фиксирует этимологию слова «хаос», «χᾶος», связанную с «χαῖνος», «χαίειν», что изначально означало «дыра», «пустое место», «нечто дырявое», то есть «открытое пространство», сама «открытость». При этом слово χῶρα имеет *то же* происхождение и связано с развитием *той же* семантической конструкции. Это слово напрямую этимологически связано с русским словом «зияние» («зевание»), «открытая пасть»<sup>2</sup>. Отсюда мы получаем пару *хора* = *хаос*, в основе которой лежит идея открытости, освобождение места для чего-то, пустоты, необходимой для того, чтобы быть заполненной. Таким образом, мы постепенно переходим от *хоры* к *хаосу*, к зияющей пустоте, к открытости.

Но хаос мыслился древними греками не только как *хора* и как разверзшееся пространство, в котором проявилась Вселенная. Хаос — еще и изначальное состояние мира, где *противоположности сосуществуют*, будучи неразделенными, недифференцированными, не выстроенными в структуры порядка, обязательно предполагающие эксклюзии. В хаосе противоположности мирно сосуществуют, *в хаосе царит мир*. Порядок, упорядоченная Вселенная, космос начинается *в войне* и пребывает в войне. Отсюда гераклитовское «война — отец вещей». Структуры порядка предполагают агрессию и страдание, повеление и подчинение, насилие и ограничение, иерархию и стратификацию. В хаосе различное не различается, несовместимое совмещается.

Если перенести эти свойства на *хору*, мы получим очень интересную картину.

Введенная в тимеевский рассказ о появлении Вселенной хора, таким образом, приобретает *новое* фундаментальное качество. Она выступает здесь как напоминание о фазе мышления, принципиально *предшествующей* Платону и его рациональной онтологии. Поэтому тема «*введения хоры*» многим исследователям творчества Платона представляется «странной», и сам Тимей в своем рассказе окружает хору эпитетами «темный», «трудный», соотносит ее со сном, а не с ясной деятельностью бодрствующего ума.

*Хора*, введенная Платоном в философию, несет в себе глубинное *доплатоновское*, дорациональное (и даже до-досократическое) содержание. Это вторжение *более древней формы мышления*, поэтому оно конфликтует и с первым (бытием), и со вторым (становление) началами, представляется чем-то излишним, без чего, как кажется, Тимей в своем рассказе вполне мог бы обойтись.

*Бытие и становление* (первое — вечное, неизменное, благое, постоянное, второе — изменчивое, преходящее, двойственное) *исчерпывают рациональные возможности онтологии*: мы имеем в них идеальный мир и мир феноменальный, явленный; принципы и их выражения (вещи). Этих двух начал вполне достаточно

<sup>1</sup> Аристотель. Собр. соч.: В 4 т. Т. 3.

<sup>2</sup> Русское слово «зиять» исконно родственно как греческому χαίειν откуда χᾶος, χῶρα, латинскому hiatus (пробел, пустота), так и германскому gähnen, английскому gare (бездна) и yawп (зевать). Все они восходят к индоевропейскому корню \*gheio-, что в ностратической теории, в свою очередь, возводится к \*gewV, встречающемуся и в алтайских и уральских языках (протоалтайское \*gebo-, протоуральское \*kawa-). В русском «зиять» индоевропейский дифтонг «ei» закономерно переходит в долгое «i», а «o» (как затвердевшее «в») дает о себе знать в таких формах, как «зеВать».

для построения всей разнообразной палитры философии. В них исчерпывающе описан логос и его структуры, а также его выражение в действительности, где он частично открывает, а частично себя скрывает. Платонизм остался бы самим собой — истоком западноевропейской онтологической философии — и без *хоры*: она ничего не добавляет к этой философии и ничего не убавляет у нее. Можно считать ее спорадическим вторжением какого-то принципиально *иного мышления*, прорвавшегося в стройную картину платонизма почти случайно и необоснованно. Она присутствует в этой картине как взявшееся ad hoc пустое место, не необходимое для содержания двух фундаментальных начал — *бытия и становления*, не несущее в себе никакого отдельного смысла и значения. Но вместе с тем ее вторжение заставляет Тимея говорить о ней как о вечном начале наряду с двумя другими.

Складывается впечатление, что *хора в рассказе Тимея не та, за кого она себя выдает*. Мы лишь отдаленно, искаженно и преломленно узнаем о ее содержании по косвенным признакам, по оговоркам и неуверенным фигурам речи. Она присутствует в качестве *намек* на себя саму, в качестве своего *бледного двойника*, отдаленного и неясного указания на свою сущность и подлинную идентичность. Но мы сможем совсем по-иному посмотреть на нее, если последуем за этимологией и кристально ясным для Аристотеля ее функциональным (по крайней мере) тождеством с *хаосом*.

Поставим на место *хоры* в Тимее *хаос*, и все приобретет совершенно иной смысл (а прежний потеряет). Тьма поднимется до ясных небес с парящими идеями. Темные бездны озарятся новым, неожиданным и непредсказуемым *собственным* светом.

### Хаос пробивается сквозь философский разум

Сделаем краткий экскурс в этимологию слова «*хаос*». Она восходит к индоевропейскому корню «\*ghaw-», означавшему «пустое место», «окрестности, вокруг поселения», «большой простор»: вновь семантически это не что иное, как «*хора*». В немецком языке это дает «Gau» — «область», «провинция», «территориальная и административная единица». Вместе с тем этот же корень, как мы видели в случае тождественной ему *хоры*, означает и *χωρίζω*, то есть «*различать*». *Различение есть основная функция мышления*, его основа. Хаос как различение, стало быть, есть мышление в его изначальной и бездонной сути.

Приняв *хору* в Тимее за субститут хаоса, мы получаем наложение друг на друга *двух космологий* — *философской*, рационалистической, собственно онтологической, с одной стороны, и фрагментарно представленной, затемненной и «вывернутой наизнанку», *мифологической*, сакральной — с другой. Платон стоит целиком и полностью на стороне светлой и рациональной онтологии, на стороне «световой метафизики» (как назвал учение Платона об идеях Ойген Финк)<sup>1</sup>. Эта метафизика состоит из двух начал и может быть исчерпана ими. Позже неоплатоники так и поступят, включив материю в нижний этаж мира становления, не придавая ей никакой особой роли и статуса вечного начала, отдельного от бытия и становления, и рассматривая ее как нечто, не имеющее собственного существо-

<sup>1</sup> Fink E. Spiel als Weltsymbol. Stuttgart, 1960.

вания (*pará úlóstatís*). Такой рационалистический подход, представляющий собой позвоночник всей западноевропейской философии (Уайтхэд справедливо заметил, что «вся западноевропейская философия есть не что иное, как заметки на полях Платона»), строится на постулировании двух принципиальных «миров» — «идеального» (неизменного, вечного, неподвижного, благого) и «феноменального» («реального», изменчивого, погруженного во время, движущегося и двойственного). Выяснение соотношения между этими двумя мирами есть суть процесса философии и построенной на философии науки. Как бы ни трансформировались представления об «идеальном» мире — вплоть до размещения его в субъекте (Декарт), сознании или «трансцендентальном разуме» (Кант) — он оставался базовой моделью всех философских методологий, всех сценариев познания. Найти соответствие в изменяемом (феноменальном) мире неизменному (началам, законам, идеям, представлениям, понятиям, теориям и т. д.) — это главная задача Запада. Сформулирована впервые эта программа была именно Платоном, и до сих пор, согласно Хайдеггеру, она несет на себе его отпечаток.

Космогонез в этой перспективе есть *логическая* операция — переход от «идеального мира» к «феноменальному», запечатление идей в вещах и явлениях. Философ движется в обратном направлении — он возводит свой взгляд от вещей к идеям (см. «Государство» Платона и знаменитый фрагмент о пещере<sup>1</sup>). У Плотина и неоплатоников философское познание сливается нераздельно с сотериологией, учением о спасении души из феноменального мира множественности и о «хеносисе» (*ἕνωσις*), то есть «воссоединении» с Единым. Два начала — идеальное и феноменальное — в таком видении гармонизированы, что и дает дорогу самому процессу познания, а также является предпосылкой философии и науки. В этом состоит базовая установка западной метафизики, основанной на доминанции разума и его операций.

### Взгляд на хаос со стороны порядка

Картина возникновения мира доплатонических греков, свойственная также мифологиям самых различных народов — шумеров, египтян, китайцев, индусов, древних германцев и т. д., — имеет одно фундаментальное отличие. Космогонез, как правило, начинается *не сверху* — от бытия, света, логоса, Единого, а *снизу* — из тьмы, из ниоткуда, из чего-то, что *предшествует* появлению света, бытия и единого. В отношении этой инстанции, как правило, мифы не сообщают ничего определенного, и это показательно, так как в самом себе это начало, будучи беспредельным, неохватным, не имеет «пределов», способных его «определить». Одним из образов этого мифологического начала является «хаос», «бездна», «зияние»<sup>2</sup>.

Хаос предшествует порядку, но не так, чтобы в самом себе являться беспорядком. Он скорее *пред-порядок*, в котором содержатся одновременно и бесконфликтно корни порядка и корни его противоположности. В этом смысле хаос всегда *чреват*, то есть беременен, *несет* в чреве своем. Он несет в чреве своем порядок, но *не только* его. Он несет в себе и его противоположность. И обе эти

<sup>1</sup> Платон. Государство // Платон. Собр. соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1994. Т. 3. С. 295–326.

<sup>2</sup> См. сноску 2 на с. 432.

инстанции в хаосе *суть*, то есть они есть, существуют, наличествуют. Однако такое наличие внутри хаоса не позволяет провести строгого различия между одним и другим. Это *всеевключающее наличие*, которое совмещает в себе бытие и небытие в одном и том же контексте, не делая выбора ни в чью пользу, не проводя разграничительной черты, не расставляя бытие и небытие по *разные* стороны, но, напротив, полагая их по одну и ту же сторону.

Мы привыкли смотреть на хаос со стороны порядка, со стороны онтологического и рационального порядка, начинающего свое движение с точки максимальной концентрации бытия и сознания. В этом случае хаос кажется чем-то беспорядочным, темным, далеким (лежащим на горизонте, конституирующим сам этот горизонт). Хаос и его творения — титаны и гиганты, змеи и хтонические монстры — вызывают у богов и людей, ставших на сторону богов, ужас, ненависть и желание поместить их куда-то *за черту*, под спуд, вынести за рамки светлого и упорядоченного мира. В какой перспективе хаос представляется *чистым отрицанием*, чем-то плоским, далеким и недифференцированным.

Но стоит только поменять позиции взгляда и внять мифологической мысли, ее настрою, и мы увидим хаос *другим*. *Пред-порядок* отличается от *бес-порядка* тем, что первый содержит в самом себе порядок (хотя не только его). Он и есть этот порядок, причем во всем возможном объеме. Хаос — это *бытие*, в его чистейшей и яснейшей сути. Хаос — это *сознание* (*χωρίζω* — различать), в его высшем выражении, так как оно охватывает все возможное и даже невозможное. Но если порядок есть *только* порядок и ничего больше, то хаос — это порядок *плюс нечто еще*. Это «нечто еще» и составляет самое важное.

Когда порядок выпрастывается из хаоса и смотрит на то, откуда он вышел, он *не видит* в нем себя самого (особенно если речь идет о порядке западноевропейской философии), он видит только это «*нечто еще*», от чего он сам и отрывается. Это «нечто еще» можно назвать «ничто» или «небытие». Если порядок есть бытие, то «нечто еще» должно быть «небытием», и одновременно, вместе с тем, «беспорядком». Так оно и есть, если смотреть на все глазами Единого. Тожественность Единого самому себе, тождественность бытия бытию не оставляет возможности быть *чему-то вне его*. Значит, взгляд на хаос со стороны Единого распознает в нем *только* ничто. Строго говоря, если Единое будет не совсем честно перед самим собой, оно этим и ограничится, как ограничился признанием того, что «бытие есть, а небытия нет», Парменид. Все отличие чего-то от самого себя в таком случае будет сводиться к гносеологической погрешности (как в пещере Платона), к плотности заблуждения, не порождающая никаких дополнительных онтологических инстанций. Феноменальный (реальный) мир есть *только постольку*, поскольку он воплощает в себе (отражает в себе, представляет, замещает) идеальный. Это монистический подход как в области философии, так и в области религии. У «зла», «отрицания» и «антитезы» здесь нет *собственного* бытия, они суть лишь умаление «добра», «утверждения» и «тезы». Правда, та же установка Единого может привести к дуалистической картине и противопоставить существование порядка и блага *существованию* беспорядка и зла. Таков дуализм во всех его версиях — от иранского маздеизма до гностицизма и манихейства. Но и в этом случае, признав за «злом», «отрицанием» и «антитезой» некоторое парадоксальное «бытие», мы остаемся в рамках все той же парадигмы —

взгляда *со стороны порядка*, со стороны Единого на «не-себя». За всем этим стоит одно фундаментальное подразумевание: того, что порядок вечен, и он стал таковым необратимо и навсегда, а в самом чистом случае он таким всегда и был, и не было никогда до него ничего, и не будет ничего после него. Стоит только встать на эту позицию, и *хаос исчезает*, испаряется, теряется вдалеке, превращаясь в нерасчленимую, пусть и тревожную, *точку на горизонте*, способную разве что несколько омрачить наши сны. Так все и обстоит в западноевропейской философии, несмотря ни на какие нюансы и отклонения от этой фундаментальной онто-гносеологической парадигмы, являющейся основой Запада.

### Глядя из хаоса

Но совсем иначе дело обстоит в том случае, если мы взглянем на космогенез с позиции хаоса — того, который был перечеркнут западной философией, отправлен без особых разбирательств в область мифа. Видимо, самому хаосу была *безразлична его судьба*, раз он на это согласился, а, может быть, с его стороны речь шла о какой-то *более тонкой* стратегии. В любом случае он оказался в ряду мифологических представлений, не заслуживающих основательного философского рассмотрения. Внимание к хаосу, наблюдаемое в современной науке, не в счет — там под «хаосом» понимаются просто специфические физические состояния, процессы или математические исчисления, где проявляются несводимость, непериодичность, бифуркация (равновероятное движение точки по двум различным траекториям и т. д.). Это не хаос, а особые выделенные в отдельные зоны сектора упорядоченности, отличающиеся от наивных механистических представлений о порядке, свойственные первым этапам Нового времени, когда наука развивалась экстенсивно и наступательно. Хаос, по признанию современных физиков-теоретиков, не альтернатива порядку, но его особая идеовариация. Одним словом, это не хаос, а метафора.

Если отложить в сторону этот частный случай, почти никому не приходило в голову встать *на точку зрения хаоса*. Тем не менее область мифа далеко не единственная позиция, которая могла бы стать территорией хаоса. Вполне возможна именно *философия хаоса*, основанная на специфическом представлении о порядке, бытии, сознании, процессе, космогенезе и предполагающая развитие своих предпосылок в сторону прикладных применений.

Философия хаоса должна была бы двигаться по траектории, фундаментально отличной от траектории философской мысли Платона, с его онтологизацией Единого, метафизикой сущего, парадигмы и копии и его логоцентризмом. Нельзя исключить, что Хайдеггер и пытался выстроить именно философию хаоса, не используя это наименование. И даже сам факт того, что он этого термина не использовал, может дать нам серьезные ключи к расшифровке Dasein'a и его значения.

Но мы намерены двигаться последовательно и попробовать набросать основные моменты этой возможной (но несуществующей) философии хаоса.

### Пролегомены к философии хаоса. Нулевое Начало

Бытие как *только* бытие, как самотождественное, Единое, благое и неизменное в философии хаоса не является первым Началом. Оно — *Начало*, но есть нечто,

что «начальнее» его; оно *самотождественно*, но вместе с тем оно тождественно не только самому себе, а значит, оно и *несамотождественно*. Оно *благо*, но этот эксклюзивизм претензий на благо и является *источником зла*. Оно *вечно*, но есть нечто и *более древнее*. Оно *едино*, но единственно, в его единстве содержится *двойственность*, не только последующая за ним через воспроизведение, но и *предшествующая* ему.

Философия хаоса не просто дублирует первое Начало, надстраивая над ним еще один дополнительный метафизический этаж: философия хаоса действует в том смысле, что она признает все полномочия Единого, все его утверждения, все его парадигмальные установки как верные и соответствующие истине, но вместе с тем она придает им очень тонкий оттенок. Это не сомнение и скепсис, но *дополнительное измерение*, внесение которого кардинально меняет скорее не сам логос, но *интонации* логоса, акценты и микроскопические детали.

В *разум* хаос приносит тончайший оттенок *безумия*. В *яности* — тончайшую дымку *намека*. В *вечности* — тончайшую интуицию *конечности*. *Утвердительность* Единого, являющегося ответом на все, превращается хаосом в *вопросительность* — не в такую, которая требовала бы ответа, но в особую *вопросительную утвердительность*, в громогласной очевидности которой скрыта насыщенная смыслом драматическая неуверенность. В *свете* — в самом его центре — хаос обнаруживает невидимое присутствие *мрака*, крохотную черную точку...

Для хаоса порядок, который мыслит себя выделившимся из *пред-порядка*, мыслится не выделившимся, но *остающимся в нем*. У хаоса нет времени, вернее, у хаоса время внутри него, поэтому в нем *нет последовательности*. Отделившиеся от него логос, чистое бытие, *не отделяются от него*. Вернее, для логоса это происходит так: «свет зажигается во тьме, и тьма не обнимает его». Для хаоса этого не происходит — «свет горит во тьме, и тьма горит во свете». Для логоса есть бытие и небытие, *он сам и не он сам* (статус *не его самого* может быть, как мы видели, разным в монистических и дуалистических философиях и религиях). Для хаоса также есть бытие и небытие, но *они совпадают*, не различаются, они включены друг в друга, инклюзивны друг другу. Все остается всегда одним и тем же, при том что постоянно меняется.

Можно сказать, что в философии хаоса первое начало пребывает внутри *нулевого начала*, причем вместе со вторым началом или с его прямым отрицанием. Нулевое начало хаоса — это начало фундаментального мира (рах).

### Диалектика включений

Философия хаоса прекрасно объясняет и второе начало — изменяющийся мир, данный нам через «мнение» (δόξα), явления, ощущения, мир феноменальный или «реальный». Будучи феноменологически и онтически неизбежным *дополнением/искажением* к миру идеальному, он составляет серьезную *проблему* для разума. Не случайно Лейбниц задается вопросом: «Почему существует *нечто*, а не *ничто*?»

С позиции философии хаоса феноменальный (реальный) мир, мир становления, просто воспроизводит модель отношения порядка к хаосу внутри самого порядка. Он точно так же не есть порядок (и есть порядок), как сам порядок не есть хаос, и в каком-то смысле — черная точка в бездне света — *есть* хаос. Станов-

ление возможно и действительно потому, что возможно и действительно бытие, а оно возможно и действительно, потому, что *возможен и действителен хаос*. Реальный мир есть мир бытия в том, что касается *идей*, в нем заложенных. И он же отличен от мира бытия в том, что эти идеи существуют не сами по себе, а через другое — через *знаки*. Наличие хаоса добавляет здесь еще одно измерение — *само бытие есть знак*: ведь будучи равным самому себе, оно не равно самому себе, а значит, оно означает не только самого себя (автореферентность), но и *другое*. А раз дело обстоит так на уровне первого начала, ясно, что то же самое может развертываться и внутри этого первого начала — во втором начале.

### Пограничный хаос

Здесь можно поставить вопрос, а где *предел* такой зеркальной импловзивной (врывающейся внутрь) игры *тождеств/нетождеств*. Показательно, что в рассказе Тимея им выступает именно *хора*, которую мы отождествили с хаосом, равно как у неоплатоников им считается *материя* — как чистая привация, недостаток, как абсолютно отрицательная категория. Пределом реального мира выступает та грань, где он полностью исчерпывает свое сходство с миром идеальным, перестает *означать* что-либо. Но «перестать означать что-либо» — не то же ли самое, что «означать только самое себя»? Когда мы (в философии порядка) признаем *первое начало* первым и *единственным*, все просто: только оно самореферентно, а все внутри мира становления гетерореферентно, является денотацией *другого* (идеи) и от этого приобретает *смысл*. Как только мы максимально далеко удаляемся от этой автореферентной инстанции, — Единого, — вещь утрачивает свое референтное свойство и тем самым онтологию: ведь бытие вещи в платонизме определяется мерой ее соучастия в Едином. Здесь граница понятна, хотя и размыта (по меньшей мере, с онтологической точки зрения мы можем ее провести). Она-то и называется «материей». Ту же функцию в чисто платоническом прочтении двух космогонических начал выполняет и хора у Тимея, дополнительно выступая как пространство. А само пространство, в таком случае, есть именно *граница вещей* (эту линию в отношении понятия «места», «топос», позже более эксплицитно разовьет Аристотель).

### Последний шаг вниз (телеология космогенеза)

Если мы встаем на точку зрения философии хаоса, то вся картина меняется. Во-первых, бытие утрачивает свойство *исключительной* автореферентности. Оно, принципиально означая только самое себя (поэтому оно бытие, а не небытие), означает одновременно и что-то другое — *не бытие*. Так обстоит дело в хаосе, где нельзя строго провести разделительной черты. Но — что важно! — бытие не означает и хаоса. Хаос, как мы говорили, не просто надстроенный метафизический этаж над первым началом, это особое измерение — скорее внутреннее или параллельное, нежели иерархически расположенное (вверху или внизу). Хаос не новая инстанция автореферентности, но сам *принцип гетерореферентности*, которая указывает одновременно на себя (автореферентная гетерореферентность) и на другое (чистая гетерореферентность) и — возможно, на нечто третье (бифуркационная гетерореферентность). В хаосе нет эксклюзивной идентификации, всякая идентификация в нем инклюзивна, то есть включает в себя *«что-то еще»*.



Теперь, если мы учтем это обстоятельство, мы по-иному сможем осознать нижнюю границу реального мира (становления), где мы столкнемся с материей и пространством. Эта материя, утрачивающая последнее сходство с бытием (первым началом) и начинающая означать в своем бесбытийном, нигилистическом состоянии *только себя саму*, свою привазию и тшету, внезапно оказывается *иной*, нежели она сама, то есть начинает выступать референцией чего-то, но вместе с тем и чего-то иного, нежели бытие. Причем именно достигая дна, развоплощаясь и максимально удаляясь от Единого, реальность (становление) вступает в режим истинной и полной референтности, *обозначая* отныне хаос. Разделение (*χωρίζω* — различение), которое несет в себе материя, оказывается непрерывным и бесконечным выражением абсолютного предшествования, самого хаоса, с позиции которого бытие есть не вовне (как для материи), а *внутри*. Таким образом, внешней границей становления, пространством, пределом, материей интеллигибельного космоса (в рамках *второго начала*) оказывается сам присток, самое первейшее, самое вечное и самое предшествующее, никуда не исчезнувшее, неопределенное, не избытое. Это возвращение в живородящую тьму, в чреватую ночь, в *тот свет*, который является источником всякого света. Таким образом, достигая дна мира, мы оказываемся на вершине небес.

Прекращая быть референцией бытия, чистая материя (*хора*, пространство) становится референцией небытия, но само бытие — в философии хаоса — есть не что иное, как референция *ничто* в пространстве всеохватывающей референции самого хаоса. Поэтому если вещь, следуя импульсу космогенеза и отдаляясь в потоке становления от бытия, сумеет сделать *еще* один шаг *вниз*, достичь дна зияющей бездны, она очутится даже не в самом бытии, а в том, из чего это бытие воссияло, в чем оно сияет и что дает ему основание и право *быть*.

Но можем ли мы в такой оптике ясно распознать саму *телеологию космогенеза*, упорно увлекающего вещи в сторону их нижней границы, которая утрачивает смысл недоразумения и становится настоящей целью, телосом, а сам процесс космогенеза — ясно выраженной телеологией и сотериологией, но только не в смысле возврата к бытию по обратному пути (неоплатонизм), а в смысле движения вперед, *к центру ночи*? Если этот центр ночи, сгусток материи, более черной, нежели само черное, есть присутствие *хаоса/хоры*, то именно такой «путь вперед» и, точнее, «вперед и вниз», а отнюдь не рационалистические конструкции возврата и не философская сотериология Запада, будет спасительным сценарием становления Вселенной.

### **Русская философия возможна только как философия хаоса**

Нам осталось сделать последнее заключение, сводящее все эти несколько разрозненные наблюдения о *хоре/хаосе/пространстве/мышлении/различении* воедино. Складывается впечатление, что феноменологическое описание русского дазайна вплотную подводит нас именно к инстанции хаоса. Пространственность русского дазайна и доминанция пространственного фактора для русского «пробывания» получает важнейшее онтологическое разрешение. Если, как мы видели, хора в «Тимее» *не то, за что она себя выдает* и замещает в этом повествовании «упраздненный», вернее, скрывшийся хаос, заточенный в области мифа, то мы

можем напрямую *связать пространство, пространственность с хаосом* и получить тем самым прямой выход на финальное решение вопроса о возможности русской философии.

Структура русского дазайна, описанная в общих чертах, в целом совпадает с той картиной, которую мы набросали, говоря о философии хаоса. Эта философия, равно как и русская философия, есть нечто (пока) несуществующее. Но в отличие от русской философии, возможность которой только еще надо доказывать, хаос, будучи извлеченным из мифологического контекста и сопоставленным с классической философской топикой платонизма, базовой для всей западноевропейской философии, вполне подтверждает свою возможность быть основанием подлинной философии. Более того, если приглядеться к самым общим наброскам философии хаоса внимательнее, мы увидим следующее: не существуя в полностью оформленном, систематизированном и структурированном виде, философия хаоса в своих основных моментах представляет собой нечто не пустую и экстравагантную гипотезу. Мы легко опознаем ее версии во многих восточных духовных учениях — в даосизме (частично даже в конфуцианстве), в дзэн-буддизме, в учении Патанджали, тантризме и Адвайта-Веданте Индии, в еврейской каббале, в разнообразных мистических учениях самой Европы (герметизм, мистика, алхимия), которые, однако, остались на периферии европейской культуры и были отброшены магистральным курсом развития западноевропейской философии как «мифы», «предрассудки» и «абберации». Если должным образом конституировать философию хаоса как *парадигму*, мы сможем *опознать* ее фрагменты, ее процедуры, ее отдельные моменты повсюду — в учениях как восточных, так и западных, как древних, так и современных. При этом европейское Средневековье, и отчасти Возрождение, дает нам примеры того, как подход хаоса был ассоциирован с понятием «философия». Мы имеем в виду «герметическую философию», использовавшую предикат «философский» к тем объектам, которые попадали в зону ее внимания — «философский камень», «философский огонь», «вода философов», «философский ребенок», «философская ртуть», «философская соль», «философская сера», и даже «философский хаос». Для нас этот устойчивый герметический прецедент чрезвычайно важен именно потому, что он показывает, как понятие философии может быть распространено на ту область, которая находится в введении хаоса и его основных процедур.

Следовательно, если мы сможем отождествить русскую философию (не существующую и не ясно, возможную ли?) с философией хаоса (также не существующей, но точно возможной), мы, по сути дела, решим поставленную нами задачу. *Русская философия возможна как философия хаоса.*

Более того, если мы соотнесем это утверждение с тем, что мы выяснили относительно фундаментального различия между *русским дазайном* и *Dasein'ом западноевропейским*, мы сможем дать внятный ответ на вопрос, *почему у русских нет философии*. У русских нет философии *в западноевропейском понимании* и нет аналогов тех философий, которые имеются у восточных культур, потому что *русский дазайн фундаментально слит с самой стихией хаоса*, потому что он принципиально и сущностно *хаотичен* и находится в принципиально ином отношении к *бытию*, нежели *Dasein* европейский.

*Русское бытие пребывает в хаосе, в русской стране, в ниве, на русском поле.* Оно совпадает с русским народом, который и есть *живое представление живородящего хаоса*. Модель идентификации, различения, соединения у русских, статус границ и противоположностей в русском дазаине представляют собой хаотическую структуру *полной включенности* — включенности и по отношению к бытию, и по отношению к небытию. Такая структура русского дазаина категорически не благоприятствует построениям высоко дифференцированных онтологий и иерархизированных рационалистических гносеологий — в духе Платона и магистральной линии западноевропейской философии. Более того, она радикально *отличается* и от той *экзистенциальной подосновы*, которую обнаружил Хайдеггер в основании всей философской конструкции и которую он проанализировал в «*Sein und Zeit*». На таком *дазаине* построить конструкцию в духе западноевропейского логоса невозможно — для этого нет никаких глубинных экзистенциальных предпосылок, нет не только внутренней мотивации, но и принципиальной структурной возможности. Все напластования западной культуры будут *соскальзывать* и превращаться в противоестественные ироничные симулякры (что и имеет место в археомодерне). Так смеется русский хаос, играя с фрагментами непонятой или *слишком хорошо понятой* (что одно и то же) западноевропейской культуры. Как в случае с пересечением границы материи вниз, в философии хаоса мы попадаем не в бессмысленную автореферентность, но в высшую гетерореферентную инстанцию, врываясь через небытие в смысл и значение *бытия*. Так, следуя по спиралям *русской глупости*, мы доходим до момента, в котором западный ум обнаруживается как нечто чрезвычайно несерьезное, необоснованное и смешное. Русское срамит западный логос, выводя его в дурацком свете.

И вместе с тем даже первых и предварительных наблюдений относительно русского дазаина и его экзистенциальной структуры достаточно, чтобы с полной уверенностью сказать — *русская философия возможна*. Для нее есть все внутренние предпосылки и основания, для нее есть дазаин и его экзистенциальные структуры, для нее есть место и есть тот, кто способен ее создать, — *русский народ*. Но эта философия будет заведомо *другой*, нежели западноевропейская философия. Не только по внешним признакам или даже по своей судьбе, но еще глубже — по своим изначальным основаниям, по своей экзистенциальной природе. Это будет философия хаоса. Философия русского хаоса. *Русская философия хаоса*.

# Глава 13. Четверица в структуре русского Начала

## Схема Четверицы

Обратимся к другой центральной теме философии Мартина Хайдеггера — к теме Четверицы (Geviert) и попытаемся соотнести ее с тем, что нам теперь известно о русском дазаине. Это направление должно вывести нас на *другое Начало философии*, так как Четверица (Geviert) имеет к нему самое прямое отношение.

Другое Начало, по Хайдеггеру, это философия, которая не отрывается от Четверицы, но разворачивается в ее лоне как в наиболее аутентичном модусе существования Dasein'a<sup>1</sup>.

Напомню, что Четверица состоит из четырех «мировых областей» (Weltgegende), которые можно назвать четырьмя векторами бытия (Sein/Seyn). Она включает в себя:

Небо — Himmel (Welt — мир<sup>2</sup>)

Землю — Erde

Богов — Gotter (Бессмертных/Unsterbliche, θάνατοι)

Людей — Menschen (Смертных/Sterbliche, θάνατοι)

Оси Четверицы натянуты между Небом и Землей и между Богами и Людьми и пересекаются между собой. В точке их пересечения располагается само Бытие (Seyn), всегда существующее как (и *только как*) Четверица. Отсюда встречающееся у Хайдеггера написание слова Seyn:



В некоторых случаях Хайдеггер помещает в центр перекрестья Er-Egnis (Событие) или Ding (Вещь). Более подробно мы рассматривали Четверицу в первой части данной книги. Теперь попытаемся соотнести Четверицу и ее структуру с русским дазаинном.

<sup>1</sup> См. часть I.

<sup>2</sup> Мы пишем «мир» с вопросительным знаком, чтобы подчеркнуть качественное отличие немецкого «Welt» от русского «мир», разобранные нами ранее — при рассмотрении экзистенциалов русского дазаина. Точнее было бы писать «свет» или «космос», но это придало бы тексту вычурность, которая чужда простым и внятным словам, используемым самим Хайдеггером для описания Четверицы.

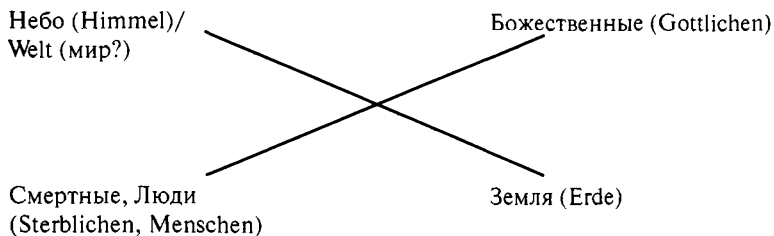


Схема 10. Четверица

Попробуем уточнить значения этих слов, важнейших для *другого Начала* философии, и нащупать их русские аналоги, чтобы приблизиться к *русской Четверице*.

### Небо-Welt и Волотомон Волотомонович

Небо (Himmel) в контексте Четверицы у Хайдеггера выступает как синоним Welt (мир?). В первом томе и выше, при описании экзистенциалов русского да-зайна, мы уже говорили о тех сложностях, которые представляет собой корректная передача смысла немецкого «Welt» на русском языке. «Мир» для русских — это близкое, закрытое, всегда имманентное, успокаивающее, свое, представляющее вечный материнский ответ. «Мир» не содержит ни вызова, ни разрыва. Он сворачивает Вселенную в уют и нору, помещает ее внутрь, в утробу. Это ни греческий «κόσμος», ни латинский «mundus» (это, скорее, русское «лад» как украшение).

Немецкое «Welt» отличается от русского «мир» более радикально, нежели греческие и латинские аналоги. Этимология «Welt» восходит к древнегерманскому «\*wiraald», и далее, к индоевропейским корням «\*uīros» — «муж», «сильный», «крепкий» и «\*al-» — «расти», «кормить». «Welt» мыслится как *гигантская, растущая мужская героическая мощь*. Это вызов, это подъем, это нечто выдающееся во всех смыслах.

Welt всегда *беспокоит*. Героизм выражает в себе не умиротворенность, но воинственность, не баланс, но неравновесие, не решенность, но проблему. Таков для Хайдеггера «Welt».

В русском языке есть слово, образованное от развития того же индоевропейского корня «\*uīros» с утратой первого (затвердевшего) «и». Это «род». В роде древние славяне почитали именно эту жизнеобразующую, созидательную и опасную одновременно, великую мощь. Но не случайно не «род» и не «свет» стали в современных славянских языках означать «mundus», «κόσμος», «Welt», а именно «мир». Вселенная у русских свернулась, успокоилась, умиротворилась. Она перестала быть вызывающей высящейся громадиной. Она улеглась. Поэтому, для того чтобы понять мировую область Четверицы, нам надо сделать над собой усилие — над собой и над нашим языком. С точки зрения набора русских понятий немецкому «Welt» («мир?») более всего подходит «война» или образ гиганта-богатыря Святогора — великана, высящегося посреди лесов и полей в своей угрожающей выдающейся стати. В русском фольклоре «Голубиной книги»<sup>1</sup> и в русских духовных

<sup>1</sup> Голубиная книга. Русские народные духовные стихи XI–XIX веков. М., 1991.

стихах эта фигура Вселенского Человека изображается подчас как Волотомон Волотомонович (дословно «Великан Великанович»), сказочный Царь Царей и Господь Господствующих.

«Волотомон Волотомонович» «Голубиной книги» не только по своим функциям и свойствам близок к тому, что заключено в слове «Welt», но и этимологически связан с серией слов «волот», «велет» («великан», «гигант»), «владеть», «володеть» («обладать», «властвовать»), готским «waldan», немецким «Gewalt» («насилие», «сила», «господство»), индоевропейским «\*ualdh-» (или «\*walə-»), русским «воля» и немецким «Wille». А «Wille» как ницшеанская «Wille zur Macht», по Хайдеггеру, есть основа основ западноевропейской судьбы как τέχνη и Gestell.

То, что Хайдеггер в Четверице отождествляет «Welt» («мир?») с «Himmel» («небом»), вновь никак не приближает нас к сути хайдеггеровской мысли, так как русское слово «небо» восходит к индоевропейскому корню «\*nebh-» (латинское «nebulā», германское «Nebel») со значениями «туман», «туча», «облако». Не то, что открывает нам небесную лазурь, но что, напротив, ее тщательно от нас *скрывает*. Немецкое «Himmel» (от «\*xim-in-a-», «\*xim-il-a-m») восходит к индоевропейскому «\*k'(e)m-er/n-», что, правда, тоже означает именно «облачное небо», при том что облачность здесь взята как синоним «каменности» и соответствует индоевропейскому корню «\*akt-» (русское «камень», «камы» отсюда же).

«Каменность» неба — часто встречающийся в мифологии сюжет, давший, в частности, и русское слово «твердь». Каменная тяжесть Неба (Himmel) под стать мужеской мощи Welt-мироздания. Это все тот же регистр гигантских воинственных образов, созвучных фигуре Волотомона Волотомоновича. Русская же «туманность», заложенная в слове «небо», напротив смягчает, растворяет эту каменную мощь, слаживает ее, лишает ее громоносной угрозы.

Но через серию различий и поправок, уточнений и этимологических *соответствий/несоответствий* мы все же приблизились к описанию мировой области, которая пусть и не Мир и не Небо, но представляет собой грозную, мужскую, каменно-великанскую сторону Четверицы, бьющую войной вздымающегося всеразрывающего Рода.

### Бытие Земли

На противоположном конце Четверицы находится Земля (Erde). Значение этой «мировой области» столь велико, что стоит тщательно исследовать все возможные этимологии в рамках индоевропейских языков, так или иначе имеющие отношение к философии или к возможной философии (то есть в языках славянских).

Русское «земля» восходит к индоевропейскому «\*dg'hem-» и далее к ностратическому «\*DVG-», вплоть до «борейского» (по С.А.Старостину<sup>1</sup>) «TVKV». Отсюда же латинское «humus» и греческое «χθονός», авестийское «zē». Основной

<sup>1</sup> Здесь и далее мы ссылаемся на интернет-ресурс «Вавилонская башня» (<http://starling.pinet.ru>), созданный выдающимся русским лингвистом Сергеем Анатольевичем Старостиным (1953–2005), который разработал на основании компаративистских методик ряд достоверных ностратических и борейских этимологий. См. также его монографию: Бурлак А.С., Старостин С.А. Введение в сравнительное языкознание. М., 2001; *Они же*. Сравнительно-историческое языкознание. М.: Academia, 2005.

смысл слова «земля» — «низ», «то, что внизу». Сюда же относят и индоевропейскую основу «\*ghem-» со схожим смыслом. Существует древнейшая индоевропейская основа «\*mag(')h», восходящая к ностратической «\*magV» и борейской (по Старостину) «HVMGV». Это «земля с оттенком праха, грязи». Еще есть индоевропейская «\*tal-», от ностратического «\*ʔalV» и борейского (по Старостину) «TVLV», откуда латинское «tellus» и русское «тело» («тло» — дно, основание). Здесь подчеркивается гладкость, плоскость, ровность, равнина. Индоевропейское «\*tēges-», от ностратического «\*ʔViV» и борейского (по Старостину) «TVRV», откуда латинское «terra», имеет коннотацию с «прахом», «пылью». И, наконец, индоевропейское «\*er-», откуда немецкое «Erde» и английское «earth», подчеркивает связь земли с пашней, с пахотной почвой.

Немецкий смысл для нас чрезвычайно важен, так как позволяет сблизить «землю-пашню» («Erde») с «нивой», «полем», а это, в свою очередь, напоминает нам хору. В этом случае, однако, большого зазора в семантике между немецкой и русской этимологией нет, хотя для полного понимания смысла этой «мировой области» в Четверице стоит держать в уме оттенки всех значений, заложенных в индоевропейских и, далее, ностратических и борейских этимологиях. Общая цепочка понятий: «низ» — «грязь» — «прах» — «тело» — «дно» — «гладкость» — «равнина» — «пашня» — «поле».

Если мы отнесем к «Земле» не как к одному из возможных слов, выведенному из индоевропейской группы сходных корней, а к заместителю *всех их*, то получим «широкое значение» «Земли», как широка сама Земля. Это «широкое значение» должно быть включающим, всеохватывающим, поэтому что «Земля» есть и «низина», и «равнина», и «почва», и «прах», и «пахота», и «поле», и «нива», и «грязь» и «плотность», и «телесность», и «дно». В таком широком охвате она не может отличаться и от хоры и, следовательно, от изначального хаоса. И хотя мифология старательно подчеркивает то первичность хаоса по отношению к земле (Гесиод), то первичность Земли по отношению к хаосу, мы вправе пренебречь этим как позднейшей рационализацией, произведенной в целях вторичных и всегда несколько искусственных обобщений. В свете начальных значений индоевропейской речи все это видится слитым и нерасчленимым.

Поэтому *Земля в Четверице может быть самим бытием*, φυσis, природой, как в санскрите слово «bhūḥ», образованное на основе индоевропейского корня «быть», означает Землю.

Но теперь, после исследования хоры/хаоса, мы можем взглянуть на проблему бытия несколько иначе, основываясь на оси *Земля—Небо (Welt—мир?)* в Четверице. Можно поместить на двух концах этой оси Бытие как Небесное и Бытие как Земное. Бытие как Небесное будет так или иначе тяготеть к тому, чтобы *выпротасться* из западноевропейского греко-германского Dasein'a и снова *ворваться в него* как в свое «da». Это воинский Welt, почти Gewalt (насилие, сила), агрессия светлого тяжелого и каменного Неба, мирового Гиганта. Это Sein-бытие, которое неслучайно оказывается помещенным в небесные просторы, где парят световые идеи. Так же и западноевропейская метафизика — как надстройка над западноевропейским Dasein'ом, с его коренными травматическими, высоко дифференцированными особенностями — выглядит теперь не случайной, но закономерной.

Но есть и иное Бытие, бытие как «*bhug*», как Земля, как пространство, как хора, как хаос. Оно не исключает, но включает, оно хранит в себе противоположности, оно обволакивает и успокаивает, примиряет и убаюкивает. *Это русское бытие, бытие Земли.*

Между этими двумя — Бытием и Бытием — возникает гигантское напряжение, сверхэкзальтированное в Небе (*Welt*, мире?) и полностью успокоенное в Земле. Небо-*Welt* вырывается из Земли и, вырываясь, создает в образовавшемся просторе водовороты своих световых онтологий, свои конусы нисхождений и восхождений, свои световые лестницы, свои летающие горизонты. Небо-*Welt* ставит себя на другую сторону мировых областей, но *Земля этого не знает*, этому не внемлет, для нее ничего не меняется и измениться не может. Для нее Небо-*Welt* не вне, но *внутри*, в утробе, не отделено, но соединено, не мучит ее, но ласкает — ласкает изнутри. Мужеская деятельность вселенского Воина Волотомона Волотомоновича не беспокоит Землю, даже если концы мироздания качаются и сходятся в битве. В Земле царит мир, который никто и ничто не может поколебать. Всякое волнение здесь есть покой, всякая вражда — примирение, всякая бойня — любовь, всякое различие — тождество.

### **Земля будущего и судьба *Welt* (мира?)**

В одном из фрагментов «*Geschichte des Seyns*» Хайдеггер высказывает проческое изречение: «*Die Geschichte der Erde der Zukunft ist aufbehalten im noch nicht zu sich befreiten Wesen des Russentums*». — «История/судьба земли будущего содержится в еще не освобожденной для себя самой сути русскости»<sup>1</sup>. И продолжает: «*Die Geschichte der Welt ist aufgetragen der Besinnung* (курсив Хайдеггера) *der Deutschen*». — «История/судьба *Welt* (мира?) вручена осмыслению немцев»<sup>2</sup>.

Вначале вспомним, что «*Geschichte*»<sup>3</sup>, согласно Хайдеггеру, это не «история» (в дословном переводе), но скорее (этимологически) «посыл» или даже «скачок» (как в этимологии слова «*schieken*» — «посылать», «резко обрывать»). Для перевода этого фундаментального хайдеггеровского слова здесь можно было бы использовать русское слово «*Рок*», которое берет свое начало от глагола «рцети» — «высказывать», «говорить», «молвить», «глаголить». Рок — это следование тому, что было «проречено» (предречено), высказано и предсказано, но такое следование, которое превращает в соучастников произношения этой первоначальной и вечно произносящейся Речи. *Рок — это Речь*. Тот, кто способен к речи (а это человек как носитель «вот-бытия»), соучаствует в стихии Рока в той степени, в какой он способен аутентично изречь эту речь.

*Geschichte-Рок/Речь* — это всегда само Бытие (*Seyn*), и только оно наделяет все происходящее в ходе своего развертывания существованием. Итак, в данном высказывании мы говорим о местонахождении того, что является самым главным для Хайдеггера — а именно, о *Geschichte-Роке/Речи* и ее локализации. Эта локализация имеет колоссальное фундаменталь-онтологическое значение.

<sup>1</sup> *Heidegger M. Die Geschichte des Seyns. Fr./M.: P. Trawny, 1998 (GA 69). S.108.*

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> См. часть 1.



Второе, что важно для Хайдеггера, это Zukunft, «грядущее», «будущее» — экзистенциальный горизонт *аутентичного* существования Dasein'a. Так как само Zeit (время?), по Хайдеггеру, есть Sein, то его экстазы (прошлое, настоящее и будущее) суть выражения разных модусов Sein-бытия. При этом будущее есть такое выражение, в котором Sein есть Sein и существует в своей «истине». Поэтому «будущее» имеет самое прямое отношение к *другому Началу* — к тому Началу, которое должно начаться в ходе осмысления (немцами, как видно из этого фрагмента) Конца *первого Начала* и смысла этого Конца, а вместе с этим и смысла самого *первого Начала* (западноевропейской философии/западноевропейской истории). Следовательно, говоря о «*Земле будущего*» (Erde der Zukunft), Хайдеггер обращается к Четверице (Geviert), *какой она будет в другом Начале*. Земля будущего — это Четверица другого Начала, когда Dasein будет экзистировать аутентично и выбор будет сделан в пользу Er-Eignis'a. Поэтому и Geschichte (история/судьба/Рок) der Welt (мира?), о которой здесь идет речь, относится к Четверице будущего, к Четверице *другого Начала*.

И что же мы, таким образом, узнаем из этих двух предложений? Ничто иное, как ту картину, которую мы сами получили в поисках обоснования возможности русской философии. Аутентичная Четверица *другого Начала* представляет собой столкновение двух мировых областей (Weltgegende) — Неба/Мира? (Himmel/Welt) и Земли, которые, соответственно, распределены по ксенофановским горизонтам, по «странам», по особым местностям философской географии. Область Himmel-Неба вверена *осмыслению* («Besinnung» — от «Sinn» «смысл», «значение») немцев (выступающих в данном случае общим знаменателем *западноевропейского Dasein'a* — в чем, но без оснований, был уверен Хайдеггер), а область Земли «содержится в еще не освобожденной для самой себя сути русскости».

Все на этот раз полностью сходится. «Суть русскости» (Wesen des Russentums) — это *русский дазайн*, русский народ, русское Начало. Эта «суть русскости» есть *хора*, хаос и теперь, как мы видим, и Земля. «Не освобожденной» *от чего* является «суть русскости»? От археомодерна, от навязанной внешне «модернизацией» болезненной парадигмы, от свалки западной онтологии, сброшенной на чистую, стоящую под философским паром в ожидании настоящего пахаря, настоящего сева, настоящих всходов *почву*. Поэтому германский Welt (мир?) призывается Хайдеггером освободить «русскость» не для себя, но *для нее самой*.

*Суть Земли следует освободить не для навязывания ей сути Неба, но для выявления ее собственной сути*. Поэтому Хайдеггер говорит о «еще не освобожденной для себя самой сути русскости», «im noch nicht zu sich befreiten Wesen des Russentums». В другом месте<sup>1</sup> Хайдеггер снова возвращается к этой теме: «Russland — dass wir es nicht technisch-kulturell überfallen und endgültig vernichten, sondern zu seinem Wesen es befreien und ihm die Weite einer Er-leidenskraft eröffnen zur Wesentlichkeit einer wesentlichen Rettung der Erde». Дословно: «Россия — мы не должны завоевать ее культурно-технически и (тем самым) окончательно уничтожить, но (мы должны) освободить ее для *ее* (курсив Хайдеггера) сути и открыть ей широту ее страдательной мощи к сути сущностного спасения Земли». И снова «мы» у Хайдеггера не

<sup>1</sup> Heidegger M. Die Geschichte des Seyns. S. 119.

просто немцы 1941—1945 годов, когда написаны эти строки, но это Германия в целом, шире, Запад, еще шире, западноевропейская онтология, и еще глубже, западноевропейский *Dasein*. И Хайдеггер, который никогда не позволяет себе никаких лишних высказываний, утверждает: «должны» — «мы должны», точнее, в данном случае, «не должны» уничтожить, но «должны» *освободить* и *открыть*.

В чем суть этого «*долженствования*» для Хайдеггера? В том, что без этого *невозможно начать другое Начало*. Чтобы *другое* Начало началось, необходима *другая* Земля как важнейший, да что там — *главный и основной*, член Четверицы будущего. Для этого западный *Dasein*, из которого выросло Небо-Himmel, должен освободить Россию, русский дазайн, русский народ. От чего освободить? От себя самого, от своего модерна, от своей онтологии, от своей философии, которая началась и закончилась и сейчас сама разлагается в *Machenschaft*<sup>1</sup> и разлагает всех вокруг.

Убравшись в свой Welt (мир?) и забрав с собой болезненный и тупиковый мусор модерна, европейский *Dasein* действительно освободил бы широту русской Земли для нее самой, для *ее* сути, и освобожденная русскость спасет Землю, даст будущему Землю, сделает будущее возможным, допустит новой Четверице быть, а другому Началу начаться. Это и будет спасение. *Спасение России от Запада будет спасением самого Запада от себя самого*, от своей собственной трагедии, от своих ложных и тупиковых лабиринтов в закатных сумерках вечера Вселенной. Хайдеггер видел все это. И все это с какой-то невероятной, немислимой, невозможной ясностью понимал, высказывал, изрекал.

### Русской Четверицы нет

В Четверице множественность Бытия, которая ставила перед нами трудные вопросы ранее, открывает свою суть. Русские — земля, хора, хаос. И мы несем в себе хаос, без которого, как говорил Ницше, «невозможно родить танцующую звезду»<sup>1</sup>. Мы — хаос не для себя и не в себе, мы — просто хаос в самом широком и безбрежном смысле. Мы и есть Земля, бытие Земли, земля для всех, русская Земля. И мы — *носители философии Земли*.

В Четверице *другого Начала* мы есть те, кто есть. И это *другое Начало* может родиться только из нас, и никак не без нас, не вне нас, не против нас, не на наших останках (тем более, что мы непобедимы, так как мы *всегда пребываем в мире* — даже, когда воюем; и это мир Земли).

В Четверице *русский дазайн* должен войти в самый большой горизонт, наше пространство должно стать всеобщим. Неверно здесь формально пытаться выстроить *русскую* Четверицу. *Русский дазайн* есть, и он — *единственное*, что есть, а вот русской Четверицы нет. Есть *просто* Четверица. Она имеет отношение к другому Началу. Это Начало, конечно, будет русским Началом, но если для Запада это будет *другим*, вторым Началом, то для нас оно будет *первым* и единственным, вечно длящимся, не начинающимся и не заканчивающимся Началом русского народа, русской Земли. Не надо рваться к небу. *Надо найти русское Небо в русской Земле*, в русском тумане, в русской норе, в русском теле, в русской пашне, в русском поле, в русском прахе, в русской равнине, в русской грязи. Наше Небо — земное.

<sup>1</sup> Ницше Ф. Так говорил Заратустра. М., 1990.

### Божественное и человеческое в русском взгляде

Русское в Четверице — это *взгляд*. Взгляд на нее *со стороны Земли*. У Земли есть глаза. Небо/Вселенная, глядя на землю, видит спину, «тло», тыл, tellus, и только. Но у Земли есть *лицо*, оно всегда повернуто прочь от Неба. Но оно есть, и на этом лице есть глаза. Глаза, которые смотрят и видят. Это особое земное зрение. Это *русское зрение*. Поэтому русский взгляд в Четверице — это взгляд глазами Земли.

Особенность этого взгляда в том, что он не видит Небо как другое, он видит Небо как *то же самое (земное Небо)*. Он не видит порядок, как другое, нежели хаос, он видит порядок *как хаос*. В *ином* он видит *то же*.

Но такой же русский взгляд, как взгляд Земли, должен быть брошен и на вторую пару Четверицы, которую мы пока оставили без внимания. *Боги и люди. Бессмертные и смертные*. Как видят их русские?

### О месте Божественных

Начнем с «богов». Хайдеггер многократно подчеркивает, что вопрос о количестве «богов», о существовании «богов» или «Бога» не лежит в сфере компетенции Dasein'a. Dasein может знать и знает о Божественном, о «священном», о сакральном (Heilige), о «нуминозном» (по Р. Отто<sup>1</sup>). Но опыт сакрального настолько первичен и глубок, что с экзистенциальной точки зрения анализу и разложению на фигуры не поддается.

Здесь Хайдеггер в чем-то следует за Brentano и его идеей *интенционального акта* (развитой Гуссерлем). Логика и теория суждений Brentano основана на том, что интенциональность всегда оперирует только с *одним* содержанием (Гуссерль назовет это «ноэмой»), сплавляя субъект и предикаты, а также различные логические операции и предшествующие или мгновенные репрезентации (представления, Vorstellung) в некую единую цельную область. Суждение о существовании или не-существовании выносится целиком в отношении *всего этого содержания*, независимо от того, простое ли оно или сложное, многочленное или одночленное. Поэтому с экзистенциальной точки зрения «Божественное» как коррелят интенционального акта, на него направленного, может рассматриваться и анализироваться строго и четко. А относительно структуры отдельных составляющих этого интенционального содержания ничего строгого и четкого в феноменологическом смысле сказать нельзя.

Применяя это к области Божественного, Хайдеггер говорит, что вопрос о существовании или несуществовании единого «Бога» — это вопрос, который могут решать и решают только *сами «боги»*, это область их *суждения*. Человек же, смертный, должен находиться на почтительной дистанции от «тинга богов», где *они* решают свои дела и выясняют свои проблемы. Они или Он? Человек утверждает: «*Оно*, Божественное, das Gottliche, которое пребывает в центре Священного (Heilige)». Дальше начинается «открытая теология».

Именно поэтому одну из областей Четверицы точнее всегда назвать «Божественным» — как мировой областью, отведенной «богам» или «Богу», местом

<sup>1</sup> *Отто Р.* Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008.

бессмертных. Это «место» есть феноменологически, и оно не пустое. В этом у Хайдеггера нет ни малейших сомнений, но все остальное — более проблематично.

### ЭТИМОЛОГИЯ ВЫСШЕГО ИЗ ИМЕН

Немного этимологии. Немецкое «Gott» (как и английское «god») восходит к индоевропейскому *\*g'hawə-*, означающему «*взывать*», «*призывать*», «*обращаться к*». «Gott» — это «Тот, к кому взывают в священном трепете». В таком выражении легко увидеть как раз *интенциональность* в чистом виде: это коррелирует интенционального акта, который является парадигмой всех интенциональных актов, так как он обращен к тому, что заведомо исключает как наличие предшествующего представления (Vorstellung), так и мгновенной очевидности. То есть именно в акте «взывания к», когда предмет взывания максимально неопределен, неочевиден и невидим (ohne Evidenz), и открывается сама природа основополагающих структур психических феноменов или феноменов ума (νοῦς). Таким образом, идея, заложенная в индоевропейском *\*g'hawə-* и германском «Gott», выражает чистую форму интенциональности, парадигму интенционального содержания («Inhalt»).

Показательно, что к тому же индоевропейскому корню восходит и русское слово «звати», «зов». Немецкое «Gott» — это именно «Зов». Зов, предшествующий «на-зв-ив-анию», «на-зв-ив-ающему» и «на-зв-ив-аемому». Зов в чистом виде. Бог есть То, Что при-зывают, к Чему в-зывают, Что на-зывают. Соответственно, область Божественного — это область воз-звания, это — сам Зов как акт, в ходе которого конституируется Gott-Бог.

Греческое «θεός» восходит к *\*dhēs-*, откуда латинское «fēstiae» (праздники) и санскритское «dhīṣṭya-» («внимательный», «умный», «благочестивый»). Фердинанд де Соссюр сводит его к индоевропейскому корню *\*dh̥w-* — «дымить», «осуществлять жертву всесожжения». В древнеславянском это значение мы встречаем в родственном корне «дым», «дути», откуда английское «dusk», «сумерки». Здесь речь идет об огненном священном ритуале, обращенном к Богу. Бог как θεός — *Тот, Кому приносят жертву*. Здесь тоже мы имеем дело с парадигмальной интенциональностью, только выраженной не через словесное обращение — Зов, но через обряд.

Другой индоевропейский корень для названия «Бога» — *\*deiw-*, означавший «бога» и «небо». От него происходят индусское «devā-» («бог»), авестийское «daēva-» («демон»), латинское «Deus» и «Juppiter» (контаминация «Deus Pater»), греческое «Zeús», «Зевс», немецкое «Тiu» или «Tiu» (имена языческих богов). Ностратическое *\*dʷyǵw-* и борейское (по С.А. Старостину) «TVWV» подчеркивают значение «света», «сияния», «дня», «солнца». К этому же корню восходит и индоевропейское «deien-», откуда немецкое «Tag» и славянское «день». Основная идея здесь — «свет», «яркость», «проявленность». Древнерусское слово «divъ», откуда «удивляться», относится к этой же группе и подчеркивает в первую очередь восторг, ужас и недоумение при столкновении с «Божественным», с «дивом».

И, наконец, русское «бог». Оно восходит к индоевропейскому *\*bhag-* (еще далее — к ностратическому *\*bakV-*) — «наделять», «уделять», «распределять», родственно древнеиндийскому «bhāgas» «одаряющий, господин, эпитет Савитара и второго из Адитья», древнеперсидскому «baga-», авестийскому «baṇa», «господь»,

«бог», от древнеиндийского «bhájati», «bhájatē», «наделяет», «делит», и авестийского «bah éaiti», «участвует». Отсюда же греческое «φαγεῖν» — «есть, пожирать». Первоначальное значение — «наделяющий». Бог — *Тот, Кто наделяет*.

### Три взгляда на неведомого Бога

Суммируя основные индоевропейские семантические комплексы, связанные со словом «Бог», получаем три группы:

1) «\*g'hawə-» и «\*dhuǵw-» указывают на того, Кого зовут (призывают) или Кому совершают жертвы (сжигая их на священном огне). Это немецкое «Gott» и греческое «θεός».

2) «\*deiw» — «Светлый», «Дневной», «Ясный», «Солнечный», «сам Свет», «Солнце», «День».

3) «\*bhag-» — «Тот, кто дает, Кто наделяет, Кто делает пустое полным».

В этих трех возможностях древнейшей идеи «Божества» мы видим *три взгляда* на интенциональное содержание фундаментального акта чистого мышления.

Первая возможность состоит в обращении к Другому *со стороны человека*, со стороны обращающегося, зовущего или жертвующего. Это чистая интенциональность, такая, как ее описывают Brentano или Husserl. Показательно, что это свойство глубинного семантического пласта имени «Божества» у греков и германцев.

Вторая возможность наименования Божества состоит в *нейтральном* (с точки зрения, структуры познания) постулировании области *Света* — то есть того, *что* явлено (феноменологический мир), *как* явлено, с помощью *чего* явлено (обращение к *свету* как предпосылка учения об идеях и о чистом бытии у Парменида, Платона и у позднейших западноевропейских философов, включая схоластов). На одном этом имени можно обосновать *метафизику света*, трансцендентного по отношению к человеку и вещи (позднее к субъекту и объекту), то есть «объективный идеализм».

И наконец, славянское «Бог» несет в себе совершенно *иной взгляд* на то, что находится на противоположной от мыслящего стороне мыслительного акта в его чистой парадигме. Там размещается *Наделяющий*, источник всего наличия, и в первую очередь наличия мыслящего. Мысль становится не мыслью «меня», но мыслью «обо мне». Центр мышления смещается на противоположную сторону, где отныне помещается Тот, Кто «есть» и Кто «весит», Кто «имеет», Кто «значит», и Кто от этого бытия, веса, имени и значения *наделяет* направленное на Него внимание бытием, весом, наличием и значением. *Бытие и мышление человека обосновываются бытием и мышлением Бога о нем*. Бог зовет человека, он его конституирует Своим мыслящим действием.

Человек, таким образом, становится интенциональным содержанием Божественной мысли. Вся феноменологическая проблематика переворачивается — «cogitat ergo sum», «*Он* думает, следовательно, я существую».

В Четверицу, понятую по-русски, в Четверицу *другого Начала*, мы должны поместить «Бога» в его *славянском* понимании, не «переводного бога» («Gott», «θεός», «Deus»), а *своего*, русского, прореченного на нашем языке, выраженного в нашем слове, в нашем глаголе, являющегося *нашим* Роком.

Божественное у русских мыслится как Наделяющее, как дающее тяжесть тому, что легко, как пушинка, как осенний лист, как летняя паутина, как нежный кристаллик снега. Человек же становится *очевидностью* «Божественного» — тем, чем Оно поверяет свои суждения, над чем творит свой суд, который и есть судьба.

### Имя человека

Невольно мы переключились на «человека». И снова повернемся к этимологии, которая открывает нам замысел изначальной Речи и простирает перед нами ее драгоценное наследие.

Возьмем немецкое «Mensch», «Манн». Слово восходит к индоевропейскому «\*mAnw-», что прослеживается в санскритском «mānu-» и русском «мужь». Имеет ностратическую форму — «\*mānV» и борейскую «MVNV». Никакого другого значения или коннотации, вопреки множеству звуковых корней и фантастических этимологий, строгими методами лингвистики выявить не удалось: «\*mAnw-» означает «человека», «мужчину», и только. Соблазнительное сближение с индоевропейским корнем «\*men-» — «думать», «мыслить», откуда латинское «mens» и русское «мнение» и «память», доказать не удалось.

Латинское «homo», «человек», имеет иную основу и восходит к индоевропейскому корню «\*gʰom-en-» или «gʰdem-», что означает «человека» как «земного», «земнородного» живущего на Земле, так как первичное значение корня именно «земля», латинское «humus», греческое «χθών». Русское слово «земля» восходит прямо к той же основе. Здесь понятие «человек» берется как его эпитет — «земной», «земен». От этого происходит формула в православном ирмосе: «Всяк земен да възиграется, Духом просвещаемъ, да ликовствует же бесплотных умов естество, почитая святое усение Божия Матере».

Греческое слово «ἄνθρωπος» возводится к индоевропейскому корню «\*andh-», которое никак не толкуется, кроме названия человека и только в греческом и восстановленном хеттском языках. Покорный<sup>1</sup> (предположительно) выводит его из «\*ἄνθρο-ωπος», то есть «бородатое лицо», «лицо с ростками» — из индоевропейского «\*andhet-» — «росток», «острие», «цветок». Но это не все лингвисты разделяют, и намеков на такое толкование или понимание этого слова в самой греческой литературе или в мифах нет.

Наконец, русское слово «человек» не менее затруднительно. М. Фасмер<sup>2</sup> выводит его из праславянской формы «\*čelovečькъ» от индоевропейского «\*(s)kʷel» и объясняет его как составное из «čelo-», что сближается с «челядь», далее, с древнеиндийским «kūlam», «стадо», «множество», «семья», «род», греческим «τέλος», «толпа», ирландским «cland», «clap», и второй части «-věкъ», соотносимой с литовским «vaikas», «ребенок». Есть гипотеза о том, что «-věкъ» связано со значением «сила» «мощь». Самые строгие лингвисты оспаривают связь «čelo-» со значением «целый», откуда немецкое «heil», «здоровый», и «heilig», «священный». В любом случае в этом темном слове заключена идея «*группы людей*», представляющих собой определенную силу. По смыслу это близко к слову «полк», в свою очередь, сближающемуся этимоло-

<sup>1</sup> Pokorny Julius. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch.

<sup>2</sup> Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. М., 1987.

логически с германским «Volk» и английским «folk». «Человек» — как и «полк» и «Voik» — отсылает нас к образу группы более или менее вооруженных и более или менее организованных мужчин, внушающих соответствующие чувства наблюдателям. Значение ирландского слова «clan» ставит акцент на родственных связях этой группы. Слово «челядь» подчеркивает, скорее, отношения, напоминающие феодальные, то есть связанные со значением слов «свита», «слуги», «окружение», «отряд».

### Пропавший человек

Филолог В.В. Колесов<sup>1</sup> показывает, что слово «человек» в первых славянских текстах появляется не в качестве существительного, а в качестве *прилагательного*: «человечь», то есть отвечающий на вопросы «какой?», «чей?». И лишь позже оно постепенно становится самостоятельным существительным. Из этого можно заключить, что изначальное значение было собирательным — как в слове «челядь», откуда древнерусское «челядинъ».

Можно рассмотреть также собирательное понятие «люди». Оно образовано от индоевропейского корня \**leudh-*, от которого происходит также немецкое «Leute». К этому же корню восходят греческое «ἐλεύθερος», «свободный» и латинское «liber», «ребенок». Основной смысл корня — *расти*, «рост». Люди — это те, кто *выросли*, то есть, в определенном смысле, это «*дети*», «выросшие дети», «поросль». «Свободными» же они считались в социальных условиях индоевропейских обществ, если были не просто индивидуумами, но детьми *конкретных семей*, обладавших социальным статусом, на основании чего, как показывает Э. Бенвенист<sup>2</sup>, это понятие и стало означать «свободных» в противоположность «рабам», «доуло́с», не имевших семей и формировавшихся преимущественно из захваченных во время военных действий воинов или мирных жителей, оторванных от собственных обществ и обращенных в рабство с лишением социальных прав.

Важно, что в русском языке «человек» как понятие утвердилось довольно поздно и на основании ранних собирательных терминов — «челядь», «люди», «род», «семья», «огничане», «искренние». Создается впечатление, что в русской древности *большого внимания человеку не уделялось*, а его индивидуальность, его личное выделение как такового, как единичного существа, как человека в *единственном лице*, вообще сложились в последние века и, видимо, под внешним воздействием.

Не устоялось в русском языке и в разговорном обиходе и определение «смертные» в противоположность «бессмертным»: эти понятия имеются почти исключительно в переводах и мало что сообщают о собственно русском бытии и о русском понимании человеческого начала.

Для Хайдеггера Sein-zum-Tode, *бытие-к-смерти*, было фундаментальной характеристикой Dasein'a, объяснявшей многие его глубинные черты. На симметрии *смертность/бессмертие* Хайдеггер основывает две другие, наряду с Небом-Welt (миром?) и Землей, мировые области Четверицы — *область людей* и *область богов* или *область человеческого* и *область Божественного*. По Хайдеггеру, между ними развертывается линия высокого напряжения, сопряженного с проблемой смерти.

<sup>1</sup> Колесов В.В. Древняя Русь: наследие в слове. Кн. I. Мир человека.

<sup>2</sup> Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М.: Прогресс-Универс, 1995.

Здесь уместно вспомнить высказывание Гераклита: «Люди умирают жизнью богов, боги живут смертью людей»<sup>1</sup>. Хайдеггер с разных сторон рассматривает пару *люди/Боги* в их сложном и тонком соотношении в Четверице, в их напряженном противостоянии, в их борьбе и примирении, а также в их взаимной дополняемости. В описании этой оси мы уже не найдем у Хайдеггера никаких упоминаний о русскости. Ось *люди/Боги* мыслится им исключительно в горизонте западноевропейского Dasein'a. Это не случайно, как и все у Хайдеггера.

### Проблематичность легких богов

Давайте попробуем взглянуть на эти две мировые области Четверицы (*люди/Боги*) *русским взглядом*, то есть с позиций почти нащупанной нами в ее основаниях философии хаоса.

Особенность этимологии русского слова «Бог» подготовила нас к тому, что отношения между «Богом» и «человеком» будут существенно отличаться от того, что имеет место в рамках западноевропейского Dasein'a. Эти отношения принципиально *перевернуты* с самого начала.

У Хайдеггера есть легкие боги, убегающие от грубых и страшных (всегда вооруженных чем-то) людей, одержимых волей к власти и заслоняющих своим техническим напором всякую возможность сакрального чествования бытия в Четверице. Убегающие в бессмертие боги *проблематичны* и в *другом Начале* философии. Хайдеггер провидит возможность не столько снять эту проблематичность, сколько создать условия для чрезвычайно тонкого и изящного ее оформления — в духе возвышенных поэтических гимнов. В Четверице *другого Начала* изгнанные, «удалившиеся», «скрывшиеся» боги должны вернуться, и хотя вынудить их сделать это не в человеческих силах, люди могут и должны постараться создать условия для их возвращения, поместив свое аутентичное экзистирование в *ожидание их возврата*. Их возвратом будет *Er-Eignis*, важнейшее происшествие мировой истории/*судьбы*, и воплотится оно в фигуре «последнего Бога» (*der letzte Gott*). Этот возврат может состояться только под очищенным Небом и на спасенной Земле.

### Бог мыслит русских

Русский взгляд на Четверицу инаков. С позиции Земли не может быть острой и драматичной *эсхатологии*. И сама ось *Божественное/люди* организована совершенно *иначе*. Бог и люди *обретаются на Земле*. Они *взаимосвязаны*, но по другой логике. Бог наделяет человека присутствием и селится в нем, размещается уютно и даже буднично. Но один человек разорвался бы от этого вселения, поэтому *Бог вселяется в народ*, поселяется в нем, усаживается в нем, превращает народ в свою весь, в свое село, в свою страну. Бог наделяет собой народ, и народ начинает «*быть “вот”*».

Бог у русских есть, и есть только Он. Это не онтологическое суждение, а базовая *феноменологическая очевидность*. Сам интенциональный акт русских, как мы говорили выше, перевернут: *не русские мыслят Бога, а Бог мыслит русских*. Русские — это содержание «интенционального акта» Бога, его *гипотеза*. Поэтому

<sup>1</sup> Фрагменты ранних греческих философов. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М.: Наука, 1989.



проблематично не существование Бога, *проблематично существование человека*. Русские никогда не знают достоверно, *а есть ли вообще человек?* Челядь какая-то, чада, полки, дворы — все это есть, безусловно и несомненно. Но за точку отсчета, за «человека» как отправную инстанцию это принять трудно, тем более разделив на отдельные сингулярные единицы, на «я». Русский сомневается в своем существовании, не сомневаясь ни в чем остальном. Все бесппроблемно и очевидно, кроме него самого как человека. Он безусловно есть как *русский*, так как в противном случае не было бы ни страны, ни речки, ни леса, ни поля, ни тепла материнских объятий, ни покато́й крыши, ни острого ветра, ни мокрого снега на ресницах. Но *как у человека* у него нет места.

Русский человек не способен спугнуть Бога, потому что он не охотится и не ополчается на Него. Он не рвется напролом с техническим настроем преобразования природы. Он не забрасывает дыры бытия истеричной продукцией. Он не обременяет свою голову расчетами и мыслями. Русский человек *несет себя как ничто*, как ничтожество, получающее содержание только извне и без этого содержания не особенно тоскующее.

Бог, русский Бог, *тяжел*, а не легок. Он не убегает. Он неподвижен и кругл, он огромен и спокоен. Он есть то, что есть, и Он, безусловно, один. Он слишком *тяжел*, чтобы Его было много. Он пребывает в Земле, в ее сердце, и Он есть Бог Земли. Его не отличить от Земли, так как Он есть Она. Небо над головой и слепленный волевой мир в промежутке — это его *сны*. Они прекрасны, эти сны. Но они Его. Русский Бог не создавал человека, Он живет в русском народе, который не имеет начала и не имеет конца.

В такой Четверице у человека как смертного, как Mensch'a, нет своей области. Между Богом и человеком нет никакого напряжения. Человек свершается, не появившись, у него нет испытания и игры. Линия главного напряжения проходит *вне* человека. Речь дана не ему, как и смерть приходит не за ним. За ним приходит жизнь. Русский человек — человек живой. И говорит не он, говорят им. Он есть сам слово, молчаливое слово слов.

### Структуры интенциональности

Здесь можно сделать небольшое отступление, поясняющее общую картину отношения человека и Бога в русском дазаине и в Dasein'e европейском. Для этого вновь обратимся к феноменологии и сосредоточим внимание на структуре интенционального акта (по Ф. Brentano и Э. Гуссерлю).

Феноменология основана на поисках точного описания психических структур, явлений и действий, которые предшествуют собственно рациональной деятельности. Франц Brentano<sup>1</sup> строго различает: 1) *интенциональный акт*, оперирующий

<sup>1</sup> Наиболее значительные работы Brentano, где рассматривается проблема интенциональности: *Brentano Franz. Die Lehre vom richtigen Urteil*. Bern: Francke, 1956; *Idem. Versuch über die Erkenntnis*. Leipzig: Meiner, 1925; *Idem. Vom sinnlichen und noetischen Bewußtsein. (Psychologie vom empirischen Standpunkt, vol. 3)*. Leipzig: Meiner, 1928; *Idem. Wahrheit und Evidenz*. Leipzig: Meiner, 1930. На рус. яз.: *Брентано Ф. Избранные работы*. М., 1996; *Он же. Очерк о познании [фрагмент]*; письмо к Антону Марти от 17.03.1905; *Об очевидности. [Фрагмент]*; письмо к Гуссерлю от 9.01.1905 // *Антология мировой философии*. М., 1971. Т. 3.

с «представлениями» (*Vorstellung*, *representatio*), слитыми в общем имманентном психике феномене — «содержании» (*Inhalt*) интенционального акта, и 2) собственно *суждение* (*Urteil*) как вынесение *рассудком* окончательного приговора относительно *соотношения* «содержания интенционального акта» и внешнего по отношению к психике (субъекту) объекта (референта) на основании «очевидности» (*Evidenz*). Новизной модели Brentano и феноменологов в целом по сравнению с прежними традициями западноевропейской философии и психологии является то, что они сосредоточили внимание не столько на рациональном дискурсивном процессе (то есть собственно на разуме и его операциях), сколько *на подготовке* этого процесса на уровне психики.

Классическая философия так или иначе оперировала с субъектом (и его разумом) и объектом даже до того, как эти термины (после Декарта в Новое время) стали базовыми нормативами. Логика суждений Аристотеля и ее развитие в последующие эпохи, вплоть до современных логических систем типа Г. Фреге и Б. Рассела, была целиком основана на этом подходе. Суждения рассудка выносились на основании рефлексии содержания высказывания — его субъектов и предикатов, а также связей между ними. Самым принципиальным в этом было имплицитное подразумевание того, что *каждый* элемент логического высказывания *сам по себе* так или иначе соотносится с соответствующим ему референтом из сферы «объективного» («феноменального», «реального») мира, что и определяет — через серию процедур — истинность или ложность логических построений.

Феноменологи привлекли внимание к тому, что в таком процессе упускается из виду огромный пласт предварительной психической деятельности, формирующей семантический контент высказываний на основании совсем иных критериев, нежели те, которыми оперирует разум (рассудок, *рацио*, *διάνοια*). Эта психическая деятельность не может быть помещена ни в область рассудка (так как не является рефлексорной, отстраненно наблюдающей за своей спецификой), ни в область объекта, внешнего мира, так как содержится внутри субъекта. Эта сфера и стала осмысляться как область собственно психики.

Ф. Brentano описал эту область как состоящую из *веера интенциональных актов*. Интенциональным актом является акт *внимания*, направленный на какое-то представление или группу представлений. При этом группа представлений в интенциональном акте всякий раз сбивается в нечто *общее и неразделимое*, что и становится его содержанием. Внимание человека, направленное на предмет, всегда нацелено на те или иные конкретные свойства этого предмета. На уровне психики человек не может обратиться просто к *розе* как таковой, он всегда обращается, например, к *красной розе* или *желтой розе*. При этом он не просто механически соединяет в одном представлении два компонента — розу и ее красноту (или желтизну), но имеет сразу целостный образ *красной* или *желтой розы*. И на следующем уровне рассудок выносит свое суждение именно об этой общей, слепленной воедино из двух и более свойств, *единице*. Сам интенциональный акт в качестве того, с чем рассудок имеет дело, всегда направлен на психический момент, состоящий из представлений и их связей. Этот момент (содержание интенционального акта) *имманентен* самому акту, то есть находится *внутри* сферы психики, а не *вне* ее.

Э. Гуссерль<sup>1</sup> назвал этот уровень «простым мышлением» или «умом» («*vóησις*», «*νοῦς*») в противоположность философскому или научному *раз-мышлению* или *раз-уму* («*διάνοια*»). При этом он выделял непосредственно процесс, сам акт («*vóησις*») и то *нечто*, что в этом акте конституируется и *на что* этот акт направлен. То, что *мыслится* в «простом мышлении», он называл «*ноэмой*» («*νόημα*»). *Ноэма* может быть простой или составной, но она всегда единична, так как внимание мышления может быть направлено в каждый данный момент времени только *на что-то одно*. На поздних этапах своих философских разработок Гуссерль выделил зону, где действуют исключительно законы ноэзиса и интенциональности, в особую область — «*жизненный мир*» («*Lebenswelt*»)<sup>2</sup>.

Итак, мышление на интенциональном уровне оперирует с ноэмой. Когда в дело вступает собственно *раз-ум*, *рас-судок* (Гуссерль называл его «*διάνοια*»: от «*δια*» — «раз-» и «*νοῦς*» — «ум»), он выносит суждение относительно того, как психическая «вещь» (ноэма, «положение дел») соотносится с объективной реальностью. По Brentano, рассудок может вынести только одно суждение — *существует ли или не существует* («*existiert oder existiert nicht*») *нечто*. Имеется в виду, что только субъект в своей *рас-судочной*, рефлекторной деятельности способен соотнести психическую «вещь» интенционального акта с «реальной» вещью объективного мира, существующей *вне* психики, *за пределом* субъекта.

Переход от интенционального акта к рассудочному суждению и есть *начало* философии, логики, науки. Можно сказать, что, согласно феноменологам, этот переход к «*онтологическому*» суждению на основании рационального рефлексирующего познания и есть ядро западноевропейской истории, культуры и цивилизации.

Однако феноменологи считали, что на первых этапах становления греческой философии, у Платона и Аристотеля, прыжок от интенционального акта к рассудку *произошел слишком поспешно и быстро* и последующие поколения философов и деятелей науки оперировали уже с *готовой топикой логического мышления*, лишь уточняемой в зависимости от того или иного периода западной метафизики или направления внутри нее. При этом само внутреннее устройство рефлексии и скрытые психические механизмы суждения систематическому осмыслению и разбору не подвергались.

Переход от психики к рассудку, от *воῦς* к *διάνοια*, от «жизненного мира» к научному и философскому миропониманию всякий раз проходил слишком *стремительно*, как нечто само собой разумеющееся. Сосредоточив внимание на этом процессе, Ф. Brentano пришел к выводу, что эта поспешность и недоучет интенциональной природы психических явлений привели к тому, что в класси-

<sup>1</sup> Основные работы Гуссерля на рус. яз.: Гуссерль Э. Логические исследования. СПб., 1909. Т. 1; *Он же*. Логические исследования. М.: ДИК, 2001. Т. 2; *Он же*. Картезианские размышления. СПб.: Наука, 1998; *Он же*. Собрание сочинений. Феноменология внутреннего сознания времени. М., 1994. Т. 1; *Он же*. Философия как строгая наука. Новочеркасск: Сагуна, 1994; *Он же*. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М.: ДИК, 1999. Т. 1; *Он же*. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб.: Владимир Даль, 2004.

<sup>2</sup> Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб.: Владимир Даль, 2004.

ческую логику предикатов прокрались погрешности, заставляющие рассудок основывать суждения на рассудочном же анализе структуры высказываний (надеясь при этом психические акты свойством актов рациональных). Это видно в силлогизмах Аристотеля и остается неизменным для современных Brentano логических систем, включая столь развитые, как логика Фреге. Поэтому Brentano предложил *собственную логику*, основанную на строгом учете интенционального акта, включая тщательный анализ пошаговых механизмов его развития.

### **Феноменология и интенсивный этап развития европейских наук**

Аналогичные феноменологии процессы протекали в науке и философии второй половины XIX века одновременно на разных уровнях. Заканчивался период *экстенсивного* развития парадигмы Нового времени — рационалистической, позитивистской, активно борющейся с пережитками догматизма и схоластики. Начался *интенсивный* период, когда внимание обращалось *внутрь* самого рассудка, в его глубины, и в том числе к тем областям, которые непосредственно предшествовали его становлению, развитию и укреплению, а также его триумфу в рационалистической цивилизации Западной Европы Нового времени<sup>1</sup>. Переосмыслению подвергались и механика Ньютона (А. Эйнштейн/Н. Бор), и идея прогресса (Э. Дюркгейм), и система западноевропейских нравственных ценностей (Ф. Ницше). На этой волне были открыты психология (В. Вундт), а затем и «подсознание» (З. Фрейд), влияние производственных отношений на сущность общественных процессов (К. Маркс), законы структурной лингвистики (Ф. Де Соссюр). В этот же период расцветает интерес к «примитивным» народам и архаическим культурам, складывается антропология и этнология, начинается усиленное изучение мифа и мифологии. Дильс впервые издает полное, систематизированное и аннотированное собрание фрагментов досократических философов.

Интенциональность, открытая Brentano, и вся область феноменологии полностью вписываются в этот процесс. Научная мысль старалась двигаться *не столько вперед, сколько внутрь*, вглубь, к своим истокам, чтобы яснее понять саму себя на новом уровне. Открытие интенционального акта и его структуры показывало то, *на чем* строится рассудок, *от чего* он отталкивается в своих суждениях. По сути, феноменологи открыли формулу строения субъекта — в тех его аспектах, которые были максимально далеки от его рассудочного полюса (разума), но все же оставались *внутри* него, в области, имманентной человеку, в его психике.

### **Философия как экзорцизм**

Можно сравнить открытый феноменологами мир интенциональности с *мифом*, из которого в Древней Греции развилась философия. Структуры *психического мышления* («*νοῦς*», по Гуссерлю) оперировали с «представлениями», почерпнутыми отовсюду, но только *не из рассудочных суждений*. Вполне можно уподобить их *мифу*. По-гречески «*μυθεῖν*» (откуда «*μῦθος*», «*миф*») означает «рассказывать»,

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Эволюция парадигмальных оснований науки. М.: Арктогея-центр, 2002.

«повествовать», и даже «мыслить». Русское слово «мыслить» восходит к тому же самому индоевропейскому корню, что и греческое «μῦθος».

В древний период термины «μῦθος» и «λόγος» были почти синонимичны и означали нечто подобное, но развитие философии отождествило с рассудочной деятельностью, со сферой саморефлектирующего разума именно λόγος, отдавая μῦθος роль познания неточного, приблизительного, недостоверного, нерационального, основанного на непроверенных данных и преданиях, на инерции и *пред-рассудках*. Феноменологи, обратившись к психике, заново открыли область мифа, «простого мышления» — того мышления, которое предшествовало философии с ее специфической, основанной на рефлексии топикой.

И здесь мы подходим к важной для нас теме. Рациональная философия с самого начала имела дело с мифом, элементы которого вначале корректировала и проверяла, сопоставляя с данными рассудка (как у Сократа, Платона и Аристотеля), а потом принялась последовательно *изгонять* — на первом этапе под эгидой христианского монотеизма, затем (в Новое время) во имя самого разума. В данном случае нам интересен один аспект этой борьбы с мифом. Он связан с темой существования «духов», «невидимых существ», населявших, по мнению архаических культур и религий, окружающий человека феноменальный мир.

«Духи» и иные «невидимые существа» настолько важны для мифологии (как развитой, так и примитивной), что вера в них может быть положена в само *определение* мифа. *Миф существует там, где есть вера в невидимых существ, так или иначе влияющих на человека и внешний мир и вступающих с человеком и миром в особые отношения.* Неважно, добрые духи или злые; неважно также, считаются ли они богами, предками, покойниками или случайными флукутациями («бродячими влияниями») окружающей среды. Миф всегда повествует о них как о *чем-то наличествующем*. При этом в отличие от философии и науки, и даже систематизированной религии, миф не вдается в подробности относительно *онтологического статуса* духов: очень редко или вообще никогда в мифе что-либо говорится об их бытии, сознании или их роли в процессе познания. Онтологический язык не дело мифа, он не оперирует с такими понятиями, как «бытие», «реальность», «субъект», «объект», «существование».

С момента своего рождения западноевропейская философия стала возводить свое здание на принципе *изгнания духов*. Она была и остается своего рода «экзорцизмом». Отсюда и призыв У. Оккама «не двойте сущности», и битва Френсиса Бэкона против «идолов», донаучных и неотрелфлексированных «представлений» (pre-notion), «пред-рассудков», то есть против того, что еще не подверглось холодному рассудочному (научному) анализу.

В результате более чем двухтысячелетнего систематического экзорцизма Западу удалось-таки *«расколдовать мир»* («Welt entzaubern», по выражению М. Вебера)<sup>1</sup>. Философия Нового времени, выделившая исключительно два начала — *субъект* и *объект*, сделала на этом пути окончательный решительный шаг: для «духов» более не осталось «места». Но как только «изгнание духов», «расколдовывание мира», воистину свершилось, немедленно — в тот же самый момент! —

<sup>1</sup> Weber M. Rationalisierung und entzauberte Welt. Berlin, 1989.

«изгнанные духи» были обнаружены снова. Ницше подозревал нечто в этом роде: «Многие желавшие изгнать своего дьявола сами вошли при этом в свиней»<sup>1</sup>, имея в виду историю с Гадаринским одержимым, из которого Христос изгнал бесов, приказав им вселиться в стадо свиней (тут же бросившихся с обрыва в пропасть). «Духами» стали содержания интенциональных актов, ноэмы, структуры «жизненного мира». М. Штирнер в книге «Единственный и его собственность»<sup>2</sup> выразил это такими словами: «Mensch, es spukt in Deinem Kopfe!» («Человек, твоя голова одержима духами!»)<sup>3</sup>. Безличная форма «es spukt» подчеркивает, что духи безличны и преследуют человеческий субъект («Единственного») по внутренним, а не по внешним причинам, как его *корреляты*. Открыв интенциональность, феноменологи открыли — но на сей раз научно! — *область духов*. Об этих «духах» они и принялись спорить, размышляя о статусе их соотношения с реальностью. На этом основана не только философия Гуссерля, Райнаха и Мейнонга, но и в какой-то мере — это самое важное — философия Хайдеггера. В конечном счете, хайдеггеровский Dasein как венец гигантской феноменологической работы и есть «дух» по преимуществу — но не Geist, а именно *Spuk* (призрак, сила), точнее, та инстанция, которая порождает призраки, духи, тени, образы, состояния, мысли, в том числе и разум.

### Феноменология духов

Посмотрим на функцию «духов» в мифологии. Они, как правило, связывались с какими-то физическими и природными вещами — деревьями, ручьями, гротами, горами, светилами и т. д., но мыслились не как *сами* эти вещи, а как их «дубли», имеющие определенную и довольно широкую степень свободы от самих вещей. Дух леса (Пан, сатир, леший) — это часть леса, но его *свободная* часть. Он *ближе* к людям, чем сам лес в своей прямой и непосредственной вещности, поэтому ему приписываются антропоморфные черты, определенные стороны человеческого поведения, и вместе с тем, свойства животных видов — ноги козла, рога. Леший *опосредует* для человека лес, делает его понятнее, ближе, роднее. Странность и пугающие аспекты лешего — от самого предмета (от леса в его «объективной реальности», полностью чуждой человеку). Его антропоморфные черты и двусмысленность поведения при столкновении с человеком — от *близости* к человеку. Таковы духи гор, морей, дождей, зверей, растений, мест, предметов, состояний, действий. В мифологии таковы функции и самих *богов*. Они тоже духи, только высокого порядка.

В религии «духи» сводятся в одну общую картину, воспроизводящую *промежуточный слой* между людьми и стихиями внешнего мира. Благодаря этому человек *осваивается* в сфере нечеловеческого, устраивается в ней, соседствует и соотносится с ней. В то же время благодаря духам люди *конституируют* объекты

<sup>1</sup> Ницше Ф. Так говорил Заратустра. М., 1990.

<sup>2</sup> *Stirner Max. Der Einzige und sein Eigentum.* Berlin, 1924. S. 56.

<sup>3</sup> Эту тему К. Маркс саркастически обыгрывает в «Немецкой идеологии» (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. М., 1955. Т. 1) и в наше время своеобразно разбирает Жак Деррида в эссе «Что такое идеология?», вошедшее в кн.: *Derrida J. Spectres de Marx: l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale.* Paris: Éditions Galilée, 1993.

внешнего мира. Лес становится лесом *благодаря* лешему, сатиру, Пану; деревья — деревьями благодаря гамадриадам; ручьи и реки — ручьями и реками благодаря нимфам, вилам и русалкам; высокие горы — высокими горами благодаря великим богам. Домовой (лары, пенаты) — это то, что делает дом домом, *человеческим* домом.

Но эти духи и есть «представления» (Vorstellungen) Ф. Brentano, содержания интенционального акта, ноэмы Гуссерля. Они были изгнаны из сферы рассудка, которая утвердилась через процедуру их изгнания, построив на этом «царство разума», а затем обнаружилось не в научном, но в *«жизненном мире»*. Интенциональность, конституирующая ноэму, психический имманентный субъекту предмет, есть «дух», а серия последовательных интенциональных актов складывается в «мифический нарратив». «Дух» феноменологии устроен точно так же, как и «дух» мифологии: он *опосредует* человеческое и внечеловеческое психическим гибридом; он есть человеческий эквивалент нечеловеческого; он есть имманентная трансцендентность.

Когда Хайдеггер говорит о «трансцендентности» Dasein<sup>1</sup> и отрешивается от психологии, он не порывает, как может показаться, на первый взгляд, с феноменологическим подходом. Он его *продолжает*, но при этом утверждает в центре внимания не «субъекта» (пусть и «трансцендентального», как у Гуссерля), и не психику, но *самого* этого «духа», «ноэму», обнаружившуюся не как проекция субъекта, но как *средоточие* самого экзистирования. Теория Dasein<sup>1</sup> Хайдеггера — это утверждение того, что начинать надо не с субъекта и не с объекта, но с того, что *между* ними: отсюда экзистенциал Dasein<sup>1</sup> Inzwischen. Dasein находится как раз «между» — как «дух», как «призрак», конституируя своим экзистированием и «эго», и Welt (мир?) в процессе своего (Dasein<sup>1</sup>) наличия («кто» Dasein<sup>1</sup> может быть Selbst<sup>1</sup>ом, а может быть das Man<sup>1</sup>ом, а Welt (мир?) получается в ходе In-der-Welt-Sein<sup>2</sup>).

В таком In-zwischen — ситуировании Dasein<sup>1</sup> а кроется объяснение того, почему Хайдеггер был так увлечен сферой поэзии — она приравнивалась им к области *священного*, к сфере мифа. Но в то же время он пытался схватить эту тонкую грань In-zwischen с помощью философских методов, стремясь провести свою работу в максимально чистых условиях ортодоксальной и следующей строго своим курсом западноевропейской философии (не сбиваясь на мистику, герметизм, иррационализм и т. д.). Основополагающий «призрак» («дух») Хайдеггер стремился обосновать чисто *научными* методами.

Конечно, психика и интенциональность не миф. Но различие состоит не в рассматриваемой субстанции, а в особенности *отношения* к ней. Миф — это мышление, *voûs*, «жизненный мир», который либо является исключительным и единственным в смысле среды человеческого существования, либо преобладает над рациональностью и рассудком, подчиняет его себе, довлеет над ним. Там, где есть миф, либо нет философии, либо она находится в подчиненном, рабском, зависи-

<sup>1</sup> Heidegger M. Sein und Zeit.

<sup>2</sup> Деррида в упоминавшемся эссе «Что такое идеология?» справедливо замечает: «Призрак находится и не в голове, и не вне головы». См.: Derrida J. Spectres de Marx: l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale.

мом состоянии. *Интенциональность* там замещает собой *рассудочное суждение*, не дает саморефлексии сложиться и уж тем более диктовать свои условия человеку и обществу. *Миф ничего не знает о философии*, либо (в форме поэзии и искусства в целом) предпочитает держаться от нее на почтительной дистанции. Там, где философия вступает в свои права и общество строится на научном рациональном мировоззрении, напротив, *миф оказывается в подчиненном положении*, изгоняется из области дня и помещается в тени, в укрытии. Этим укрытием является *психика*. Ее-то и открыли В. Вундт, Ф. Brentano, З. Фрейд и К.Г. Юнг.

Но открытие психики, конечно, не было реабилитацией мифа или возвратом к мифу. Это был *следующий этап все той же погони за мифом, охоты на миф и войны с мифом*, которые велись рассудочным мышлением. Чистый разум обнаружил противника в его укрытии и принялся выкуривать его оттуда, продолжая его демифологизировать, то есть подвергать экзорцизму — на новом этапе и в новых формах. Это и есть феноменология — по крайней мере, в ее стартовых намерениях построить настолько *рациональную* рациональность, чтобы в ней не было места ни для малейшей толики нерационального, как бы глубоко оно ни укрылось, как бы незаметно оно ни слилось с рациональным. Поэтому *феноменология — это рациональное исследование пред-рационального*; философское осмысление того, что предшествовало философии, того, чем была философия, пока ее не было; каким было мышление пока оно не стало *раз-мышлением* (мышлением о самом мышлении).

Феноменология (равно как и психоанализ с его мифами — Эросом и Танатосом Фрейда, сновидениями и интерпретациями, оговорками и психическими расстройствами) отнюдь не ставила перед собой цель нового «околдовывания мира». Она просто искала то место, куда спрятались исчезнувшие «духи», куда убежали «боги».

Но дело было сделано, и с помощью феноменологии мы несколько неожиданно получили инструментарий, с помощью которого можно рассуждать о «духах» вполне научно и рационально. Этим стоит воспользоваться.

### **Феноменологический анализ Зова и Дыма**

Вернемся к рассмотрению отношения *Божественного и человеческого* в Четверице Хайдеггера. Сейчас мы вполне можем назвать ось, связывающую и разводящую их по разные стороны, *ноэтической осью*. Эта ось имеет строго определенный вектор — *от человека к Божественному*. В этом направлении оси состоит фундамент западноевропейской антропологии и, что еще важнее, главная особенность *западноевропейского Dasein'a*.

Что такое «Gott» или «θεός» с точки зрения интенциональности? Это ноэма в чистом виде, содержание интенционального акта, которое невозможно ни подтвердить, ни опровергнуть рассудочным суждением. «Gott/θεός» есть *психический феномен*, ноэма. Более того, это не простая ноэма, но сама *ноэтическая парадигма*. В представлении «Gott» мы видим «взывание, обращенное *от* (человека) к ...». Но если то, *от чего* взывание более или менее дано западноевропейскому человеку, помещено в его Dasein, то *к чему* направлен интенциональный акт, *не известно* и не требует уточнения; в нем гораздо важнее то, что он *направлен* и что он направ-



лен к. Обращаясь к Gott, европеец утверждает свою интенциональность в максимально чистой и общей форме. Gott — это «дух духов», чистый дух, имманентный и трансцендентный одновременно, так как зывание не отрывается от зывающего, но не достигает зываемого в силу того, что его денотат совпадает только с направлением как с намерением. Gott — это чистое «к». Имманентность Gott ответственна за его антропоморфные черты. Нуменозный ужас, с которым зывает зывающий, обобщает свойства чистого объекта, полностью Другого.

Точно так же дело обстоит и с θεός. Он пребывает *на том конце* огненного жертвоприношения. Здесь аллатив выражен не в зове, не в восклицании, но в *действии* жертвоприношения. Это тоже чисто интенциональный акт. Жертвенный огонь пожирает мясо священного животного. Это животное отправлено *от* (человека, жреца) к. Но Тот, к Кому оно отправлено, не ест мяса, не появляется, не вдыхает аромата жирной пищи. Он не приходит и не является. Он не огонь, не человек, не зверь. Он — на том конце жертвоприношения, в *дыму* костра. Он не дым, но в дыму. И священный дым, который скрывает Того, к Кому обращена жертва, постепенно гипостазирован как θεός. Снова дух духов, но в темном плотном дыму<sup>1</sup>.

Содержание интенционального акта как акта жертвенного и все его фигуры и репрезентации — жрец, жертвенное животное, алтарь, обряды, огонь, жесты, восклицания — все это также могло бы быть гипостазировано (как τὰρ — огонь — у Гераклита), но «не в этом Господь»<sup>2</sup>. Он укутан «дымом».

Такова матрица отношений западноевропейского человека с «Божественным». В этом направлении и строится сложный и запутанный диалог смертных с бессмертными. Но все возможные сценарии заведомо заложены в структуру базового интенционального акта. Так западноевропейский человек конституирует Дух, такова его феноменология. В такой ситуации, действительно, не важно, много ли «богов» или Он один. Один Он как базовый и абсолютно неизменный сценарий интенционального акта. Множество — как множество самих актов. В этом смысле люди и боги оказываются связанными между собой неразрывно, и вполне верно подозрение Хайдеггера о том, что «богам» небезразлична способность людей к философствованию. Не напрямую, но с этим связана их собственная судьба.

### Философские горизонты светлого Неба

Теперь обратимся к Deu'sy. Здесь структура интенциональности несколько усложняется. По всей видимости, эксклюзивность данного слова у римлян была связана с целой серией серьезных культурных трансформаций. «Deus» — «светлое небо» («soelum», «οὐρανός»), «свет», «солнце», «ясность». Это уже не просто парадигма обобщенного интенционального содержания, не чистое указание на направление, но некая инстанция, некое явление, имеющее более определенный характер. Когда Хайдеггер говорит о тех проблемах, которые возникли вместе с учением Платона об идеях, когда именно *зрению* и тому, что стоит *на той стороне* зрительного акта, *зримо* («ιδέα — дословно, «то, что видимо», «видимость») было

<sup>1</sup> Вспомним этимологическую связь индоевропейского корня, общего для «θεός», «дым», «дух».

<sup>2</sup> Библия. Ветхий Завет. Третья книга Царств. Глава 19.

отведено центральное место, возможно, он косвенно затрагивает и это *гипостазирование света* в слове «Deus». Если в Зове (Gott) и (святом/жертвенном) Дыме (θεός) мы видели чистое «к», но не видели и не могли видеть Того, к Кому это обращено (отсюда и «дух» во всех смыслах — и с точки зрения этимологии, и с точки зрения легкости и неопределенности), то в Deus'e мы видим само *видение* и гипостазируем *способность к интенции*. Я хочу сказать, не является ли слово «Deus» как-то связанным именно с *переходом от мифа к философии*, от «простого мышления» к науке, от «жизненного мира» к миру рациональному. И сами римляне отличались именно такими — упорядочивающими — свойствами, и греки, у которых был царем богов Ζεύς, выстроили философию.

Если мы знаем, к *чему* мы обращаемся (пусть это будет «нечто светлое»), то это уже *не миф* в чистом виде, не интенциональность. Здесь заметны следы суждения и рациональности, а также сам объект такого обращения вполне может оказаться (в дальнейшем) *самореферентной* метафизической декларацией, прославляющей субъекта. Возможно, в этом угадывается и чистый антропоморфизм, в котором человеческий субъект справляется с вызовом нечеловеческого объекта — пусть окольным путем, ставя над собой и не-собой *инстанцию света*, трансцендентную, но все же чисто антропоморфную. «Человеческое слишком человеческое» — как сказал Ницше<sup>1</sup>.

### Стрела человеческая

В случае Deus мы несколько отклонились от интенциональности и лучевого вектора направления в отношении человека с «Божественным» и зафиксировали внимание на новой инстанции — инстанции света. Тем самым мы невольно сместились с оси *человек-Божественное* и незаметно попали в область Welt (мира?)-Неба, которая располагается на иной оси — *Небо-Земля*. Этот сбой ориентации не случаен, так как и сам человек (в латыни «homo», производное от «humus») ставится в прямую связь с Землей.

Для человека как выражения Земли симметрично было бы видеть в качестве «бога» Небо и организованный украшенный, раскрашенный мир — mundus (латинское «mundus» — от индоевропейского \*mAnd-, дословно «украшать», «наряжать», как и греческое «κόσμος», имеют значение «красоты», «украшенности»). Но в этом случае мы просто дублируем ось Четверицы.

Будем считать, что наиболее фундаментальным в отношении между смертными и бессмертными, людьми и Божественными являются отношения *интенциональности*, воплощенной в векторе — от человека к Божественному. Это *стрела человеческая*. При этом Божественное совпадает с *духовным*, является духом *par excellence*.

Хайдеггер в Четверице не видит в этом отношении ничего принципиально неверного и полагает, что дело лишь в аутентичном экзистировании Dasein'a. Если Dasein будет экзистировать аутентично, то тем самым создадутся предпосылки для «возвращения ушедших богов» и для пришествия «последнего бога». Это возвращение будет не доказательством истинности веры, но тончайшим примирением

<sup>1</sup> Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. СПб.: Азбука-классика, 2007.

фундаментального интенционального акта — интенционального акта в его чистом виде — со структурой Sein-бытия. Бог *кивнет*, проходя мимо человека, и этот «кивок», «намеки», «едва различимый жест» («Wink»), *станет печатью истины другого Начала философии*, самой истины Sein-бытия. Значит, такая структура отношения человека и Бога не является свойством западноевропейской метафизики, которую Хайдеггер считал законченной, но коренится в самой глубине западноевропейского Dasein'a, который был открыт Хайдеггером в преддверии *другого Начала* совершенно иной философии.

Иными словами, в аутентичном экзистировании Dasein'a — то есть в условиях Ег-Eignis'a — произойдет гармонизация осей *Небо—Земля* и *Боги—люди*.

### **Русские как перевернутая структура интенциональности**

Мы уже видели, что отношения русского человека к русскому Богу и само русское слово «Бог» структурированы совершенно *иначе*, нежели в европейском контексте, и в частности в «Gott» Хайдеггера. И теперь, с помощью отступления об интенциональности и «духах», мы можем проанализировать это отличие более детально.

*В русском мышлении (voûç), в русском «жизненном мире», в русском поэзисе структуры интенциональности прямо противоположны западноевропейским.* Это означает следующее. В русском контексте стрела интенционального акта направлена не *от* (человека) *к*, но *от* Бога как Наделяющего, как первичного феномена, *к*. *К чему* направлена интенциональность русского Бога?

Здесь такая же неопределенность, как и с содержанием интенционального акта в общем случае. Можно быть уверенным только в имманентной для Бога (Наделяющего) ноэме, в Его Духе. Этим Духом является *русский народ* и, соответственно, *русский дазайн*. Это только *момент* Божественной интенциональности, и наверняка, может быть много и иных моментов и иных ноэм, но для русского дазайна это не имеет никакого значения. Он *есть* как помысленное Богом и пребывающее у Бога, по Его сторону, и этого достаточного.

Под вопросом в такой ситуации оказывается не Бог, как в европейской Четверице, но именно *человек*, столь безусловный (по умолчанию) для западного Dasein'a. Наличие человека — это *суждение*, которое может вынести *только* Бог как проверяющий свои интенциональные акты *очевидностью* (Evidenz). Очевидно ли наличие человека (как русского человека) или не очевидно, это известно только Ему, и на это даст ответ только Его Суд. Не подлежит сомнению другое — то, что русский народ и русский дазайн существуют в Замысле Бога, в обращении Его наделяющего внимания *вовне* Его Самого.

Может ли Бог основательно конституировать что-то *вне* Себя Самого? Будет ли это «вне» обладать хоть каким-то бытием, коль скоро оно окажется *по ту сторону* Наделяющего? Это может выяснить только Он Сам. С точки зрения философии хаоса, с точки зрения Земли, это *возможно*, так как у Бога возможно *все*, но только *по-земному* — чтобы бытие вне Бога и было вне Бога и не было бы вне Бога. Вот так может быть. Но и это совершенно не проблема человека.

У человека есть только одна проблема — *быть русским*. То, что он является человеком, недоказуемо. То, что он *есть* как человек, и далее, как личность, как

индивидуум — и это недоказуемо. Он всего лишь *гипотеза*, доказать которую не его ума дело, дело другого Ума. Единственная достоверность — это феноменологичность русского народа, который *есть*. Он есть не как объект, а именно как Божья ноэма, как содержание интенционального акта. То есть он есть *как «дух»*. Русский дух (и русские духи) — вот что безусловно *есть* как выражение фундаментального наличия Наделяющего. И русский человек может *быть* только через *русское* в себе, только *будучи* русским, только в силу своего русского *содержания*.

Если для западноевропейского человека между ним самим и домом есть *lares Domestici*, фамильные духи, то для русского человека он сам есть дом, а его русскость — *дух* дома. Отождествляясь *только* с человеком в себе, он становится *пустым* объектом, в котором может поселиться, кто хочет — его никто не охраняет, в нем никто не присутствует. Но отождествляясь с *русским*, он мыслит и ведет себя как «домовой», он становится «духом», «хозяином», местоблюстителем Того, Кому этот дом принадлежит. В качестве *русского* русский человек есть «леший», «овинный», «банный», «русалий», то есть «дух» места или вещи, «дух» дома или дороги, «дух» реки или болотца, «дух» леса (леший) или костра (саламандра) — одним словом «дух» *земли*.

Человечность в русском человеке *пуста*, гипотетична, ничтожна. Ее вообще нет, она номинальна. Русский человек приобретает значение только в призрачном мире русского сновидения, в пространстве, в грезах хоры, в своем небытии.

Поэтому ось *люди—Бог* в Четверице, понятой по-русски, выглядит совершенно иначе, нежели у Хайдеггера. Для русских нет ни первого, ни последнего «бога», нет его «кивка», нет его тонкого «мимохождения». Русские не зовут, они *позваны*. Они не приносят жертвы — они *принесены* в жертву, они и есть жертва всеожжения. Они не осуществляют ритуал, они — то, к кому этот жертвенный ритуал *направлен*, обращен. Они и есть *дым*; они суть дух.

Русские люди пусты. Как люди. А как русские прозрачны.

### **Четверица русского Начала (теперь известна)**

Итак, русская Четверица построена совершенно иначе, чем у Хайдеггера.

Есть Земля. Она все. Она *живет*. Она духовным влажным телом своим *есть*.

Есть Бог. Он наделяет все всем. И не оскудевает от этого. И все наполняется Им, и радуется или грустит. Бог мыслит и говорит, и видит сны, и Его мысли и слова, Его шепот, Его сны становятся волнами вещей и людей и снова возвращаются к Нему. Бог, как и Земля, все берет в Себя, ничего не отбрасывает. Ему жалко всех — и удачных, и не удачных, и получившихся, и оступившихся. И неудачных и оступившихся ему жалче всего. Ему жалко небытие и жалко человека, поэтому Он греет небытие у Себя в ладонях и дает человеку спелое яблоко. Бог русских добр и помнит только хорошее.

Есть русский народ. Он живет на русской Земле. Он живет в русской Земле. Он живет русской Землей. Он настолько Ее, что не есть сам, но есть Она. В русском народе пребывает Бог. Бог сидит в русском народе, как в кресле. Он любит сидеть в кресле. И русские любят, когда на них давит великая сила русского Бога.

А еще есть Мгла и Туман. Это — *nebula*, *Nebel*, русское Небо. Они надежно покрывают русских — ни от кого: там, за стеной тумана, никого нет — просто так,

на всякий случай. Иногда, когда вихри темного тумана начинают виться и накладываться друг на друга, кажется, что родные болота выходят из берегов и чем-то тревожатся. Тогда мы различаем в буре полет мохнатых идей, озаренных красным отблеском уютного домашнего огня. Идеи — это тени русских тел, прокладывающих себе свой неспешный путь от несуществующего начала к несуществующему концу.

Такова Четверица *другого Начала, русского Начала*, того Начала, которое не начиналось и не кончалось, которое просто было неизвестно, а теперь известно.

### Другое Начало у Хайдеггера

В первой части мы подробно рассматривали, как понимает *другое Начало* сам Хайдеггер. Теперь мы вполне можем соотнести это Начало с западноевропейским Dasein'ом и его особенностями, раз нам удалось осуществить — в общих чертах и пока довольно приблизительно — экзистенциальную аналитику русского да-зайна.

Сам Хайдеггер подчеркивает, что *другое Начало* имеет смысл и содержание *именно для Запада*, так как его культура и философия первыми вступили на путь Gestell, который привел к вскрытию *ничто* (европейский нигилизм, обнаруженный Ницше). По мысли Хайдеггера, осмысление этого пути и открытие в нем его *seynsgeschichtliche* измерения могут быть вняты только Западу, который и призван осуществить на его основании радикальный шаг — шаг к *другому Началу*. Это и есть суть Решения (Entscheidung), которое должно произвести «европейское человечество».

*Другое Начало* — это построение радикально новой философии, по своим основным параметрам отличной от всей западноевропейской философии, известной от досократиков до наших дней. Ее «новизна» состоит в том, что она будет основываться на Dasein'e и строиться изначально как *фундаменталь-онтология*, как онто-онтология, в которой ни на одном этапе структурирования рассудка не будет упущена из виду *его основа* — онтичность, «жизненный мир», корневые экзистенциалы Dasein'a.

*Другое Начало* философии — это момент наступления *будущего*, переключения Dasein'a в режим аутентичного экзистирования со всеми сопутствующими переключениями экзистенциалов, начиная с утверждения Selbst Dasein'a как его «я». Это и есть Eг-Eignis.

Так или иначе, мы описали это в первой части нашего исследования.

Теперь мы можем внести в *другое Начало* существенное уточнение. Когда Хайдеггер говорит о *другом Начале*, он имеет в виду не только то, что предпосылкой для него является полноценное соучастие в западноевропейской судьбе (Seynsgeschichte) и переосмысление ее содержания на основании этого соучастия, но и то, что *другое Начало* будет иметь прямое отношение именно к *европейскому Dasein'у* и разворачиваться на его основе.

Не выявив феноменологию русского дазайна, мы не могли ясно истолковать это последнее изображение, так как вопрос об *универсальности* Dasein'a оставался открытым. Можно было интерпретировать Хайдеггера в том смысле, что Dasein, о котором он говорит, является всеобщим и универсальным, но лишь его *судьба*

является *западной*, и в этом случае для незападных или не совсем западных культур остается перспектива соучастия в этом другом Начале.

Уточнение относительно геофилософской<sup>1</sup> локализации западного Dasein'a в его сопоставлении с дазайн-русским, показывает, что, если Хайдеггер и мыслит *другое Начало* как нечто универсальное, то он соотносит эту универсальность с исключительно с собственным *европейским* взглядом. *Другое Начало* описано Хайдеггером в *европейской* оптике, это *европейский* взгляд на *другое Начало*, и в каком-то смысле — *европейское другое Начало*. Коль скоро русский дазайн и Четверица, увиденная русским взглядом, фундаментально *отличаются* от той картины, которую дает нам Хайдеггер, причем в самых корневых экзистенциальных пластах, то мы вправе поставить вопрос о том, как видит *другое Начало* русский дазайн или, еще радикальнее, *видит ли он его вообще*.

### Место русских в другом Начале

Если рассмотреть ситуацию мягко и признать за *другим Началом* определенную универсальность, то в этом случае, как мы видели из фрагмента, где Хайдеггер говорил о «русскости» в контексте Земли, и о «немецкости» в контексте Неба/Welt(мира?), можно предположить два взгляда на него — *европейский* (=немецкий, так как Германия, по мысли Хайдеггера, отвечает за Европу в метафизическом смысле), с позиции *Неба/Welt(мира?)*, и *русский*, с позиции *Земли*. В этом случае *другое Начало* могло бы быть помыслено как *содержательный диалог двух философий — фундаменталь-онтологической философии*, построенной на Хайдеггере в проекте другого Начала, и *философии хаоса*, философии хоры, основанной на более четком и систематическом выведении всех следствий из тех предпосылок, которые мы наметили применительно к структурам русского мышления и его особенностям. Обе они были бы новаторскими во всех смыслах и представляли бы собой «новые Небеса» (постхайдеггерианскую фундаменталь-онтологию) и «новую Землю» (русского Начала, освобожденного от археомодерна).

Таким образом, Er-Eignis представлял бы собой философскую динамику наложения взгляда Неба и взгляда Земли на содержание их *борьбы/любви, их войны/мира*.

В центре между ними мы могли бы локализовать собственно «*вот-бытие*», которое в обоих случаях толковалось бы в различных перспективах: со стороны Земли мы имели бы *русский дазайн*, со стороны Неба — *Dasein европейский*. Поэтому *другое Начало* в такой ситуации было бы столкновением двух чистых экзистенциальных стихий, двух изводов бытия, в которых оно само и его противоположность (небытие) были бы расположены и соотнесены между собой совершенно иначе, но в любом случае — совсем *не так*, как это было в западноевропейской метафизике первого Начала.

Чем был бы в этом случае европейский Er-Eignis, мы вполне можем себе представить, — это синхронное повторение западноевропейским человечеством того витка, который привел — через феноменологию, психологию, философию языка — к Хайдеггеру и озарению Dasein'ом, и выбор в пользу аутентичного экзисти-

<sup>1</sup> Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М.: Академический Проект, 2009.

рования со стороны голографической для всего западного общества в целом интеллектуальной элиты. То, что этого не произошло при жизни Хайдеггера, и то, что сегодня мы не видим на Западе ни малейшего движения в этом направлении, не должно сбивать нас с толку. Если Хайдеггер верно распознал структуру *Seynsgeschichte* Запада, это *не может пройти бесследно* для нее самой. Видимости могут убеждать нас в том, что это оказалось изолированной и не подхваченной индивидуальной инициативой, но если эта инициатива коснулась сути судьбы, она *не может не сбыться*. Тем более что в XX веке — хотя и в ужасающем и во многом пародийном виде — она чуть было не сбылась, и сам Хайдеггер прекрасно осознавал всю близость к Ereignis'у и всю дистанцию от него исторического момента, в котором он жил, мыслил и принимал участие.

### Суррогат Er-Eignis'a в русской истории. Предчувствие

Но что было бы аналогом Er-Eignis'a для русского народа? *Русский Er-Eignis* — это момент сбрасывания с русского начала бремени археомодерна, освободительный миг Революции, в котором народ сбросил бы тяжесть, давящей на него веками западноевропейской свалки — в первую очередь в лице прозападных элит. Совершенно очевидно, что нечто подобное — великое Предчувствие — висело в воздухе в конце XIX — начале XX века накануне Октябрьской революции. Внутренние силы народа копились, собирались, готовились к тому, чтобы выбраться на поверхность. С этим связаны и основные силовые линии в трудах русских философов, которые мы в начале этой книги квалифицировали как археомодернистскую невнятицу, но которые по мере их соотнесения с вычлененными нами экзистенциалами русского дазайна все более обнаруживают свое *русское содержание*. Великое Предчувствие явно проступает в русской поэзии Серебряного века (Блок, Белый, Волошин, Брюсов, Кузьмин, Иванов, Хлебников, Маяковский, Гумилев), и особенно в крестьянской поэзии (Есенин, Клюев). Это было предчувствие Er-Eignis'a — Начала, которое вот-вот должно было начаться. И оно, в каком-то смысле, началось в революции — в сметении старых политических и культурных структур романовской России (как воплощения прежней версии археомодерна). Послереволюционный цикл стихов Клюева<sup>1</sup>, романы и повести Андрея Платонова<sup>2</sup> дают нам безошибочную картину того, *как* большевистская революция и коммунизм сознавались (по крайней мере, на первых этапах) наиболее вдохновенными и глубокими представителями русского народа. Желание освободиться от археомодерна и готовность к этому были налицо, но марксистская догматика, навязанная большевиками, скоро дала о себе знать, и вместо полноценного русского Er-Eignis'a мы получили новое издание археомодерна. Поэтому и в случае русского дазайна мы вполне можем себе представить, как могло бы или должно было бы проходить «сбывание» великого Предчувствия, даже если его исторические формы были поддельны и неаутентичны. В целом же картина получается довольно симметричная: в XX веке *другое Начало* и дало о себе знать, и, одновременно,

<sup>1</sup> См.: Дугин А. Ракитник рыдает о рае // Дугин А. Русская вещь. М.: Арктогея, 2000. Т. 2.

<sup>2</sup> См.: Дугин А. Магический большевизм Андрея Платонова // Дугин А. Русская вещь. Т. 2.

было спародировано, карикатуризировано и «подделано» в Европе (национал-социализм) и в России (большевизм).

Из этого наблюдения можно сделать два вывода: отрицательный и положительный. Отрицательный заключается в констатации, что Предчувствие было обмануто, Начало не началось, *Er-Eignis*'а не произошло, а вместо этого произошло нечто иное. А положительный вывод состоит в том, что заходы на *Er-Eignis* и в случае Германии (*Welt*), и в случае России (Земля) были весьма внушительны, серьезны и основательны — так, что их отголоски в политике, идеологии, экономике, мировоззрении составили основное содержание истории XX столетия.

Событие не сбывлось, Начало не началось. Но Событие *сбывалось*, а Начало *начиналось*. В этом отношении мы отныне должны иметь дело именно с таким «положением дел». Сбывалось — значит, могло сбыться, начало сбываться, но не сбывлось. Начиналось: могло начаться, начало начинаться, но не началось. Причем почти синхронно и со стороны Неба (*Deutschland*), и со стороны Земли (*Russland, Russentum*). Было даже их столкновение в виде двух идеологически и политически враждебных держав, что — в искаженном и пародийном виде — представляло собой геоураномахию, войну Неба и Земли.

Сегодня мы можем взвесить эти повороты истории XX века в философском контексте. Мы видим искаженные и слишком поспешные, предварительные, abortивные проявления того, что могло бы быть, но чего не случилось. Если мы сосредоточимся только на бывшей, но упущенной возможности, и проанализируем внимательно контекст, не позволивший этой возможности реализоваться, мы можем извлечь для себя ценнейшие выводы — не только в ретроспективном, но и в перспективном смысле.<sup>1</sup>

### **Er-Eignis: взгляд Земли**

Пока мы говорили о другом Начале только с позиции Неба и Земли в Четверице, и, исходя из той гипотезы, что *Er-Eignis* может быть воспринят как нечто универсальное, хотя и рассмотрен с двух сторон. Однако мы совсем не затронули вторую ось Четверицы — *люди-боги*. И здесь мы оказываемся в иной, несколько более сложной ситуации. С одной стороны, обратная симметрия между стрелой интенциональности *человек-Gott/θεός* в западноевропейском *Dasein*'е и *Бог-(русский) человек* в русском дазайне показывает нам очень схожую картину. Но столь фундаментальное различие антропологических перспектив не позволяет нам все же говорить о какой-то общности Четверицы, что можно было бы при определенных поправках сделать при рассмотрении первой оси — *Небо-Земля*. Да, как и в предыдущем случае, мы имеем дело с наложением друг на друга двух изданий *вот-бытия* как двух «духов», двух «ноэзисов», двух «интенциональных актов». Европейский «дух», европейский «призрак», *Spuk* — помещен между человеком и *Gott/θεός*, но имманентно человеку. Русский же дух, русский «призрак» (домовой, леший), также помещенный между Богом и человеком, имманентен Богу. Оба духа конституируют «вот-бытие», но не одно, а два, причем устроенных радикально

<sup>1</sup> В определенном смысле именно этой теме посвящена наша работа «Русская вещь». См.: Дугин А. Русская вещь: В 2 т.



противоположным образом. Европейский Dasein помещен на границе между одним и другим, а русский дазайн — на границе между *одним* и *тем же самым*. Как следствие из этого мы имеем: голографическую антропологию Запада и всенародную антропологию русских (дазайн=народ, а индивидуум неголографичен ни другому индивидууму, ни всем вместе, ни обществу). Это не просто различие в деталях, это различие глубинных природ. Вот с этой точки зрения, мы обнаруживаем, что Eг-Eignis не имеет одинакового значения для европейцев и для русских. Для Запада и его Seynsgeschichte — это переломный момент, это вопрос «быть или не быть», так как сам западный Dasein стоит на острие этого вопроса, на острие выбора, на острие между бытием и не бытием, и Eг-Eignis для него, есть окончательное решение этого вопроса в пользу *быть*, причем быть так, чтобы этот вопрос со всей остротой больше бы не стоял. Это и есть ставка фундаменталь-онтологий и бездонная глубина западного выбора (Entscheidung). Вся структура европейского интенционального акта, западного «жизненного мира» построена на этом. Eг-Eignis — резкое и бесповоротное выздоровление. Промедление — «noch nicht» («не сейчас») — чревато гибелью в бездне ничто.

Но так ли принципиально это для русского дазайна? Ведь по своей природе он не стоит на границе между *тем* и *этим*, он гораздо более укоренен, так как имманентен не «зовущему» его в Зове, но Наделяющему — Богу. Вопрос Eг-Eignis'a не стоит для него столь остро: быть или не быть — не русский вопрос (датский, германский, европейский). Быть и не быть помещаются вместе, и в этом нет никакой драмы. Есть русский народ как дух, как мысль Бога. И ничто и никогда не сможет это отменить, так как нет ничего, кроме Наделяющего. Небытие включено в бытие, есть его идеовариация. Конструктивный характер небытия, ничтожности, русский человек может испытать на опыте: он сам — как человек — ничтожен и не есть сам по себе, но от этого больших проблем не возникает. Как русский он наделен бытием от Наделяющего, и всегда мгновенно может решить все трудности ношения небытия (своей нигилистичности) обращением к своей русскости. Конечно, у русского начала есть одна небольшая трудность — это археомодерн, вектор народно-освободительной борьбы против «модерна», «модернизации», западного герменевтического круга. Археомодерн — несомненно болезнь, и русский народ очень заинтересован в том, чтобы вылечиться и стать здоровым. Но... при всей этой заинтересованности и при всей силе Предчувствия как предчувствия выздоровления Eг-Eignis для русского человека и отдаленно не представляет собой того решения, той решительности, которую он имеет для европейского Dasein'a, достигшего сегодня точки полуночи.

Для Запада все предельно остро: либо Eг-Eignis, либо все пропало. Для русских и отдаленно не так. При всей отвратительности и неприятности археомодерна он не может быть смертелен, а если он и будет смертелен, то только для его бацилл, для его вирусов, для его закоренелых носителей. Суть русского народа и русского дазайна, его «дух» (во всех смыслах) не может быть затронут историей и ее ходом, так как он не просто внеисторичен, то есть еще не историчен, но по определению лежит вне истории, не во времени, но в хоре, в пространстве, в хаосе. Eг-Eignis поэтому с точки зрения человеческой, с точки зрения оси между человеком и Богом не является для русских чем-то единственно насущным. И когда мы говорим

об *Er-Eignis'e*, то становимся на точку зрения именно *западного* человека, шире, *западного Dasein'a*. В этой зоне мы не наблюдаем той симметрии, которую встретили в Четверице на оси Небо—Земля. Отношения между человеческим и Божественным в западном и русском контекстах настолько различны, что их совмещение в одном моменте — в пункте *Er-Eignis'a* — либо маловероятно, либо чисто случайно. Излечение Запада от себя самого и излечение русских от западного влияния по своим фундаментальным основаниям никак между собой не связаны. Структура русского бытия и возможность русской философии закончены и самостоятельны, диалогальность в них акцидентальна. Быть может, полное излечение западного *Dasein'a* могло бы быть обретено в переходе на русскую сторону, но и это не проблема русских. И уж точно, каким бы путем ни пошел Запад — в другое Начало или в бесконечный конец нигилизма (современный постмодерн), — в контексте археомодерна он будет подпитывать собой полюс, сдерживающий становление русской философии, ее открытие, ее обнаружение.

### **Значение *Er-Eignis'a* для возможной русской философии**

Взгляд на Четверицу со стороны оси *люди—боги* показывает, что *другое Начало* для русских может иметь совершенно иной смысл и иное место в общем контексте, нежели для европейцев. Допуская симметрию и связь в Четверице, увиденные европейскими и русскими глазами, и считая возможным момент совпадения между *Er-Eignis'ом* Запада и его аналогом у русских (исцеление от археомодерна), мы не можем признать равную необходимость и их *насущную остроту* в двух рассматриваемых нами контекстах.

Для Запада *другое Начало* означает «быть или не быть». Для русских оно же означает «быть или быть», то есть Начало уже началось, то есть все время начинается. Начало у русских помещено не во время, а в *пространство*, и «событие» происходит пространственно. Это значит, что оно уже есть, уже сбылось, уже имеется, уже находится где-то, но просто мы его там, где оно находится, не обнаружили, до него не докопались, на него не наткнулись. Но, будучи *ничтожными*, русские люди и не имеют шансов найти это Начало как люди, а как народ они не могут его потерять, не могут его не иметь, не могут не быть им. Не случайно с самого начала мы говорили в археомодерне о русском Начале как о *ἀρχή*. Русское *ἀρχή* это то, что всегда начинается, вечно начинается, не прекращая начинаться. Но это начало не порождает истории, не конституирует *Geschichte*, не разворачивается в истории философии, потому что оно выражает пространство, одновременность, вечность и пребывает в особой философии, исключающей историю как таковую — в философии хаоса, в философии хоры.

*Другое Начало* центрально для западноевропейской философии. Для русской оно возможно как игровое *пересечение* темпоральной игры отражений в вечной стране зеркал. Это пересечение будет событием (*Er-Eignis*) для Запада, но вечным сбыванием для русских. В нем ничего не решится, все решается и решилось само по себе — в структуре интенциональных актов Наделяющего. Отсюда и различия европейской и русской эсхатологии: Запад идет к чему-то, что является целью пути; русские несут навсегда достигнутую цель в самих себе по пути в никуда, и конец (*σῶματων*) здесь строго совпадает с началом. Русский эсхатологизм не связан

с «происшествием» (Er-Eignis), помещенным во время (Zeit). Zeit для русских не существует, а вращающееся веретено времени движется вокруг неподвижной точки, где конец совпадает с Началом. И для русских не может быть, строго говоря, «другого» Начала. У них есть только одно — *русское Начало*.

### **Окинуть взглядом выводы**

Сейчас можно оглянуться назад и подвести промежуточный итог нашей работе, чтобы двинуться дальше. Итак, что мы получили в ходе нашего исследования?

Опираясь с философией Хайдеггера, и в первую очередь с его экзистенциальной аналитикой Dasein'a, нам удалось прийти к ряду фундаментальных выводов о структуре русского Начала, скованного в обычном состоянии принудительной двусмысленностью археомодерна и его герменевтического эллипса. Хайдеггер имел дело с завершившейся западноевропейской философией и выделял из нее ее *основание* — Dasein. Подключившись к его мысли именно на этом этапе, мы получили уникальную *историческую* возможность строго *отслоить* герменевтический круг этой философии, создав ситуацию, в которой стало возможно обратиться к русскому Началу, к русскому αρχή напрямую. Далее, на основании все той же хайдеггеровской философии, мы попробовали применить его метод экзистенциальной аналитики к тому, что мы предварительно и гипотетически назвали «русским дазайн». Эта процедура дала нам *феноменологию* русского Начала, которую мы попытались по аналогии с хайдеггеровским методом привести к общей структуре. Так мы получили описание «русского дазайна» и его экзистенциалов.

В ходе выявления этой структуры мы заметили *существенные различия с Dasein'ом европейским*. Это позволило предпринять экзистенциальную аналитику археомодерна уже не с позиций *противопоставления* фрагментарно-осколочных и периферийных моментов западноевропейской философии и смутных и интуитивно воспринимаемых очертаний гипотетического русского Начала, на первых этапах обнаруживавшегося лишь через свои «подрывные стратегии» и «деструктивные тенденции» в отношении западноевропейских систем. Теперь мы получили возможность соотнести одно — *европейское* — «вот-бытие» с другим, *русским*, и выяснить ряд различий между ними.

Некоторые из этих различий подвели нас к чрезвычайно важным выводам: эти две версии «вот-бытия» фундаментально *различаются* в своих наиболее существенных аспектах. Через это глубинное экзистенциальное измерение мы смогли объяснить *структуру западноевропейской философии*, причину и предпосылки ее возникновения и одновременно понять, *почему философии не возникло в России* и почему русский дазайн не последовал по пути аналогичному западноевропейскому Dasein'у.

Параллельно этому мы выяснили особенность *локализации* русского дазайна (в русском народе) и специфику его соотношения с антропологическими установками. Вместе с тем нам удалось определить и описать особенности отношения русского дазайна с *бытием*, причем эти особенности обнаружились в значительной мере как глубинные основания в различии Dasein'a европейского и дазайна русского.

Далее мы продолжили исследование русского дазайна в области хайдеггеровского описания Четверицы и ее роли в другом Начале. В исследовании русского отношения к Четверице мы все дальше и дальше отклонялись от Хайдеггера и уточняли структуры русского мышления и особенности русского восприятия мира, языка, народа. В ходе этого исследования Четверицы мы почти вплотную подошли к ответу на главный вопрос данной работы: *к обоснованию возможности русской философии*. В области, связанной с тематикой хоры и хаоса, мы, по сути, наткнулись на то, чем *могла бы быть* русская философия, если бы ей суждено было состояться, и чем она может стать — при том же условии, помещенном в настоящее и в будущем. Философия хаоса стала для нас той *областью*, где на основании особенностей русского дазайна мы могли бы построить собственно русскую структуру философствования.

Другим важнейшим моментом стало обнаружение обратной симметрии в оси *человек—Бог* у Хайдеггера, с одной стороны, и в русском контексте, с другой, что наметило граничные условия собственно русской антропологии и русской теологии.

Осталось соотнести то и другое между собой, и мы можем не только обосновать возможность русской философии, но и предложить в зародыше набросок ее *эмбриональной структуры*.

И, наконец, сопоставив *другое Начало* Хайдеггера и *русское Начало*, а также соотнеся между собой хайдеггеровский *Eg-Eignis* и его аналог в русском контексте, мы пришли к выводу о свободном и недетерминированном соотношении их между собою, что открыло нам перспективу спокойного и безотносительного к каким-либо факторам подступа к этому Началу.

### **Два основания возможной русской философии**

В окрестностях возможности русской философии мы имеем два фундаментальных утверждения:

1) *русский дазайн* (русское мышление, русский *воа́з*, русский «жизненный мир», русская интенциональность) есть выражение границы между *этим* и *этим же*, между тем же самым, и в этом заключается его суть;

2) отношение человека к Богу в *русском Начале* строится на понимании:

— Бога (Наделяющего) как интенционально мыслящего;

— русского дазайна как «ноэмы», «содержания интенционального акта» (имманентного мышлению Бога);

— человека как проблематичной гипотезы, подлежащей вынесению суждения со стороны какой-то инстанции, относящейся к самому Богу, но иной по отношению к Его мышлению.

Между этими двумя утверждениями есть определенный диссонанс. В первом случае обе области, находящиеся по сторонам от самого движения разделения (различения = мышления, ноэзиса), оказываются *взаимозаменяемыми*, на чем основывается принципиальная взаимозаменяемость обозначаемого и обозначаемого в процессе мышления, свойственного русскому дазайну. Во втором — мы имеем *неравновесный вектор* соотношения человек—Бог, где стрела интенциональности направлена строго *от* Бога *к* человеку. Поэтому русский дазайн, находящийся на этой стреле как «содержание интенционального акта» в сфере божественной феноменологии, оказывается в ситуации *неравновесной* — с одной сто-

роны от него Бог, с другой — гипотеза человека или ничто. Обе эти позиции фундаментально отличаются от структуры европейского Dasein'a, но отличаются по-разному, совмещая в себе обе возможности построения экзистенциальной структуры, отличной от него. Хотя алогичность и противоречия не должны нас ни в коем случае останавливать в наших поисках возможности русской философии, и их было немало и на предыдущих этапах исследования, возможно, сведение этих двух перспектив подведет нас к самому главному.

### **Достоверность существования именно философии хаоса**

Здесь стоит вновь спросить себя, почему мы употребили раньше выражение «философия хаоса», говоря о мышлении, основанном на равнозначности, взаимозаменяемости того, что лежит по обе границы разделяющей инстанции (*хоры*). Употребление имени «хаос» здесь вполне уместно, и это было объяснено. Но почему «философия»? Философия отличается от мышления тем, что конституирует ту инстанцию, то «место», тот метафизический этаж, с которого мы можем взглянуть на это мышление и на мыслящего, а заодно и на то, о чем мыслящее мыслит, *со стороны*, причем с такой стороны, с какой мы можем увидеть *и внутреннее и внешнее* с полной достоверностью и с такой же достоверностью произвести суждение о том, как одно с другим сочетается, более того, как и то и другое *есть*. Это логос Гераклита, его «Мудрое» (то σοφόν). Про философию досократиков, Платона и Аристотеля и весь дальнейший ее путь нам все понятно на основе Хайдеггера. Но как соотносится философия — взгляд на мышление, мыслящее и мыслимое — с *трансцендентной* позиции (Логоса, Зевса, Идеи, Единого, субъекта или рассудка — не важно) — с мышлением в структуре хаоса, где мыслимое и мыслящее строго взаимозаменяемы? Откуда мы смотрим на хаос, если хаос претендует на полную инклюзивность?

А если мы смотрим на хаос из самого хаоса, то как мы можем говорить о *философии*? Как мы можем быть уверенными, что корректно описали мышление (различение) и его стороны? Ведь *только это* может называться «философией»?

Ответ лежит во внимательном рассмотрении «хаоса». Хаос — это то, что предшествует не просто порядку, но и тому — топологическому — пространству, где можно говорить о *последовательности*, причем любой: логической, хронологической или генетической. Как только мы делаем допущение, что «хаос» *есть*, мы получаем не просто момент «предшествования» порядку, но ту инстанцию, которая включает в себя все моменты последовательности — предшествование, наличие и горизонт будущего. И снова во всех трех смыслах — в логическом, хронологическом и генетическом. Хаос есть предшествование лишь в том смысле, что он есть как сам он и только как сам он в предшествовании порядку, а в порядке он есть и как сам он и не *только* как сам он, а и как не сам он. В порядке хаос есть *иначе*, нежели вне порядка, то есть в самом себе. В порядке хаос есть:

- как сам он — как хаос (поскольку, предшествуя порядку, он никуда не девается);
- как пред-порядок (так порядок видит то, что было до него);
- как не-порядок (так порядок видит его, сравнивая с собой хаос в момент настоящего);

— как пост-порядок (подозревая, что если он — будучи вечным — все же кончится, то его антипод начнется).

Но раз хаос и в порядке есть как хаос, то *логос/порядок* он не просто отрицает (это *логос/порядок* отрицает хаос, а хаос не отрицает *логос/порядок*), но *утверждает*, включая в себя. Поступая так, хаос не только есть как сам он, но еще он есть как не сам он, и следовательно, будучи не самим собой, он имеет дистанцию по отношению к самому себе. А это и значит, что в нем самом — в горизонте своего собственного отрицания через *порядок/логос* — содержится пространство для *взгляда на себя со стороны*, то есть искомое метафизическое место.

Однако это место, будучи трансцендентным для хаоса, есть нечто имманентное ему. В любом случае он имеет инстанцию, с позиций которой ему открывается картина себя как мышления. И эта инстанция и есть исток именно «*философии хаоса*», это особый «логос хаос», через который он мыслит о себе и о том, как он мыслит. Благодаря этому хаос начинает говорить и возвещает о себе — себе и другим, всем, кто готов это слушать. Хаос через себя говорит о том, что по обе стороны его как границы лежит *одно и то же*, и сам и не сам, а через порядок он повествует о заключенном в нем самом своем же собственном отрицании. Тем самым хаос учреждает свою *философию*, делает возможным ее аппарат, набрасывает ее таксономии, обосновывает ее методы, подготавливает ее аксиоматику, закладывает фундамент ее структур.

Имея философию хаоса, мы, опознав локализацию русского дазайна, обосновываем возможность русской философии. Следовательно, мы и на предыдущем этапе не ошиблись, употребив именно имя «философия». Теперь значение этого непростого слова стало для нас более внятным применительно к этому случаю.

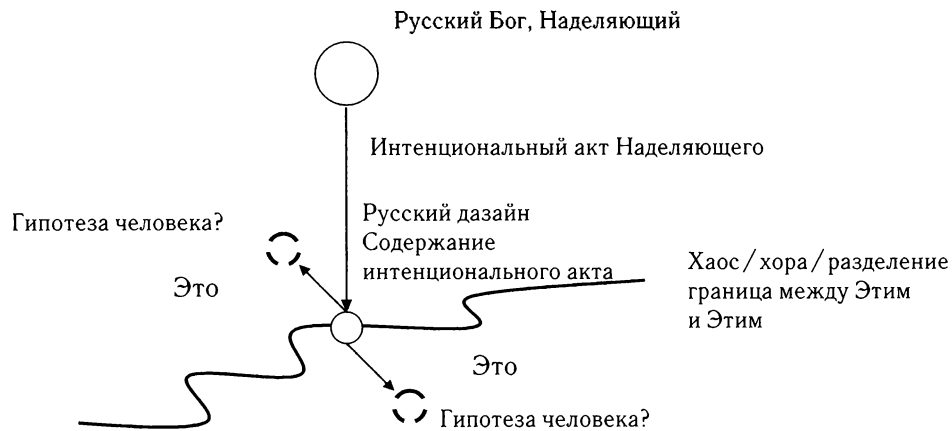
### Пересечение русской философии и русской теологии

Но как быть с отношением человека к Богу, обнаруженному нами в Четвернице, увиденной русским взглядом? Вписывается ли оно в эту философию хаоса — ведь оно противоречит своей неравновесностью взаимозаменяемой симметрии хаотического мышления? Или это совершенно особенная область, которую надо вынести в раздел *русской теологии*, особой русской антропологии или русской гносеологии, вне всякой связи с философией хаоса?

В принципе, можно было бы поступить и так, обосновав две *непересекающиеся сферы* — русскую философию и русскую теологию, основанные на разных симметриях, но феноменологически обоснованных корректным экзистенциальным анализом. И, быть может, так было бы правильнее. Более того, быть может, в конце концов, мы к этому и придем. Но все же нет оснований для того, чтобы отказаться от попытки совместить две эти модели в обобщающей картине. Попробуем.

Для этого нам придется ввести «стереоскопическую» топику, представив себе *русский дазайн* расположенным на двух пересекающихся плоскостях или областях. Конечно, в пространстве философского процесса геометрические образы (симметрия плоскость, прямая, пересечение) суть метафоры. Но вот какую картину мы получаем.

Схема 11 показывает, как вертикаль интенционального акта Наделяющего, достигая линии хаоса, конституирует один дазайн, за которым по обе стороны



*Схема 11. Стереоскопическая схема русского дизайна в философской оптике хаоса и теологической оптике Наделяющего*

линии хаоса конституируются *две* гипотезы человека. *Полная неопределенность* в отношении того, куда поместить человека — в «Это» или в «Это», но с *одной* или с *другой* стороны от линии хаоса? — заставляют поставить его локализацию под вопрос и на всякий случай зарезервировать для него *два* места. Но, допустим, что он все же находится на *одном* из этих мест (хотя сказать на каком — невозможно). Что в таком случае будет находиться на другом? — Мир. Не «Welt/Himmel», а *русский мир*, мир в смысле того, что человеку кажется все же расположенным *вокруг* него, а не *в* нем самом. Но мы не уверены и не можем никогда быть уверены, что поместили человека *правильно*, а не ошиблись. Поэтому мы либо попали в человека, либо промахнулись и попали в мир. И наоборот: вдруг нам надо было бы точно — указать на мир, на природу, скажем, и продемонстрировать ее остенсивную наглядность. Велик был шанс, что мы ошибемся и попадем в человека.

Кто же может вынести суждение? Кто будет философствовать и соотносить одно с другим, чтобы удостовериться — *истинно/неистинно, есть/нет*? Сам хаос в данном случае нам не поможет, так как он и *путает нас*. Человек — который сам под вопросом — еще менее пригоден, поскольку мы не знаем, где он и есть ли он вообще, будучи гипотезой, требующей доказательств.

Остается только Наделяющий, Которому и следует вынести суждение — где (с какой стороны от хоры) «Это», а где (с какой стороны от хоры) «Это»? Но Его философия принадлежит Ему Самому, и только Ему. Его *мышление* нас касается, так как учреждает нас как дазайн (если мы русские). Но Его философия, Его суждение, Его суд — слишком далеки от нас, и, вероятно, просто не наше дело.

Но не достаточно ли нам знать, что наша человечность *гипотетична*, как гипотетична ее локализация? И симметрично: не довольно ли нам знать, что гипотетичен *мир* и его локализация тоже? Тем более у нас есть нечто, что негипотетично и, напротив, экзистировало фактически — это наш *дазайн* и, что не менее важно, философия хаоса.

Этого более чем достаточно, так как позволяет *философствовать* вполне достоверно практически обо всем, равно как позволяет *экзистировать* и *быть*. Да, в отношении человека и природы мы будем вынуждены смириться с неуверенностью и неопределенностью, но зато все остальное будет кристально ясно.

Хотя мы несколько форсировали ситуацию и не удержались от сведения двух фундаментальных подходов к *русскому дазайну* в одну модель — со многих точек зрения чрезвычайно реверлятивную и заслуживающую многократного осмысления по процедуре герменевтического круга — все же один шаг мы делать не будем: *мы не станем соотносить Наделяющего с хаосом/хорой*. Таким образом, мы все же исполним желание оставить в этой базовой картине некоторую недоговоренность.

Здесь вполне уместно будет снова вспомнить о высказывании Гераклита: «Логос (то σοφόν) любит и не любит называться Зевсом». Является здесь ли Наделяющий именно Тем, Кто обеспечивает хаосу возможность философствования, или не является («не любит или любит называться «Зевсом»»), пусть остается вопросом открытым. И наряду с самобытной русской философией — как философией хаоса — мы зарезервируем место для русской теологии. Если же когда-то они сойдутся более плотно и более внятно, это станет гигантским оглушительным взрывом, предвосхищать который трескучими хлопками нет нужды.



# Глава 14. Русская теология и Православная вера

## Греческая и русская линии в Православии

Теперь мы можем в первом приближении рассмотреть довольно тонкую проблему: как русский народ — со своей особой структурой дазайна и, соответственно, имплицитной философией хаоса и особой *русской теологией* воспринял христианство.

В этом вопросе практически нет внятных и достоверных работ, на которые можно было бы опереться. Единственно, что может служить путеводной нитью, — смутно различимое в истории Русской церкви сосуществование *двух* линий, одну из которых можно назвать *греко-европейской* (византийской, или «универсалистской»), а другую — собственно *русской*<sup>1</sup>.

Первая линия связана с теми греческими архипастырями и их окружением, которые поставлялись на русскую (вначале Киевскую, потом Московскую) епархию из Константинополя. Вторая — с собственно *русской рецепцией Евангелия*, которая имела место в русском народе на основании славянского перевода Священного Писания святыми первоучителями славянскими Кириллом и Мефодием.

Первым знаком такого собственно русского православия можно считать краткий период (1051–1054) архипастырства митрополита Иллариона, автора «Слова о законе и благодати».

В XV веке в эпоху унии и примыкающей к ней эпохе падения Царьграда русское православие стало отливаться в формулу Москвы–Третьего Рима, через предшествующий отказ от признания легитимности Флорентийского собора, изгнание митрополита Исидора из Москвы и выборы русского архипастыря — митрополита Ионы (прославлен в чине святых) в декабре 1448 года — без санкции Константинопольского патриархата (с 1448 года отсчитывается история автокефалии Русской церкви).

После правления Ивана Грозного эта линия увенчалась установлением на Руси патриаршества в 1589 году при Федоре Иоанновиче; первым русским патриархом стал митрополит Всея Руси Иов. При этом собственно *греческое* влияние в период XV–XVII веков хотя и ослабло, но полностью *не прекратилось*, а в конце XVII века вспыхнуло с новой силой в драматических событиях раскола и в последующем отрешении от патриаршества Никона.

Собственно *русская* составляющая в Православии после раскола в значительной степени переместилась в область *старообрядчества* и его согласов<sup>2</sup>, тогда как

<sup>1</sup> См. подробнее: Дугин А. Две партии в Русском православии // Дугин А. Логос и мифос. М.: Академический Проект, 2010; *Он же*. Русская вещь. М.: Арктогея, 2000. Т. 1. С. 501–617; *Он же*. Эволюция национальной идеи Руси (России) на разных исторических этапах // Дугин А. (ред.). Основы евразийства. М.: Арктогея-Центр, 2002.

<sup>2</sup> См.: Дугин А. Русская вещь. Т. 1. С. 541–604.

официальная новообрядческая церковь — особенно в XVIII веке — уклонилась в сторону европейского западничества, перейдя от грекофильства к филокатоличеству и филопротестантизму под «православными» оболочками. Такие деятели, как Стефан Яворский и Феофан Прокопович, иллюстрируют именно эти тенденции. Стефан Яворский находился под влиянием католицизма и иезуитов, а Феофан Прокопович, по сути, толковал Православие в протестантском ключе. Показательно, что при Петре Первом также было отменено русское патриаршество, замененное Синодом под руководством светского чиновника.

Откровенное издевательство над православием мы видим в обценном и святотатственном Всешутейшем Всепьянейшем и Сумасброднейшем соборе<sup>1</sup>, устроенном Петром, «обряды» и «ритуалы» которого представляли собой масштабное и всенародное поношение православной веры и христианских норм морали.

В XIX веке собственно *русские* тенденции в Церкви снова нарастают, что вылилось, в конце концов, в появление русских религиозных философов и в восстановлении в начале XX века — пусть и в трагических обстоятельствах захвата власти большевиками — русского *патриаршества*.

Большевистская революция прервала тонкий процесс нового витка самоосмысления собственно *русско-православной* тенденции, и в эмиграции снова стали преобладать *греко-европейские* настроения, которые и стали почти доминирующими после конца коммунизма в начале 1990-х годов, так как богословская мысль в МП РПЦ советского периода едва тлела.

В наше время, однако, русское Православие находится в *уникальных исторических условиях*, когда давление на нее власти минимально, никаких жестких идеологических установок от лица государства нет, и Русская Православная Церковь свободна осмыслить свое наследие спокойно, взвешенно и беспристрастно.

### **Влияние русского Начала на христианство и иррелевантность языческого фактора**

В рамках исследования возможности русской философии мы выявили ряд конститутивных экзистенциальных черт и структур, которые позволяют сделать несколько предварительных гипотез относительно философской и богословской матрицы, которая лежала в основе собственно *русского* православия или, по меньшей мере, относительно тех моментов, которые отличали *греко-европейское* прочтение Евангельской Истины от прочтения *русского*. Иными словами, мы можем попытаться разобрать структуру *русского* Православия на основании аналитики русского дазайна.

Наша основная посылка состоит в следующем. Русский народ, принимая христианство, воспринял *его в соответствии со своей внутренней структурой*, соответствующей коренной философии хаоса. Именно *эта философия*, а отнюдь не гипотетически и смутно вычленяемое дохристианское «язычество», было той смысловой решеткой, в соответствии с которой русский народ в киевский период и позднее воспринял и осмыслил христианство и Священное Писание. Эта русская философия проявилась в русском Православии *напрямую* — минуя мифологиче-

<sup>1</sup> *Семевский М.И.* Шутки и потехи Петра Великого // Русская старина: Жизнь императоров и их фаворитов. М., 1992; *Носович И.* Всепьянейший собор, учрежденный Петром Великим // Русская старина. 1874. Год пятый. Декабрь.

ский пласт «язычества», и сама структура философии хаоса показывает, что какой-то промежуточный этап реконструируемой «языческой» мифологии в этом отношении является просто излишним. Если такая мифология и имела место, — а мы знаем обрывочные сведения о ее существовании, — то она была, скорее всего, таким же *перетолковыванием* заимствованных мотивов и сюжетов из иных контекстов (о чем свидетельствуют скандинавские, прусские и иранские имена божков и идолов владимирского пантеона в Киеве), причем перетолковыванием на основе *строго той же философии хаоса, как и в случае христианства*. Поэтому «язычество» не дало бы нам никаких *дополнительных* сведений о собственно *русском Начале*, явные и откровенные следы которого мы гораздо точнее, надежнее и достовернее можем фиксировать именно в истории русского православия *напрямую* — как работу живого и постоянно действующего до сего времени русского духа.

С точки зрения самой христианской доктрины в такой гипотезе об *особом* восприятии отдельным народом вселенского православного учения не содержится ничего необычного. Проповедь Евангелия была обращена ко всем языкам и всем народам земли, и каждый народ воспринял ее через свою самобытность. Это запечатлено в чуде Пятидесятницы и говорения на языках. В Сионской горнице на апостолов снизошли огненные языки Святого Духа, и «*один*» из этих языков дал возможность избранным ученикам Христовым проповедовать на *славянском* наречии. Спустя восемь столетий славянские первоучители Кирилл и Мефодий закрепили *это таинство*, осуществив богодухновенный перевод Святого Писания на славянский язык. Тем самым было положено начало *славянской письменности*, славянскому Православию и, что чрезвычайно важно, *славянскому философскому мышлению*. Не случайно святого Кирилла до принятия монашества называли Константином *Философом*. Язык славянской Библии стал тем языком, на котором отныне могли бы заговорить и русское богословие, и русская философия.

### Четыре множества возможных христианских смыслов

Вместе с переводом на славянский Священного Писания и главных богослужебных книг, а затем и значительной части святоотеческого предания, греческая, греко-европейская, византийская трактовка, — заложенная в греческом языке и греческой философской и богословской культуре, — *переносилась* на славянский, в нашем случае, *русско-славянский* контекст. Если учесть то, что мы сказали об особенности русского дазына, то с необходимостью — и уже в силу инойковой семантической природы и экзистенциальной структуры славянского языка — этот перенос породил четыре смысловых множества, так или иначе сопряженных с изначальным христианским посланием, с христианской «керигмой»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Греческий термин «*керигма*» означает «провозглашение», «оповещение» и в церковном контексте относится к процессу благовестия «Евангелия» и донесения до всех истины Христовой веры. Немецкий протестантский теолог Рудольф Бульман предложил толковать «керигму» как чисто рациональное содержание христианского учения, противопоставленную множеству мифологических сюжетов, заимствованных из иных не строго христианских источников. См.: *Bultmann R. Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung* (1941) // H.-W. Bartsch (Hg.). *Kerygma und Mythos*. Band 1, 4. Hamburg: Reich, 1960. S. 15–48; *Idem. Zum Problem der Entmythologisierung* // H.-W. Bartsch (Hg.). *Kerygma und Mythos*. Band II. Hamburg: Reich, 1952.

1) Первое множество представляло собой констелляцию тех *универсальных* смыслов, которые были заложены в самой глубине Вселенского Благовествования. Эту констелляцию можно считать *одинаковой* для всех народов земли (это является христианским *догматом*, не подлежащим сомнению); эти смыслы являются строго *трансцендентными* по отношению и к форме их изложения, и к форме их восприятия разными народами.

2) Второе множество — *греческое или греко-латинское прочтение Священного Писания*, на которое с необходимостью повлияли структуры греко-римского философствования в дохристианский период, а также структура *греческого языка* и, еще глубже, *греко-европейского Dasein'a*.

3) Третье множество — поле тех смыслов, имен и связей, которые структурировались под влиянием:

— *славянских слов и корней* с соответствующими ассоциациями, этимологией и семантическими особенностями;

— особенностей *русского дазайна*;

— внутренних структур *философии хаоса*;

— модели присущей русским *богословской матрицы* (Наделяющий — дазайн).

4) Четвертое множество есть *наложение первых трех множеств*, в котором три разных по уровню слоя накладывались друг на друга вплоть до неразличимости.

Методологически для аккуратного исследования этой сложнейшей проблемы мы можем начать с внимательного анализа слоя 2 и слоя 3, чтобы приблизиться — пусть отдаленно — к слою 1, и благодаря этому, наконец, корректно разложить на составляющие слой 4.

Если бы эти операции были бы осуществлены тщательно и осторожно, то никаких трений с собственно православной догматикой мы не получили бы.

### **Греко-византийское западничество и первые признаки археомодерна**

В Благой Вести Христа «несть ни иудея, ни эллина», а значит, русский, как неиудей и как неэллин, вполне может найти то, что обращено непосредственно и прямо к нему — *как к русскому*. И в то же время в том, *как* Церковь и церковная догматика складывалась в первые века и, соответственно, *как* они пришли на Русь, были следы и иудеев, и эллинов, которые русским предстояло *понять* либо *перетолковать*, чтобы сквозь них или минуя их — как-то *по-своему* — прорваться к истинному смыслу Христовой Истины.

«Иудеев и эллинов нет», а *русские есть*. И теперь русским предстояло найти свое место в структуре христианской Вселенной.

Но параллельно этому *русско-славянскому поиску* Русь как епархия Православной Церкви Константинопольского патриархата мыслилась частично *по-эллински*, и едва ли на *практике* греческим митрополитам и их окружению удавалось в своем служении всегда строго проводить различия между собственно «вселенским» и «ромейским», то есть «греческим», «греко-византийским». Славянский перевод в таком случае мыслился как прямое *переложение* известного грекам *греческого* же образца без каких бы то ни было *собственно славянских* семантических, грамматических и синтаксических ассоциаций. И эта установка на интерпретацию

священных текстов не могла не породить особой смешанной греко-славянской текстовой *контаминации*. То есть греческий Dasein вступал не только в истоковых формах и в прямом греческом влиянии, но уже и в *ославяненной* форме, через *греческое* прочтение *славянских* текстов Священного Писания и всех текстов, которые были связаны с его толкованием.

Эта вторая линия уже несколько напоминает «западничество» в его более поздних формах, хотя, конечно, это «западничество» существенно отличается от тех тенденций, которые проявились на Руси в конце XVII века, и особенно в XVIII веке при Петре и после него — вплоть до настоящего времени. Древнее «греко-византийское западничество» можно назвать «*прото-западничеством*».

Если продолжить эту аналогию с более поздними периодами русской истории, можно сказать, что выделенное нами *четвертое* множество смыслов, в котором перемешиваются собственно универсальные смыслы христианства со смыслами греко-европейскими и русско-славянскими, типологически и по своей структуре напоминают «*археомодерн*». Этот термин в данном случае неприменим в полной мере, так как ничего собственного от «модерна» в греческом христианстве не было, «модерн» пришел в Европу не через Грецию, а в романо-германском ее секторе и гораздо позже. Но сама структура толкования и интерпретации имен, понятий, образов и связей в рамках православной религии в четвертом множестве очень напоминает картину позднейшего «археомодерна». Поэтому *сходны* по модели операции, связанные с разьяснением этих запутанных ситуаций и их корректной интерпретацией через необходимое приведение к *двум* оригинальным семантическим кругам — *европейскому* (в данном случае греческому, греко-латинскому) и *русскому*.

Здесь, правда, речь идет о Церкви и Вере, а не только об обществе, культуре и философии, поэтому добавляется еще один дополнительный уровень — уровень трансцендентной Вселенской истины, Христовой Веры как она есть. И тем не менее теперь мы можем приступить к первичному рассмотрению этой проблемы, так как аналогичная операция по деконструкции герменевтического эллипса археомодерна нами уже проделана и основополагающие параметры русского дазайна, а также той философской картины, которая на его основании может быть выстроена — философии хаоса, — выяснены.

### **Бог как Слово**

Провести полный анализ русской православной традиции, сопоставляя ее содержание с философией хаоса и с тем, что нам теперь известно о фундаментальной ориентации русского богословия, представляется непосильной задачей, поэтому мы ограничимся только некоторыми аспектами этой безграничной темы.

Начнем с того, что славянские учителя святые Кирилл и Мефодий при переводе корпуса Священного Писания и базовых литургических текстов использовали славянское слово «Бог». Зная об этимологических и семантических отличиях слов «Бог», «θεός», «Deus», «Gott», мы можем сделать из самого факта такого использования далеко идущие выводы. Если бы славянские учителя хотели подчеркнуть значение, данное идуженное в θεός/Gott (греко-германская концепция обращения к Тому, Кто находится по ту сторону *жертвы/зова*) или в Deus (римская,

шире, индоевропейская, концепция света, дня, чистого неба, солнца), они бы так и поступили, тем более, чисто формально у них, наверное, были основания сослаться на дохристианский — «языческий» — обычай использования этого слова древними славянами. Но святые Кирилл и Мефодий пошли иным путем и *оставили славянам слово «Бог»*.

Трудно переоценить значение этого *филологического* жеста. Сохранив славянам «Бога» как имя Бога, они учредили в центре христианского учения, в ядре славянского прочтения христианской веры *фигуру Наделяющего*, Того, Кто дает всем «капитал бытия» («исто»). «Наделяющий» как главное имя, как его *нарицательное* имя Бога стало *основным содержанием* религиозной и богословской топики. Тем самым заведомо была закреплена славянская модель *тео-антропо-логи*: Бог есть Тот, Кто есть и Кто, пре-бывая во веки, конституирует (творит, приводит к бытию) мир и человека. Взгляд на человека и мир определяется *с места, где пребывает Наделяющий*. И такое понимание Бога передалось славянам не в богословских и догматических пояснениях, а в простом и понятном им имени («превыше всякого имени»), в слове как Слове. Так раз и навсегда была утверждена перспектива взгляда, русского взгляда — *не с места человека на Бога, но с места Бога на человека и мир*<sup>1</sup>. Отсюда и изменение в цепочке важнейших религиозных установок: Вера не как Вера человека в Бога, но как Вера Бога в человека; Жертва не как жертва человека Богу, но как Жертва Бога человеку и т. д.

Такое переворачивание пропорций, по сути, уже представляет собой религиозную структуру, существенно *отличную* от греко-европейской — то есть той, где в центре (так или иначе) стоит *человек*, обращающий свой взор к Θεός, Gott, Deus. Эта греко-европейская структура представляет собой не просто специфическую онтологию или метафизику, но коренится в глубинах европейского Dasein'a, а следовательно, является не искусственной конструкцией, но выражает *экзистенциальное основание европейского человека*, спроецированное (в данном случае) на область религии.

### Топика европейской теологии

Здесь, быть может, самое место предложить схему устройства европейской *тео-антропологической* модели в сочетании с характерной для Запада моделью Dasein'a. В этом случае контраст с русской структурой будет более наглядным.

В целом (схема 12), топика западноевропейской онтологии и метафизики такова. Полюсом ее является «эго», которое и распределяет пропорции и онтологические категории в отношении себя самого, внешнего мира (природы) и Логоса, Божественного Разума. Dasein в такой ситуации находится всегда *на краю бездны* — причем не важно, по какую сторону от этой границы мы располагаем

<sup>1</sup> Русский поэт-символист Вячеслав Иванов выразил это в следующей строфе из второй части поэмы «Человек» (Иванов В. Человек. М., 2006), которая называется «Ты еси»:

Когда с чела «я есмь» стираю  
И вижу Бога в небеси, —  
Встречая челн, плывущий к раю,  
Любовь поет мне: «ты еси!».

См. также: Головин Е. Серебряная рапсодия. М.: Эннеагон Пресс, 2008.

бытие, а по какому — небытие: начав с доверия к Seiende, «сущему» как «сущему в природе», человек может прийти к созданию ее нигилистического дубликата через ничем не ограниченное тотальное производство (Gestell), и, напротив, утвердив безусловное «бытие субъекта» (cogito ergo sum), легко прийти к тому, что в ядре субъекта находится ничто (Ницше). Главный интенциональный акт всегда направлен *от* человека (эго) *к* чему-то еще — будь-то наличествующий остенсивно мир или полагаемый императивно  $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ . Такая топика предопределяет и строй *европейской философии*, возникшей именно у греков, и *европейское прочтение религии* и, в нашем случае, христианства. Сохраняются и семантика имен  $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ , Gott, Deus и, самое главное, структура Dasein'a.

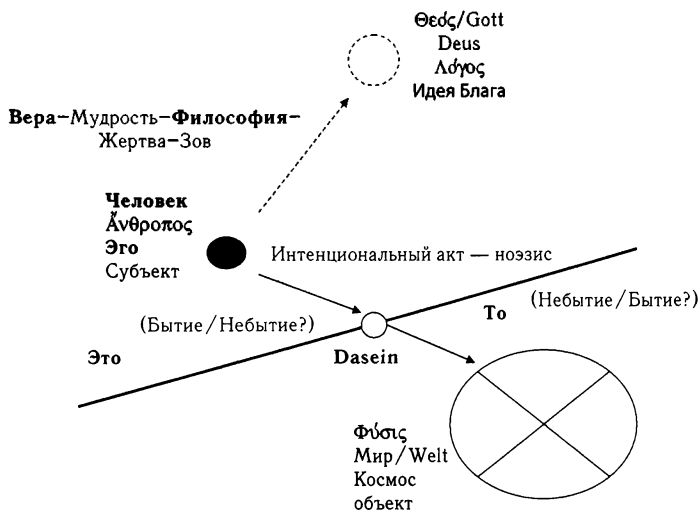


Схема 12. Стереоскопическая схема европейского Dasein'a в контексте топика западной теологии

Переходя к славянскому прочтению христианства, мы попадаем в совершенно иную модель, описанную нами ранее (схема 11). И, соответственно, все прочтение религиозного учения не только меняет нюансы, но фундаментально затрагивает *сами основы религиозного учения*.

Между греко-европейским и русско-славянским прочтениями христианства возникает *глубинное расхождение*. Если речь не о двух разных «богах», то, по меньшей мере, о двух радикально различных *взглядах* на одного и того же Бога, причем настолько радикально различных, что вопрос о *редубликации* этой центральной фигуры религии рано или поздно не может не встать (и мы увидим, что вопрос о «двух Иисусах» встанет в русском старообрядчестве в связи с никоновской книжной справой и переходом к написанию имени Иисус с двумя «и» в новообрядческой традиции).

### Русский дазайн и Церковь

Теперь можно сделать следующий шаг и рассмотреть — с чем можно соотносить в русско-православной традиции то, что мы называем «русским дазайном» или «русским народом», а иначе — «русским Началом» (ἀρχή). Следуя нашему схематическому и условному описанию «русского дазайна» как «содержания интенционального акта» Бога, следует найти в христианском богословии то, что могло бы соответствовать наиболее имманентной стороне Божественной Действительности.

В христианстве мы легко находим однозначный ответ в Третьем Лице Пресвятой Троицы — в Святом Духе. В молитве Святому Духу о Нем говорится — «иже везде сый и вся исполняяй», то есть «Тот, Который пребывает везде и наполняет Собой все и всех». Святой Дух есть Бог, Бог Истинный и Животворящий. Здесь важно также определение «Истинный», наличествовавшее в дораскольной редакции Символа Веры. Вспомним этимологию слова «исто» и его значение — «капитал», «имущество». Бог как Наделяющий наделяет мир и человека *бытием* как «онтологическим» капиталом посредством Святого Духа. Святой Дух, сходя на апостолов в день Пятидесятницы, *оживляет* Церковь Нового Завета. Он посылается как Утешитель, соединяющий осиротевшее после Вознесения Христа человечество с Богом-Троицей. И это Утешение есть *бытие* Церкви. Все таинства Церкви осуществляется действием Святого Духа: Им творится Святая Евхаристия, Им передается апостольская благодать при посвящении в клирики, Им крещается во имя Христова новоприсветленный, Им освящаются воды, Им отпускаются грехи и вершатся браки.

*Православное* учение о природе Церкви настаивает на том, что Церковь состоит не только из клириков (что провозглашает католицизм), но и из всех *православных* совокупно — из крещеных мирян и клира. Именно вся полнота православных и образует тело Церкви Земной. Русская Православная Церковь, таким образом, включает в себя всех *русских православных людей* — мирян и клириков. *Церковь* как место присутствия и осуществления домостроительства Святого Духа и становится в христианскую эпоху на место «русского дазайна», *в центре народного бытия*. Сам же народ мыслится именно как *Русская Православная Церковь*, принадлежность к которой и делает *русского русским*, наделяет человека и мир *бытием*.

Второе Лицо Пресвятой Троицы — Бог-Слово, Иисус Христос — русским народом в соответствии с его богословскими и философскими установками принимается легко, естественно и радостно. Парадоксы понимания Христа как Сына Божьего и Сына Человеческого, как обладающего двумя природами и одной ипостасью, как умершего и Воскресшего, как Вседержителя и Творца Вселенной, и страдающего на кресте *не представляют для русского духа ни малейшей проблемы*. По словам святого апостола Павла: это «иудеям соблазн, эллинам же безумие»<sup>1</sup>. Для иудейского «вот-бытия» и религиозной философии строгого монотеизма и креационизма — соблазн<sup>2</sup>. Для эллинского Dasein'a и основанной на нем онтологии — *безумие*. Для русско-славянской структуры мышления, — с ее фундаментальной неопределенностью относительно того, *что* и на какой стороне различающей

<sup>1</sup> «Ибо и Иудеи требуют чудес, и Еллины ищут мудрости, а мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие» (1 Кор., 1, 22–23).

<sup>2</sup> Метафизическое толкование отношения иудаизма и христианства подробнее разобрано в кн.: Дугин А. Метафизика Благой Вести. М.: Арктогея, 1996.



границы мышления находится (мышления-хаоса; мышления-хоры), — напротив, *нет ничего яснее, понятнее и логичнее*, чем эти базовые утверждения христианской догматики. Они воспринимаются не как «абсурд», доказывающий, по Тертуллиану, благородство и возвышенность акта Веры<sup>1</sup>, но как *очевидная и внятно аргументированная истина*, соответствующая *опытным* данным русского мировосприятия, а не *усилиям* стремящегося превзойти самого себя в подвиге веры воспаленного духа.

Для русских все *парадоксы* христианства, все его острые догматические моменты видятся как нечто самоочевидное и близкое, как нечто *естественное*. Раз в центре внимания стоит мышление Бога, а собственно человеческое начало остается на уровне гадательного *предположения*, то именно парадоксы и сверхразумные догматы служат *точкой опоры*, а структуры собственно человеческого мышления и сама стрела мышления, направленная *от* человека *к* чему-то иному (к Богу и миру), видятся размыто и приблизительно, как в тумане, и рассматриваются как нечто необязательное.

Человек свободен от императива мышления, так как *за него думает Бог*, и более того, *он сам и есть мысль Бога*, но не как человек и тем более не как индивидуум, а как *русский народ*, как *Русская Церковь*.

*Само представление о «человеке» русские получают не из базового факта самообнаружения, а из Благой Вести о Воплощении Бога*. Человек это то, кем стал воплотившийся Бог. Вспомним о том, что В. В. Колесов<sup>2</sup> писал об использовании в старославянском языке «человечь» как прилагательного, и лишь потом — возможно, как калька с греческого «ανθρωπος» — появился субстантив «человек».

Итак, человекъ мыслился как *приблизительная область*, сопряженная с топосом Воплощения, и причастность к «человеческому» есть, следовательно, одно из измерений, сопряженных с *причастностью к Воплощению*. Но это Воплощение живет и в Евхаристическом Таинстве в Святой Соборной и Апостольской церкви, в *Русской Православной Церкви*, поэтому область *человеческого* неотделима от области церковного, а та, в свою очередь, от области *русского*.

Русское, церковное и человеческое сливаются в общем *домостроительстве Наделения*, в ходе которого Наделяющий (Бог) снабжает Церковь, Русский народ и совпадающий с ним «человеческий род» искупительным и утешительным *бытием*. В этом отношении совершенно по-особому начинает восприниматься русскими и Ветхий Завет, повествующий о путях «избранного народа», ветхозаветных иудеев. В иудеях, богоизбранном народе, в народе-богоносце *русские легко опознают самих себя*.

Ветхозаветная Церковь в христианстве считается прообразом Новозаветной Церкви. Ветхозаветные иудеи точно так же воспринимаются русскими как *прообраз* русских православных христиан. В Киевский период и в эпоху монгольских завоеваний такое отождествление существует в виде *догадки и упования*, а в Мо-

<sup>1</sup> Строго говоря, выражение «Credo quia absurdum (est)», «верую, ибо это абсурдно» не цитата, а парафраз Тертуллиана, говорившего в своем произведении «О плоти Христовой» (De Carne Christi) следующее: «Сын Божий и умер; это вполне вероятно, потому что это безумно. Он погребен и воскрес; это достоверно, потому что это невозможно». (Буквально на латыни: «Et mortuus est dei filius; prorsus credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile».)

<sup>2</sup> Колесов В. В. Древняя Русь: наследие в слове. Кн. 1. Мир человека. СПб.: СПбГУ, 2000.

сковский период обретает статус всенародного и общепринятого эксплицитного мировоззрения, воплощенного в теории «*Москвы—Третьего Рима*», то есть становится Государственной Идеей.

### Философия Пречистого Имени

В отношении статуса *человеческого* в русском Православии есть и еще один важнейший полюс — это образ Пресвятой Девы Марии Богородицы. Пречистая Дева представляет для православных русских людей цельную карту онтического и онтологического пространства, это *всеобъемлющее описание православно понятого бытия* — бытия человека и бытия мира. Пречистая Дева — это, по словам рождественского кондака, то, что приносит человеческий род в жертву Всевышнему Богу от себя, как самую святую и чистую, самую прекрасную и ценную свою часть<sup>1</sup>.

Дева Мария — *человек*, но и нечто большее, чем человек; Она есть мир, Она есть Земля, она есть *место* для всех вещей мира — то есть православно понятая «хора». Не случайно «хора» называется у Платона в «Тимее» «τιθ'ωνη» — «кормилицей». Божья Матерь *вскармливает* Творца Мира, Всевышнего Бога, создавшего Вселенную. Значит, она *больше* Вселенной, вмещающая в себе Невместимого и обнимая «яко младенца» — Того, на кого не смеют взглянуть даже бесплотные ангелы. Вся догматика, связанная с Пресвятой Богородицей — Ее Непорочное Зачатие, ее Нетленное Девство, ее Успение (в котором Она не покинула мира), ее Введение во Храм и трехлетнее пребывание в Святая Святых, куда не допускались дети, а тем более лица женского пола под страхом смерти, — для русского народа воспринимаются как нечто чрезвычайно знакомое, *родное и понятое*. Это философия хоры, где человеческое и вселенское, внутреннее и внешнее легко меняются местами, где безграничное заключено в крохотном, где субъект и объект непрерывно кувыркаются вокруг разделяющей их границы, которая вместе с тем их соединяет. *Человечество и Вселенная для русских православных людей имеет женский род* и всеобъемлющее имя «Мария». В этом святом имени заключена вся русская философия в ее православном изложении.

### Антропоцентризм западной теологии

Выделенные нами центры русского православного учения составляют *третье* смысловое множество — то, что можно назвать *русским* христианством. Его уникальность и его особенность станут очевидными, если мы сопоставим это множество с толкованием православного учения с позиций *греко-европейского* Dasein'a. Гипотетическую схему этого соотношения мы дали несколько выше.

Для эллинов христианство выглядит совершенно иначе, нежели для русских и славян. *В центре стоит именно человек*, ἄνθρωπος, и его философская и экзистенциальная проблематика. Для греков стоило большого труда осмыслить и принять иудейское видение предыстории христианства — грехопадение, события, связанные с судьбой ветхозаветных иудеев, одноразовое творение и трансцендентность

<sup>1</sup> Полный текст стихир таков: «Что Ти принесем Христе яко явился еси на земли, яко человек нас ради? Каяждо от Тебе бывших тварей благодарение Тебе приносит. Ангелы — пение, Небеса — звезду, Волхвы — дары, Пастырие — чудо, Земля — Вертеп, Пустыня — ясли, Мы же — Матерь Деву. Иже прежде век Боже, помилуй нас».

личного Бога монотеизма. Все это было для них чуждо, и философы-неоплатоники держались в греко-римском мире дольше всех, защищая имманентистское и универсалистское видение, продолжающее традиции дохристианского эллинизма — пока при Юстиниане Академия в Афинах не была закрыта окончательно. В догмате Воплощения для греков проблематичной была не божественность Человека Иисуса Христа — это они могли принять без труда. Гораздо сложнее было понять единственность Бога и творение мира из *ничто* (ex nihilo, а не ex Deo, а не «из самого Бога»)<sup>1</sup>.

Θεός, находящийся *по ту сторону* дыма жертвенного костра, был *слишком тонким и летучим*, слишком гипотетическим, чтобы справиться с проблемой ничто и единолично взять на себя бремя творения. Такое изменение в понимании самой сущности и природы Бога требовало от них гигантских усилий. Вера в Бога-Творца должна была быть намного более жесткой, фундаментальной и фанатичной, нежели в тонкотелых и легких, хотя и бессмертных, богов Олимпа, не говоря уже о близких древним людям духах садов, полей, очагов, рош и ручьев. Чтобы трансцендентный Бог христианской теологии стал центром греко-европейского, греко-романского мировоззрения, человек должен был *раскалить свою волю до железного состояния* и обосновать в тонкой небесной лазури непоколебимую каменную твердь — как подножие престола Божия.

Интенциональный акт, направленный на утверждение бытия Бога в акте чистой веры, требовал от человека высшего напряжения всех усилий души. Эти усилия были столь значительны, что заставили сосредоточиться европейскую религиозную культуру только и исключительно на метафизике, отвлекаясь и от внешнего мира, и от собственного Dasein'a, расположенного на границе «эго» и «природой». Хайдеггер считает, что это и привело к постепенному забвению бытия, к его замене на поиск соответствия между рассматриваемой вещью и ее местом в иерархии творения. Твердость Бога-Творца в греко-европейской религии основывалась исключительно на твердости греко-европейской *человеческой воли*. В каком-то смысле, ариане и, позднее, несториане, поступали *по-европейски* честно, когда перетолковывали Иисуса Христа как «пророка» и «героя», чья Божественность была не догматическим фактом, но результатом волевой аскезы и плодом героического акта. Показательно, что арианство было особенно подхвачено воинственными готами, у которых имя Бога — «Gott» — означало, как мы видели, «Тот, к Кому зывают». Христос мыслился ими как человек, герой и праведник, зывающий к Богу и показывающий арианам, как это надо делать всем остальным. Отзвуки арианской ереси мы легко распознаем в протестантской Реформе, с ее возвеличиванием человеческого рассудка и фактическим сведением роли Христа к функции «морального героя».

Конечно, основное направление христианства — и в православии, и в католичестве — следовало *другой* версии и не ставило под сомнение Божественность Христа, то, что Он есть Лицо Пресвятой Троицы и Совершенный Бог, Бог-Слово. Но структура западного богословия все равно оставалась антропоцентрической, рассматривающей Бога и Богочеловеческое единение в Воплощении *с человеческой стороны*. В человеческой стороне и ее статусе в европейском Dasein'e не было

<sup>1</sup> Дугин А. Метафизика Благой Вести.

нималейшего сомнения, и, следовательно, само богословие было богословием, построенным *на человеке* и его разуме, точнее, на его Вере, руководящей разумом.

### **Фундаментальный зазор между значением греко-римского и славянского религиозного текста**

Сопоставив это с русским пониманием христианства, мы мгновенно обнаруживаем бездонное различие: русское богословие *теоцентрично*, оно *уверено* в Бога и напрягает свою волю, чтобы *обосновать человеческое начало*; для него Бог *близок, понятен и очевиден*, а человек — *гипотетичен, проблематичен и связан с абстрактным должествованием* (причем не очень ясно обоснованным). Одно дело — верить в Пречистую Деву Богородицу, Присноблаженную и Пренепорочную и Матерь Бога нашего; а через Нее верить и в человечество, а заодно и во Вселенную, которые Она, Честнейшая херувим, Собой представляет. Другое дело — верить в отдельного человека, в эго, в личность, в индивидуума, чье существование недоказуемо, интуитивно ничтожно, а главное, даже если оно и наличествует, то ко всему важному и значительному в бытии отношения никак не имеет. Русское Православие забывает о человеческом, хотя помнит о вочеловечивании и о русском как о церковном.

*Греко-европейское христианство устроено прямо противоположным образом* — оно начинает с человека и силится его превзойти на путях к трансцендентному Богу-Творцу. Вочеловечивание видится здесь как обещание самой такой возможности, то есть рассматривается с человеческой стороны.

Очевидно, что и толкование догмата Троичности, и понимание двух природ Иисуса Христа, и соотношение человека и мира в их онтологическом статусе в греко-латинской версии будет разительно *отличаться* от русско-славянского взгляда на то же самое. Карта христианской керигмы, сущность Евангелия и вся структура Священного Писания и его толкований в славянском мире налагаются на топику, *радикально отличную* от европейской. Инаковость *языкового* контекста — греко-римского, в одном случае, и славянского, в другом, — позволяет, однако, не только выразить это различие, но и *скрыть* его.

Здесь мы сталкиваемся с глубинным различием в самих структурах Dasein'a и дазайна, что выражается в следующем: западная философия (как философия логоса и порядка) является *эксплицитной*, а славянская философия (философия хаоса/хоры) — *имплицитной*. Размещение христианской керигмы на двух этих *топиках* и в двух языковых *контекстах* (включая этимологию и семантику основных, составляющих суть догматики, имен и отношений) не приводит к прямому и лобовому «конфликту интерпретаций»<sup>1</sup>, но позволяет славянской герменевтике свободно и последовательно перетолковывать греко-латинский дискурс христианства в русле *имплицитной* философии хаоса. Так как *русский дазайн* и, соответственно, *русская философия хоры* и русское богословие фундаментально отличны от Dasein'a европейского, то структура происходящего перетолковывания не видна наглядно ни на одном из интерпретационных множеств.

<sup>1</sup> Об этом понятии, разбираемом в духе структуралистской топики, см.: Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М.: КАНОН-пресс-Ц; Кучково поле, 2002. Рикер в этой работе совершенно оправданно апеллирует к керигме Бульмана и строит на оппозиции керигма/структура модель, близкую к археомодерну.

### Вселенский смысл христианства. Керигма

Опишем основные моменты тех четырех множеств, которые мы выделили ранее, разбирая структуру возможных христианских смыслов в их связи с текстом.

На уровне собственного и вселенского значения Евангелия — гипотетически в *отрыве* от языка и «вот-бытия» — пребывает *христианская керигма*, не совпадающая ни с одной языковой интерпретацией, ни с одной философией, ни с одной из возможных проекций «вот-бытия». Она порождает смысловое множество, напрямую не поддающееся никакому восприятию — ни разумному, ни эстетическому, ни образному, так как любые знаковые системы, включая визуальные или символические, заведомо аффективированы контекстом конкретных «языковых игр» и циркулирующих в них смыслов, значений, понятий и отношений.

### Греко-латинское толкование христианства

Греко-латинское изложение Евангелия — с отсылкой к еще более раннему пласту ивритской и арамейской языковой структуры, сопряженной с контекстом Ветхого Завета и ветхозаветного периода, — есть лишь одна из возможных версий лингвистической, философской, филологической и экзистенциальной (на уровне Dasein'a) интерпретации этой керигмы. Но при этом историко-культурные обстоятельства распространения христианства и важнейший момент его становления господствующей религией Римской империи подвигли первые поколения христиан к *отождествлению*, до определенной степени, самой керигмы с ее лингвистическим и философским выражением. В католичестве это отождествление приобрело значение непоколебимого догмата, что выразилось в *латинской мессе* и в признании лишь трех языков — еврейского, греческого и латинского — *священными*. В православном мире, напротив, получил распространение *многоязычный* подход, основанный на прецеденте *глоссоластии* в Пятидесятницу, что отразилось на многочисленных переводах Священного Писания на разные языки и литургическом употреблении этих переводов в поместных церквях. Тем самым православие утвердило догматически и эксплицитно *зазор* между *собственно* евангельской керигмой и ее *языковым* выражением. Однако византийские греки по факту имели дело с греко-римскими (частично, еврейскими) текстами и, естественно, трактовали их в духе своей собственной философской и культурной традиции. Так как эта традиция была развитой и обширно документированной, то греческая интерпретация по факту становилась *преобладающей* в православном мире. Это создало определенный и тонкий *зазор* между номинальным полилингвистическим подходом к языку поместных церквей и практикой нормативного монолингвистического (европейского, греко-европейского) толкования священных текстов. Этот зазор не становился в центре внимания ни греков, ни других православных народов по одной причине: контраст между *эксплицитным* характером греческой философии и *имплицитным* характером других этнических философий схватывался с трудом, тем более что самобытная философия многих из этих народов стала внешне проявляться как раз *в процессе христианизации* и — соответственно — под *прямым влиянием* греческой культуры. Так, например, возникла и *славянская письменность* — на основе именно христианского и одновременно греческого культурного образца.

В случае католичества знак равенства между содержанием керигмы и ее языковым выражением был поставлен *однозначно*. В случае Православия последовательное применение принципа глоссологии оставляло открытой возможность уравнивания между собой *значения* языковых контекстов, но на практике эта возможность реализовывалась в философско-семантическом смысле довольно редко и фрагментарно. Хотя примером этого может служить сирийская и эфиопская ветвь Православия, где четко различаются влияния, соответственно, семитского и хамитского «вот-бытия» и локальные этнокультурные и этнолингвистические особенности.

В области гетеродоксальных течений то же самое можно сказать о коптском монофизитстве, иудейском эбионитстве и докетической ереси, а также о гностических учениях раннего христианства, имеющих явный *персидский* дуалистический характер. Но в любом случае, — и там, где это приобрело статус догмата (католицизм), и там, где декларировался принцип глоссологии (православие), — мы почти всегда имеем дело с замещением собственно христианской керигмы ее *лингво-культурным и философским выражением*, воплощенным в языковых и текстовых конструкциях, и приданием этим конструкциям статуса эксплицитного или имплицитного *норматива*.

По мере нарастания противоречия между восточным христианством и западным, эта закономерность стала еще более очевидной, так как внутри уже западноевропейского христианского контекста обособились два множества: *латинское* христианство (приоритетно сопряженное с латынью) и *греческое* христианство (являвшееся нормативом для всего православного мира — к которому, однако, принадлежали отнюдь не только греки). Уже одно только это обстоятельство должно привести к постановке вопроса о соотношении керигмы с ее культурно-лингвистическим и философским выражением, что и произошло, но только довольно поздно — в эпоху Реформации, и отчетливо было описано в протестантской теологии еще позднее, в XX веке, в работах протестантского теолога и философа Бульмана<sup>1</sup>, который и ввел понятие «керигма» в собственно философском его понимании.

В интересующем нас случае мы можем теперь строго описать особую зону — *греческий герменевтический круг толкования христианской керигмы*. Номинально он не претендовал на эксклюзивность. Фактически он этой эксклюзивностью *обладал*.

### **Русско-славянское толкование христианства**

Русско-славянское поле восприятия христианской керигмы представляет собой структуру *двойного отношения*. Появление славянской Библии представляло собой одновременно и презентацию славянам христианской керигмы *в ее чистом виде*, и ее греко-европейскую (в корнях греко-латинскую) *интерпретацию*. Поэтому славянской философии хаоса предстояла труднейшая задача:

- пробиться к содержанию *самой керигмы*;
- как-то осознать *греческую* интерпретационную модель;

<sup>1</sup> *Bultmann R.* Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung; *Idem.* Zum Problem der Entmythologisierung.

— соотносить керигму с *самой собой* (пребывающей в имплицитном состоянии не только в силу исторических причин, но и в силу своей особой природы).

Неудивительно, что этот процесс занял у русских, по меньшей мере, 1000 лет: ведь решение и более частных проблем подчас растягивается на столетия.

### Схема смысловых множеств

Можно представить предыдущие соображения на схеме.



Схема 13. Модель интерпретации русскими христианской керигмы

Четвертое множество изобразить невозможно. Следует лишь заметить, что оно представляет собой проекцию всей этой сложной и объемной модели на плоскость, где все три множества смешиваются между собой до неузнаваемости.

Рассмотрим эти связи (схема 13). Стрелка *a* намечает траекторию проявления Благой Вести в ее историко-культурном и лингвистическом выражении. Оригиналы Евангелия не случайно дошли до нас на греческом языке. Включив в выражения Благой Вести конкретный греческий язык, христианство в значительной степени канонизировало *семантические структуры* этого языка в качестве *образца*. Движение по стрелке *a* вниз принято называть «богодухновенным процессом», и к этому моменту возводилось обоснование авторитета не только Священного Писания, но и его толкования в рамках христианского предания — в том числе в ходе семи Вселенских соборов и, шире, в святоотеческой литературе.

И все же, определенный зазор между самой керигмой и ее греческим воплощением может быть намечен. Поэтому стрелка *b* представляет собой процедуру *металингвистической экзегетики* — особой операции, в ходе которой христианин в мистическом опыте переходит от буквы к духу. Эта буква — нормативно — есть

буква *греческая*. И вопрос в том, насколько *греческим* и до какой степени *греческим* будет сам переход? До какой степени *греческим* является *дух*, поднимающийся над буквой?

Стрелки *e* и *d* отображают перевод Святого Писания на славянский язык. Эти две стрелки показывают нам два отношения перевода к тому, с чего он сделан. С одной стороны, это перевод с *греческого*, а значит, он так или иначе стремится передать смысловое поле *греческих* значений, понятий, денотатов и смыслов. С другой стороны, этот перевод считается «богодухновенным» и выполнен святыми, то есть людьми, стяжавшими благодать Святаго Духа. Стрелка *d* отмечает богодухновенность, стрелка *e* — филологическую и философскую операцию, связанную с «греческим множеством», с «греческим» выражением христианской керигмы.

Соответственно, стрелки *s* и *f* будут представлять собой *экзегетику* собственно русско-славянских христиан, которые стоят перед двойной задачей: понять *керигму*, то есть взойти от — на сей раз — *русско-славянской!* — буквы к самой Благой Вести (стрелка *s*), и понять греческое *толкование* этой керигмы (стрелка *f*), чтобы *через* это толкование — и *сквозь* него — снова понять изначальную керигму.

Если вынести за скобки существование философии хаоса, то этим все и исчерпывается. Но в таком случае надо признать, что русско-славянский язык сам по себе есть «*ничто*» и представляет собой только *механический конструкт*, подобно искусственному языку математических или логических символов или компьютерной операционной системы, созданный в чисто прагматических целях. Если же принять философию хаоса, то мы сможем наметить поле смыслов, обширную зону экзегетики, целый *русский горизонт толкования*, которые представляют собой *встречу чистой керигмы с имплицитной русской философией, воплощенной в языке* — имеющем автономное (от греческого) существование и коренящемся в общей матрице индоевропейской и, далее, ностратической и бореической словесности — и в особом *русском* дазаине.

Поэтому круг русских смыслов Евангелия может быть обнаружен, описан и обоснован через приоритетное рассмотрение стрелок *g* (с чего надо начинать), *s* и *d*.

Но это невозможно сделать без того, чтобы тщательно исследовать *динамику* процессов по стрелкам *e* и *f*, которая, в свою очередь, не может быть корректно ни описана, ни понята, без выяснения денотативных и экзегетических отношений по вдоль стрелок *a* и *b*. Поэтому подход к выявлению философии хаоса в ее отношении к русскому православию требует фундаментального внимания к греко-европейскому прочтению христианской керигмы, а значит, к греческой философии и европейскому Dasein'у.

Стрелка *h* показывает то влияние, которое оказывает на греко-православное сознание внеправославные (западнические формы — в первую очередь католицизм, а также секуляризм, модернизм и т. д.), а стрелка *i* — тот же спектр воздействий на *русское* Православие.

### Смешение трех множеств

Последнее четвертое множество понимания христианства и его содержания образуется в том случае, если мы *не станем проводить все три вышеупомянутых*



*эпана* и отнесем к русско-славянским священным текстам без каких бы то ни было рассуждений о методе или стратегий *деконструкции* (соотнесений с исходными контекстами и уровнями этих контекстов). В этом случае мы получим нечто аналогичное «археомодерну», его начальному изданию (правда, пока еще без «модерна»), которое, вместе с тем, вполне и без оговорок может быть названо «герменевтическим эллипсом».

*Задача русского православного человека — прорваться к значению и полю значений христианской Благой Вести.* Но в этом прорыве он с необходимостью сталкивается с языком и заложенной в языке философией, отражающей экзистенциальные структуры «вот-бытия». Прорыв осуществляется и *сквозь* эти структуры, и с помощью этих структур, которые открывают и одновременно закрывают керигму. Если бы русский православный человек имел дело с герменевтическим кругом, то он был бы греком или, в худшем случае, латинянином, так как ему предстояло бы решить *однотактовую* логическую задачу: выяснить поле значений (денотатов) для высказываний, сделанных в знаковой системе (в пространстве языковой игры), гомологичной его экзистенции — *Dasein*'у.

Если представить себе русского православного человека, не являющегося ни греком, ни латинянином, но также имеющего дело именно с герменевтическим кругом (а не эллипсом), то знаковой системой, гомологичной его экзистенции (его *дазайн*у), должна была бы выступать *философия русского языка*, то есть *философия хаоса*, отталкиваясь от которой русский взглянул бы на небо керигматических значений Благой Вести.

Второе решение — естественное, но для его подготовки, не говоря уже о его исполнении, надо было потратить *тысячу лет русской истории*. Если русский православный человек не становится греком и не открывает структуру своей собственной русской экзистенциальной философии, полноценное отношение к значению Благой Вести для него будет *блокировано*, а преодоление этой блокады будет возможно только в исключительных случаях, имеющих уже не философскую и не языковую природу, но относящихся к феноменам *русской святости*. Но для того, чтобы эта святость была в полном смысле слова *русской*, она все равно должна была бы заключать в себе — пусть в свернутом и не проявленном состоянии! — *указание на русский дазайн* и его философски-языковое воплощение. Если же это не так, то мы будем иметь дело с *греко-русской святостью*, которая также вполне возможна (по траектории стрелок *f* и *b* нашей схемы) при содействии благодати, исходящей от Бога и посредством Святого Духа.

В любом случае в самом наличии герменевтического эллипса в структуре русского Православия не содержится ничего, кроме сбивающей с толку *путаницы* и болезненного и негармонизированного наложения друг на друга двух языковых и экзистенциальных контекстов. Размыкание этого эллипса и приведение его к двум герменевтическим кругам будет равнозначно *выздоровлению* и *решительной победе*.

И самое главное: четкое выявление русского православного множества смыслов в форме органичного герменевтического круга позволит придать православному догмату о глоссолалии и вселенской природе Православной церкви новое и более глубокое значение. Если, наряду с греческим множеством, мы выстроим корректно описанные *иные* множества, начиная с русско-славянского, но не толь-

ко, ведь этот ряд можно продолжить и далее — включая арабских, грузинских, румынских православных, и так вплоть до всех поместных православных церквей, имеющих переводы Святого Писания и литургических книг, — мы сможем методом их сопоставления приблизиться к *сверхязыковой сфере христианской керигмы*, которая выявится как то общее, что окажется таковым к ходе широкого сопоставления.

### **Методология деконструкции семантических множеств**

На данном этапе мы получили первичный набор представлений, который может служить методологической основой для последующего анализа всех четырех множеств, сопряженных с семантикой православного христианства на Руси и в русской истории.

Третье множество — русское понимание Православия с опорой на философию хоры — мы постарались приблизительно описать, дав примерные версии русского истолкования некоторых догматических моментов. Если принять предлагаемый нами метод, то это можно продолжить на бесчисленных примерах, соотнося любые — главные или второстепенные темы, сюжеты, понятия и ситуации, наличествующие в русском Православии — с базовой структурой имплицитных русской философии и русского богословия, развертывая поле полноценной и обоснованной *русской религиозной философии* — такой, какой она могла бы и должна была бы быть (стать). Если параллельно этому корректно выделять соответствующие герменевтические процедуры из сферы греческой экзегетики и проводить сравнения, то можно не только основательно очистить само русское Православие от внешних греко-европейских интерференций, но и приблизиться к подлинно *вселенскому* содержанию Благой Вести в ее чистом *метаязыковом* послании, к «языку ангелов».

Вся это философская и богословская работа как побочный эффект позволит постепенно упорядочить четвертое множество (православного «археомодерна» или богословского герменевтического эллипса), элементы которого будут помещаться в адекватный контекст и на адекватный уровень, в результате чего само это множество в пределе должно исчезнуть, что и будет означать момент полного и *необратимого излечения*.

Однако ликвидация герменевтического эллипса в православном богословии не будет означать, как это может показаться на первый взгляд, полного *упразднения* греко-русского Православия. Оно вполне может сохраниться в качестве корректной герменевтической процедуры, напротив, чрезвычайно полезной на своем месте и в своих пределах для того, чтобы отделять от собственно русского богословского православного контекста структуры, созданные в качестве технических искусственных средств, чтобы служить механическим и аппроксимативным *субститутом* греческого начала. Такой субститут, представляя сам по себе схематичную и плоскую редукцию богатой и обильной греческой философской и богословской мысли, а кроме того, выступая как суррогат греко-европейского Dasein'a, при корректном соотношении с живой стихией греческой культуры будет *возвращен в изначальный контекст*, оживлен и воссоздан в своем изначальном состоянии, что может породить безвредное (поскольку не порождающее новые химеры) и самоценное музейное *православное западничество*, в центре которого будет размещаться очищенный от всяких славянских наносов и подкопов консистентный,

цельный и прозрачный *византизм*. Такой византизм не только не омрачит и не релятивизирует корпус собственно русского православного учения, но эффективным контрастом оттенит его самобытность, его основательность и значимость.

### Открытая экклесиология

Еще до осуществления этих фундаментальных философско-богословских задач можно предложить на основании такой методике *прочтение русской церковной истории*, которая может быть описана на всех четырех выделенных нами множеств. Каждое множество имеет свою траекторию, в определенные периоды выходит на поверхность, соседствует с другими, иногда доминирует, потом снова опускается на тот же уровень или уходит вглубь. Вместо одной истории русской церкви мы получаем *четыре истории*.

Рассмотрим конвенциональную модель истории Русской Православной Церкви и попытаемся выделить в ней те элементы, которые относятся к нашим семантическим множествам. Сама эта конвенциональная модель<sup>1</sup> и представляет собой археомодернистское смешение. Не отделяя внятно славянское от греческого, русского от европейского, локального от вселенского, народного от ученого, формального от мистического, рационального от иррационального, бытового от догматического, конвенциональная история Русской Церкви представляет собой типичное отражение этого четвертого множества, где *разноуровневые семантические миры проецируются на одну и ту же плоскость* без каких-либо особых пояснений и технических знаков, которые свидетельствовали об их разноплановости и служили бы ключом к корректному прочтению чертежа. Это — историческая шарада, разгадку которой забыли сами составители. Это не введение в заблуждение других, это обмен самих себя и попытка выдать нерешенную задачу за решенную — причем с блеском.

Наиболее проницательные русские богословы, например В.Н. Лосский<sup>2</sup>, ясно понимали, что именно эта сфера церковной экклесиологии остается наиболее актуальной для современной православной мысли и, соответственно, предполагает большее количество нерешенных или неверно решенных проблем по сравнению со всеми остальными догматическими или экзегетическими сторонами православного вероучения.

В сфере догматики и основных направлений экзегетики нам остается только *понимать* то, что сделали преподобные и богоносные отцы Церкви. В области церковной истории экклесиологии мы не только с необходимостью являемся свидетелями и созерцателями, но и *прямыми участниками* — ведь эта история не завершилась, Церковь есть, она продолжает идти по своим земным путям, и мы являемся *частью* этого движения.

Официальная версия истории Русской православной церкви представляет собой наибольшее по количественному содержанию повествование, в котором со-

<sup>1</sup> Классическими в этой сфере являются труды Макария (Булгакова), митрополита Московского и Коломенского; *Голубинский Е.Е.* История Русской Церкви: В 2 т. М.: Общество любителей церковной истории, 2002.

<sup>2</sup> *Лосский В.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991.

держатся элементы всех остальных множеств. Но при этом оно является *неполным*, так как определенные моменты из него выпадают.

### **Русское Начало в ранней церковной истории (до XVI века)**

В общих чертах история Русской Православной Церкви — в ее конвенциональном изложении — такова.

Русский народ взял религию от греков через южнославянский перевод Священного Писания славянскими первоучителями — святыми Кириллом и Мефодием и кругом их болгарских (возможно, моравских) учеников и через историческое властное решение киевского великого князя равноапостольного Владимира. Крестившись, русские стали епархией Византийского патриархата, который ставил русских митрополитов — вплоть до Флорентийской унии и последовавшим вскоре за ней падением Константинополя от руки турок (Мехмета II). В этой практике поставления греческих митрополитов на Киевский престол были и исключения. Первым этнически русским митрополитом Киевским был Илларион, поставленный Ярославом Мудрым. Это был первый знак воли Руси к церковной автокефалии. Показательны тексты, дошедшие до нас от Иллариона, — в частности, его «Слово о законе и благодати», где глубочайшее понимание церковной богословской догматики соседствует с пророческими предсказаниями особой миссии русских в истории. Эта последняя черта свидетельствует о том, что уже в XI веке имелись первые признаки самостоятельного церковного *русско-славянского* мышления. Поэтому митрополита Иллариона следует отнести к началу третьего множества — множества собственно *русского* Православия. Вторым русским митрополитом был Климент, поставленный в 1147 г. независимо от греков собором шести русских епископов по желанию великого князя Изяслава Мстиславовича. Третьим по счету этническим русским был в XIII веке — уже в эпоху монгольских завоеваний — Кирилл III, избравший местом своего пребывания не Киев, а Владимир, и учредивший две новые епархии: Ростовскую и Сарскую (в Сарае). Митрополит Петр, начало XIV века, причисленный к лику святых, перенес свою резиденцию в Москву, где после кончины и был погребен в стене Успенского собора. Был еще митрополит Алексей (в период 1353–1378 гг.), также канонизированный, из иноков московского Богоявленского монастыря, сын знатного черниговского боярина. И наконец, в XV веке митрополит Иона, первый предводитель русской Церкви, после ее фактической автономии, избранный в 1448 году в митрополиты собором русских епископов и великим князем *без согласия* Константинопольского Патриарха (так как сама Византия уклонилась в унию).

Далее митрополиты, позже патриархи Русской Православной Церкви были русскими и избирались собором русских епископов.

Что касается периода до избрания митрополита Ионы, то от русских предстателей почти не осталось каких-либо внушительных памятников, которые позволили бы судить о том, что их *русскость* как-то особенно проявилась в их богословских трактовках. При этом бросается в глаза, что политически они неизменно настаивали на *укреплении суверенитета русской государственности* и, активно поддерживали *централизаторские* стремления русских князей. Особенно заметна связь их с Владимирским княжеством и Москвой, колыбелью будущей

могучей Московской империи, где идея Русского Православия с конца XV века обретает яркие и доктринально строго оформленные черты. Поэтому и их, вместе с Илларионом Киевским, мы с полным основанием можем отнести к третьему множеству — чисто *русского* Православия.

### Третий Рим

Далее в русской церковной истории следует московский период — от митрополита Ионы до патриарха Никона. Начало этого периода ознаменовано спором нестяжателей и иосифлян и формулировкой доктрины «Москва — Третий Рим». В кругах, близких к святому Иосифу Волоцкому и новгородскому митрополиту Геннадию («партия осифлян»), постепенно складывается формальное выражение того, что можно уже с полным основанием назвать *собственно русским началом в богословии*. На следующем этапе эти идеи получают чеканное выражение в формулировках псковского инока Филофея, придавшего теории «Москвы — Третьего Рима» окончательный вид<sup>1</sup>.

Учение о «Москве — Третьем Риме» было одновременно и ответом на исторические обстоятельства (Флорентийскую унию, отвергнутую Москвой, падение Царьграда, конец «золотой орды» и установление полной независимости Руси от татар и т. д.) и первым систематизированным, хотя предварительно и фрагментарно, выражением *глубинных констант*, базовых структур русского мирозерцания, русской философии и русского богословия, которые до этого пребывали в имплицитном состоянии. Освобождение и возвышение Руси, ее вступление в новую роль — оплота мирового Православия — открыли возможность русским заявить о том, что они на самом деле думают о себе, о мире, о Церкви, о христианстве, о судьбах народов. Смысл этой теории состоял в том, что:

- судьбы человечества связаны с *исполнением религиозной миссии* избранным народом;
- судьбы мира связаны с *империей* (учение о четырех царствах);
- в латинской империи (первый Рим) происходит встреча церкви и империи, миссии и державы, что порождает Второй Рим (Константинополь), являющийся отныне центром Вселенной и церковно и политически;
- отпадение Первого Рима от Второго отсекает *еретиков-латинян* (папезников) от территории Православной истины (мы теряем Первый Рим, остается только Второй);
- падение Второго Рима (вначале духовное — уния, затем физическое — завоевания турками) есть *падение всего человечества* одновременно в его религиозном и социально-политическом горизонте;
- верность Москвы Православию и отказ от унии *связаны* с ее освобождением от орды (тогда как, напротив, принятие унии повлекло за собой утрату Византией независимости и ее покорение);
- отныне Русь и ее столица Москва становится *единственным носителем и религиозной миссии*, идущей от ветхозаветных иудеев к новозаветной церкви и к ее

<sup>1</sup> Синицына Н.В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV—XVI вв.). М.: Индрик, 1998.

до последнего времени чистой форме в лице греческого Православия, и независимой политически великой державой, что и означает принятие на себя функций *Третьего Рима*;

— Русь становится Третьим Римом *перед финальным аккордом мировой истории* в непосредственной близости к ее концу; поэтому радость и торжество русских, стяжавших избранничество, должна быть окрашена в тона тревожных апокалиптических предчувствий («Третий Рим пока стоит, но Четвертому не быть»);

— история мира и его спасения, начавшись на древних евреях, заканчивается *на русских*.

Эти пункты учения о «Москве — Третьем Риме» сопрягают основные мотивы русского мировоззрения как такового с воспринятой и глубоко осмысленной и прочувствованной собственно русской философией и русским богословием. Эта теория становится основным официальным мировоззрением Московского периода, а в годы правления Иоанна Васильевича Грозного, подтверждается политической практикой (возведение великого князя московского в цари) и закреплением многих положений в материалах Стоглавого собора, среди прочего утверждающего спасительность двуперстия как изначального перстосложения (основанием для этого является наличие этой практики в Московской Руси — любые ссылки на греческие обряды отныне большого веса не имеют). Кульминацией этого процесса является учреждение Русского Патриаршества с подачи Бориса Годунова и при поддержке царя Федора Иоанновича. Первым Патриархом становится Патриарх Иов.

### **Раннее западничество (грекофилия)**

Показательно, что, начиная с нестяжателей и сторонников Нила Сорского через Максима Грека и участников кружка Избранной Рады, а также через множество иных центров влияния, становлению мощной тенденции собственно русского Православия оказывается *систематическое сопротивление*<sup>1</sup>. В религиозном смысле мы имеем дело с противодействиями двух семантических множеств: русского Православия (Москва — Третий Рим) и греко-русского Православия, которое (несмотря ни на что) продолжает рассматривать Русь только как *часть православной эйкумены*, окормляемой Константинопольским патриархом, несмотря на его зависимое положение в Османской империи. Кроме того, к этому греческому (фанариотскому) западничеству примешивается влияние, идущее непосредственно из Западной Европы — от католиков (особенно через иезуитов) и протестантов. Представляя разные и враждующие тенденции в христианстве XV—XVII веков, и православные греки, и католики, и протестанты категорически не хотят признавать *особых мессианских свойств* за православной Русью и православным русским народом. Каждое из этих направлений придерживается своей еkkлесиологической и богословской версии, так или иначе коренящейся в структурах именно европейского, греко-римо-германского Dasein'a. «Москва — Третий Рим» идет вразрез *всем философиям истории и еkkлесиологиям* той эпохи, поэтому

<sup>1</sup> Эта тема обстоятельно разобрана в книге современного историка Фроянова. *Фроянов И.Я. Драма русской истории: На пути к Опричнине*. М., 2007.

эти тенденции объединяется в отношении *противостояния и противодействия* именно *русскому* Православию и Московской Идее.

Так постепенно формируется «обобщенное западничество» в христианской оболочке, варьирующееся от греко-православия до католицизма и протестантизма, но единое в своем антирусском, антимосковском векторе.

### Семантика раскола

Преодолев Смутное время, Московский период продлевается до эпохи патриаршества Никона, после чего следует церковный раскол и формальный конец Третьего Рима (столица России переносится Петром I в Санкт-Петербург)<sup>1</sup>.

Раскол связан со следующим тонким моментом. Никон, как и вождь старообрядцев Аввакум, принадлежал к Боголюбческому кружку, члены которого были единомышленны в том, чтобы укрепить русское благочестие, исправить церковное нестроение и утвердить величие Московской Руси во Вселенском масштабе. Все они были убежденными сторонниками идеи «Москвы — Третьего Рима». Только понимали они это *по-разному*.

Никон считал, что Третий Рим должен стать центром новой мировой империи, которая начнется с отвоевания у Польско-Литовского королевства всех исконно русских земель, а затем перекинется на православные народы Греции и Балкан, пока не закончится освобождением Константинополя от турок. Далее все народы припадут к ногам русского белого Царя и православного русского патриарха, которые станут центром мира. За этим последует конец истории и нисхождение Небесного Иерусалима. Мировая история, описав свой полный круг, выльется во Второе Пришествие, пространством для которого станет Русская Земля. Обо всем этом Никон не просто мечтал, но начал осуществлять этот план на практике, подталкивая царя Алексея Михайловича к отвоеванию Беларуси и Малороссии и к битвам против европейских держав. Вся эта идея была обоснована исключительно верой во вселенскую миссию русского народа.

В этом смысле мы видим в Никоне ярчайшего представителя именно *русского* Начала (несмотря на то, что этнически он был мордвином).

Однако Никон был готов принести в жертву для достижения этой цели все, что угодно — в том числе и отдельные элементы древнерусского обряда, некоторые древние традиции и уклады. Для него важнее всего была *геополитическая экспансия*. Чтобы сделать московское православие более привлекательным для западных православных народов (белорусов, малороссов и греков), Никон пошел на попытку унификации обряда по западно-русским образцам, затеял книжную справу на основе Киевско-могилянского извода русской Библии, отменил традиционное двуперстие, сократил службы, упразднил метания на Мариино стояние, самовольно поменял многие другие обрядовые моменты.

Это вызвало жесткий протест у *староверов*, которые не могли понять, как во имя русской святости и ее торжества можно отказаться от ряда *характерных признаков* этой святости — например, от канонизированного Стоглавым Собором

<sup>1</sup> Смысл событий русского раскола достоверно описан историком Зеньковским. См.: *Зеньковский С. Русское старообрядчество: Духовные движения XVII века. München, 1970.*

двуперстия и т. д. Для консервативных носителей идеи Третьего Рима это было абсурдом, искушением и наводило на мысль о наступлении последних времен, апостасии и тайном заговоре «западнической» (европейско-еретической) партии.

Две ветви сторонников Третьего Рима сошлись не на жизнь, а на смерть, никто не хотел уступить и считаться с аргументами противоположной стороны. Властный и волевой Никон настаивал на своем. Старообрядцы проявляли не меньше волевых качеств, мужества и героизма. Когда царь и государство приняли сторону Никона, старообрядцы, вопреки традиционному для русского народа послушанию власти, не подчинились ни царю, ни силе, ни большинству. Постепенно Никон портит отношения с самим царем, утратив на него влияние, и оказывается в ссылке.

Собор 1666–1667 годов, низложивший Никона, подтверждает клятвы на старообрядцев, а заодно анафематствует и Стоглавый собор, формально закрывая страницу «Москвы — Третьего Рима» или историю Святой Руси.

Показательно, что на соборе 1666–1667 годов главенствуют приглашенные царем греки. Это четко фиксированный момент поражения русского Православия: оба направления сторонников Третьего Рима (и Никон, и староверы Аввакума) низвергнуты. Отныне новообрядческая церковь ориентируется на греко-русский курс.

В скором времени Петр упраздняет и само патриаршество, вводя вместо него Синод, подчиненный светскому лицу — обер-прокурору. Последним Патриархом становится Адриан, далее патриаршество прерывается на двести лет.

### **Невнятность оценки Московского периода в официальной истории РПЦ**

Совершенно очевидно, что весь *московский* период в своих главных и доминирующих тенденциях мы должны отнести к третьему множеству — к *русскому* православию. Если мы проделаем это, то в четвертом множестве останется только подспудные греко-русские течения, которые мы можем способно поместить в множество два, и тем самым окончательно упорядочить то четвертое множество, которым мы сейчас занимаемся.

Но официальная история русской церкви поступает совершенно иначе. В ней не дается никаких оценок ни Московскому периоду, ни доминирующей в нем теории «Москвы — Третьего Рима», ни грекофильской тенденции, ни даже филокатолическим и филопротестантским течениям Петровского периода и XVIII века. Не признавая правды за старообрядцами, официальная история Церкви не высказывает ясного отношения и к деяниям собора 1666–1667, а явные симпатии к Никону не выходят за рамки признания легитимности и тех, кто его ниспроверг. Именно поэтому мы имеем дело с четвертым множеством: в нем перемешаны и русские и греко-русские и даже частично филопротестантские и филокатолические черты; и даже не высказывается осуждения в отношении явно умаляющему Церковь в правах синодальному периоду.

Помещая на одну плоскость столь различные по смыслу, ориентации, значению, выводам и ролям явления официальная церковная история *десемантизирует* их все, не позволяя сориентироваться и занять внятную позицию. Поэтому явные барьеры, разрывы, сдвиги и разломы преподаются в рамках этого четвертого мно-



жества как гладкое, прямое, непрерывное и беспрепятственное развертывание того же самого. Это типичный герменевтический эллипс, все ближе подходящий к собственно археомодерну. И вместе с тем можно легко опознать в этом и действие русского Начала — философию хаоса. Именно она, играя, путает одно с другим, «это» с «тем», чтобы привлечь внимание к своему чистому наличию в тех ситуациях, когда сделать это более прямо не представляется возможным.

### **Западничество и славянофильство XIX века**

Начиная с Петра и до 1917 года основные моменты русской церковной истории и ее силовые линии вообще не имеют аналогов в первых трех множествах. Здесь очень мало даже греческого и русско-греческого начала, так как преобладают влияния *западного христианства*, включаемые в православный контекст лишь номинально. Это католическое и протестантское «богословствование» под православным прикрытием. Для интересующих нас выводов о структуре русского и греко-православного систематического мышления и о самой чисто христианской керигме это вообще не имеет никакого значения и может быть отнесено с полным основанием и без всяких натяжек к радикальному *западничеству* и чистому *археомодерну*. Интерпретация такого «археомодерна» входит в компетенцию философских методов (об этом говорилось раньше).

Собственно *русское* дает о себе знать, начиная с XIX века, постепенно возвращаясь в церковную сферу (появление вновь восьмиконечных крестов, бород у мужчин даже высшего сословия — нечто немислимое в XVIII веке, интерес к народному благочестию и т. д.). Но особенно оно проявляется в философских работах славянофилов, в становлении этнографии и фольклористики, в народничестве и интересе к русским сектам. Кульминацией этого возврата становятся тексты русских религиозных философов, которых мы под новым углом зрения рассмотрим в следующей главе.

### **Богословие в советский период**

Поворотом становится большевистская революция, формальное отделение Церкви от Государства, начало прямых гонений на Православие, обряд, веру, культ. В советский период Русская церковь разделяется на эмигрантскую (РПЦЗ) и остающуюся в Советской России (МП РПЦ).

В эмигрантской Церкви можно выделить два направления — *софиологию* о. Сергия Булгакова<sup>1</sup>, относящуюся к попыткам соединить русскую интуицию и православную догматику (большого распространения это направление не получило и было отвергнуто официальными церковными властями), и *греко-русскую линию*, воплощенную в трудах позднего Г. Флоровского<sup>2</sup> (ранее принадлежавшего к русофилам-евразийцам), и особенно протоиерея Александра Шмемана<sup>3</sup>, о. Ио-

<sup>1</sup> См.: Булгаков С. Н. Купина Неопалимая. Опыт догматического истолкования некоторых черт в православном почитании Богоматери. Париж: Имка-Пресс, 1927; *Он же*. Православие. Париж, 1965.

<sup>2</sup> См.: Флоровский Г. В. Пути русского богословия. Париж: YMCA-PRESS, 1983.

<sup>3</sup> См.: Шмеман А. Церковь, мир, миссия: Мысли о православии на Западе. М., 1996; *Он же*. Введение в богословие: Курс лекций по догматическому богословию. М., Париж, 1993.

анна Мейендорфа<sup>1</sup> и т. д. В целом в ту же — греко-русскую — линию вписываются и В.Н. Лосский<sup>2</sup> и о. Киприан (Керн)<sup>3</sup>. Надо, однако, учитывать, что после долгих веков радикального (католико-протестантского) западничества и на фоне западничества атеистического, коммунистического и материалистического, греко-русская линия этих богословов может показаться вполне патриотичной, консервативной и даже «славянофильской», если не вникать в детали.

В Советском Союзе для богословских размышлений ситуация складывается не самым подходящим образом, и МП РПЦ озабочена только одним — сохранением себя в ситуации жестких гонений коммунистической агрессивно атеистической тоталитарной власти. На какие уступки коммунистам приходится идти духовенству, сегодня сказать трудно, но совершенно очевидно, что никаких внятных оценок историческим этапам в этот период ожидать не приходилось.

Правда, есть несколько исключений.

В первую очередь трудно переоценить факт восстановления патриаршества на Руси и избрания первым Патриархом после синодального периода патриарха Тихона. При других обстоятельствах это означало бы *коренной перелом* в истории русской Церкви и само по себе требовало серьезных экклесиологических интерпретаций. Но перед лицом полной апостасии и начала красного атеистического террора это событие несколько потерялось.

В 1920-е годы определенными кругами делаются попытки объединить староверов и новообрядцев в рамках единоверия (особенно показательны усилия епископа Андрея (Ухтомского)<sup>4</sup>), а также обретение беглопоповцами полноты иерархии — через переход к ним в сущем сане епископа Николая (Позднева) из Церкви господствующей (нынешняя Новозыбковская иерархия). В 1928 году местоблюститель патриаршего престола митрополит Сергей (Страгородский) выпускает постановление «Деяние архипастырей»<sup>5</sup>, в котором, почти между прочим, снимает клятвы со старообрядцев и отменяет постановления Собора 1666–1667 годов, вменяя их «яко не бывшие». Правда, в той ситуации на это мало кто обращает внимание. В 1971 году уже на новом этапе, но также при доминации атеистической власти, поместный Собор МП РПЦ по инициативе митрополита Никодима (Ротова) вновь обращается к этой теме и своим решением еще раз подтверждает снятие клятв со староверов и отмену деяний собора 1666–1667 годов. Однако ни тогда, ни теперь серьезных выводов из этого важнейшего решения, видимо, никто так и не сделал, и этот новый вектор в осмыслении истории русской церкви остался без должного внимания.

<sup>1</sup> См.: Мейендорф И. История Церкви и восточно-христианская мистика: Единство Империи и разделение христиан. Святой Григорий Палама и православная мистика. Византия и московская Русь. М., 2000; *Он же*. Рим. Константинополь. Москва. Исторические и богословские исследования. М., 2005.

<sup>2</sup> См.: Лосский В. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие.

<sup>3</sup> См.: Керн Киприан. Антропология святого Григория Паламы. Париж, 1950.

<sup>4</sup> Зеленогорский М. Жизнь и деятельность архиепископа Андрея. М., 1991.

<sup>5</sup> «Акт по вопросу о снятии клятв 1666–1667 гг.». Указ Временного Патриаршего Синода от 28 апреля 1929 г. Пресвященному митрополиту Евлогию // Акты Московского Престола. 3–4.

Объединение РПЦЗ и МП РПЦ и предшествующая ей канонизация новомучеников, включая последнего русского царя и его семью, была логическим шагом, сопряженным с распадом СССР и концом коммунистической диктатуры, но значение и этого события должным образом пока не осознано.

### Структура русской церковной истории

Подводя итог беглому обзору официальной версии истории русской Церкви в рамках четвертого множества (герменевтического эллипса), мы можем заключить, что в нем содержатся целые пласты, которые могут быть довольно легко перемещены в третье множество (моменты проявления и отчетливого формулирования основ русского Православия — например, почти весь Московский период, Москва — Третий Рим и т. д.) и ряд моментов, которым место во втором (например, нестяжатели, Максим Грек, деятели книжной sprawy и преобладающие силы «греческого» собора 1666—1667 годов, мажоритарные тенденции эмигрантского богословия XX века и т. д.). Кроме того, наметился ряд тенденций — таких, как проникновение католических и протестантских влияний. Сюда же можно отнести «модернизаторские» тенденции — такие как «обновленчество», «живая Церковь» или попытки сопрячь Православие с материалистической и позитивистской наукой. Эти явления вообще не укладываются в рамки Православия и имеют место в каком-то пятом множестве, которое можно выделить для того, чтобы разместить в нем разнообразные «ереси», которые, в свою очередь, можно разделить на два класса — *народные* (они могут нам понадобиться при более внимательном исследовании философии хаоса) и *импортные*, чаще всего западные (как имеющие христианские черты — католицизм, протестантизм, так и чисто позитивистские и материалистические).

Благодаря даже самому общему и приблизительному рассмотрению русской церковной истории сам метод корректной классификации по множествам становится ясен и отныне представляет собой дело техники.

### Русская святость

Единственно, что осталось нами совершенно не затронутым, это — первое множество, то есть чистая евангельская керигма.

Ее следует рассмотреть на основе русской святости как *самостоятельного феномена*. В русской святости есть фигуры преподобных святых подвижников, монахов и святителей — таких как Антоний и Феодосий Печерские, преподобный Сергей Радонежский. Их свидетельства — чудеса веры, аскетики, деяния, высказывания, наставления. Это опыт живого соприкосновения с тем, о чем говорит нам сама Благая Весть через *все* формы языкового откровения и *все* стороны церковного предания. Это — высший горизонт русской святости, который имеет некоторое безусловное русло, очевидность и каноничность которого никем и ни при каких обстоятельствах не может ставиться под сомнение.

Вторая категория святых — это ставшие святыми православные князья и княгини — начиная со святой княгини Ольги, святого князя Владимира Красно Солнышко, святых благоверных князей Бориса и Глеба до святого благоверного князя Андрея Боголюбского, святого добропобедного Александра Невского, свя-

той Анны Кашинской и благоверного великого князя Дмитрия Донского. У них святость сопряжена не только с православным благочестием, но и с *великими делами*, совершенными на благо Православия и православной Руси, а также со страданиями, которыми им довелось вынести на этом поприще.

Третья категория — святители, то есть высшие чины церкви, такие как Феодор Суздальский, Леонтий Ростовский, Никита епископ Новгородский, Киприан Московский, Филипп Московский, Иов, патриарх Московский и иже с ними. В их святости сказались труды на устроение русской Церкви.

Еще есть мученики, священномученики и юродивые Христа ради. Здесь в основе лежит жертва во имя Христовой веры и трудный подвиг юродства.

Все вместе они составляют *сонм русских святых*, которые совокупно представляют собой русскую Церковь на небесах, в которой запечатлено неложное свидетельство истины Веры Христовой и его Благой Вести.

*В святости русские выходили за границы текста*, богословия и философии и воплощали в своей плоти и крови высшее значение, содержащееся в Новом Завете.

Сама святость и составляет первое множество сверхязыковой истины Православия, и русские святые идут к этой истине кратчайшим путем — через собственный подвиг, знаменуя всей своей жизнью неложность Божиих обещаний. Однако повествования о подвигах и житиях святых становятся, в свою очередь, *текстами*, которые подлежат правильному прочтению и верной интерпретации. И в этом смысле составленные русскими и на русском языке жития святых и повествования об их деяниях имеют колоссальное значение для конституирования собственно *русского* богословия и его философской основы.

Сопоставляя между собой множество русской святости и множество собственно *русского* Православия, мы можем понять многие моменты, которые связывают русскую Церковь с Вселенской Небесной Церковью Христа.

Вместе с тем и сонм других — нерусских — святых, преподобных, святителей, мучеников, благоверных князей и императоров — также относятся именно к этой Небесной Церкви. Поэтому знакомство со всей полнотой святоотеческой традиции, с деяниями первых христиан, а также с историей православной святости — среди каких бы языков она ни обнаруживалась — может стать важнейшим содержанием для того, чтобы составить представление о том, в чем состоит суть Православия в его сверхязыковом измерении. Если на уровне экзистенции, философии и богословия между русской церковной культурой и греческой, латинской или какой-то еще, действительно, существуют фундаментальные контекстуальные различия, которые необходимо выявить, корректно описать и поместить по надлежащим секторам, то в области святости все эти ограничения упраздняются, и «все и во всех Христос».

# Глава 15. Русское Начало и темы русских философов (пересмотр отношения)

Многоцветный поддонный ум может быть судим только всенебесным собором.

*Н. Клюев*

## Врачи и пациенты

В ходе нашего исследования мы выявили ряд моментов, которые позволяют нам *по-новому* взглянуть на русских мыслителей, пытавшихся с начала XIX века включиться в собственно философский процесс, и совокупность трудов которых, как мы показали, нельзя называть «русской философией». Вначале мы констатировали лишь то, что эти труды находятся под решающим воздействием парадигмы археомодерна и, следовательно, не могут иметь однозначной и корректной интерпретации, сами будучи не методами излечения заболевания, но симптомами болезни, не «врачами», но пациентами, нуждающимися в уходе, надзоре и лечении. Так обстоит дело с русскими философами, если принять их творчество как оно есть, в согласии с общим парадигмальным археомодернистическим контекстом. Так как сам *археомодерн и есть болезнь*, то любые попытки построить философию *внутри* него, не выходя за его рамки и не предлагая форм излечения, может рассматриваться только как история болезни.

Но сама история болезни может быть прочитана в двух принципиально различных контекстах: ее могут читать как другие пациенты, так и *доктора*. Правда, в русском обществе, как в фильме Шванкмайера «Безумие», нельзя исключить, что роли врачей и пациентов давно и многократно перевернулись, и сейчас точно определить «кто есть кто» представляется серьезной проблемой. В любом случае читателем-пациентом является тот, кто не способен воспринять (пусть интуитивно) археомодерн как болезнь и не ищет (отчаянно) способов из него вырваться. В таком случае, чем бессмысленнее и патологичнее будет «философский» текст, тем больше у него шансов быть воспринятым как нечто само собой разумеющееся: помешательство отлично сочетается с другим помешательством, умножая и расширяя границы общего безумия.

Эту патологическую сторону русских философов мы и пытались акцентировать в начале нашего исследования, чтобы расчистить путь к *фундаментальной деконструкции* («онтологической деструкции», по Хайдеггеру), то есть к излечению археомодерна. Пытаться понять, что имели сказать «русские философы», *строго следуя за тем, что они сказали*, и делать это в контексте новых изданий археомодерна, включивших в себя за сто с лишним лет пласты советского бреда и бреда либерального конца XX — начала XXI века, совершенно бессмысленно и никуда никого не приведет.

Это утверждение сохраняет свое значение и в настоящий момент. Вместе с тем кое-что изменилось в самой возможности отнестись к русским философам как-то *иначе*. Учет хайдеггеровской истории философии (и несколько шире, феноменологического подхода), позволившего отслоить от нашего археомодерна собственно западноевропейский герменевтический круг; внимательное изучение русского дазайна и его структуры; описание его экзистенциалов; наброски философии *хаоса/хоры*, и выявление особенностей русского отношения к Четверице (особенно к оси *Бог-человек*) дало нам в руки мощный *инструментарий* для того, чтобы подойти к некоторым продуктам археомодерна с иной стороны, *с позиции врачей* — прочитать историю болезни глазами внимательных и заботливых докторов, призванных облегчить страдание своих пациентов, а если возможно, то и вернуть их к нормальной жизни, к их жизненному миру.

### Сквозь текст к русскому Началу

Теперь у нас есть первичное структурное знание о *русском Начале* и *русском дазайне*, а значит, мы выяснили — пусть пока еще приблизительно — природу того, что именно является носителем заболевания (археомодерн) и, соответственно, что следует лечить. Зная о *русском дазайне* то, что мы уже знаем, мы теоретически способны отделить самого *больного от его болезни*, отстраниться от его показаний, подобрать к дешифровке несвязного бреда точные и соответствующие операции по его интерпретации, толкованию и декодированию. Теперь мы получили возможность приблизиться к тому, что *пытались* сказать русские философы и чего они, говоря все то, что они сказали, не сказали. С опорой на *русский дазайн* мы сможем пройти *сквозь* их тексты *к истоку* этой попытки, и тогда сам этот путь на каждом его этапе начнет сообщать нам о новых и новых фрагментах, которые отныне могут быть расположены не как получится, а в более или менее определенной системе, пусть хаотических, но координат. Прделав это, мы начнем формировать более конкретную топику возможной русской философии и постараемся спасти русских философов и их дело из-под завалов археомодерна, вернуть им их достоинство, их ценность, их мысль, превращенную в нечленораздельный раздражающий гул пациентами следующих поколений или их коллегами по палате.

*Второй раз* мы подходим к трудам русских философов, но теперь с новым *инструментарием* и новыми *намерениями*. Вначале нам надо было отмахнуться от их претензий на русскую философию и показать нелепость таких попыток. Сейчас, напротив, мы постараемся выделить в их трудах моменты, которые так или иначе соотносятся с *русским дазайном* и, следовательно, являются не просто симптомами археомодерна, но могут служить структурными элементами того, что только еще предстоит создать — *искомой русской философией*.

### Вновь к Соловьеву

Вновь обратимся к Владимиру Соловьеву и к главным мотивам его философских работ: к образу *Софии* и идее *всеединства*, откуда он выводил все остальное.

В настоящий момент мы будем исходить из гипотезы, что Владимир Соловьев был не просто дезориентированным образованным чудачком, у которого обрывки западноевропейской метафизики и онтологии, перемешанные с мистицизмом,

католической и протестантской теологией, накладывались на невнятное и только еще все более оглуляющее не проявленное «русское начало», но носителем *русского дазайна*, то есть полноценным русским человеком (из добротной крестьянско-священнической семьи), через которого *русский дазайн* хотел нам о чем-то сообщить. В этом случае дискурс Владимира Соловьева приобретет новый смысл, новую цель и новое содержание.

### София: поиск денотата

Главным денотатом его повествования можно считать *Софию*. Говоря о Софии, Соловьев (как мыслитель, выражающий русский дазайн) *что-то* имел в виду. Этим названием, этим именем он *на что-то* указывал. Центральность Софии, ее образа в его творчестве, указывает на то, что для него это было главным и значимым, к чему он стремился привлечь внимание и от чего не мог всю жизнь оторваться. Если бы мы рассматривали Соловьева как индивидуума, то могли бы просто отмахнуться от его obsessions, если он не смог описать их ясным и внятным языком и четко заведомо определить, о чем он говорит. Но коль скоро мы пытаемся смотреть *сквозь* Соловьева, и допускаем там — в этом «сквозь-Соловьеве» — наличие *русского дазайна*, то все *меняется*, и София как главное для Соловьева начинает приобретать смысл и значение и для нас.

Святая София (Santa Sophia), или Вечная София (Sophia Perennis), представляет собой образ, который объединяет в себе два философских понятия — *Божественный Разум и Женское Начало* — которые, начиная уже с Платона, так или иначе *конфликтовали* друг с другом:

Божественный Разум мыслился как Отец, носитель власти, организатор Вселенной, парадигма Бытия. В христианской традиции все лица Пресвятой Троицы также мыслились в образах мужчин и Божественный Разум считался высшей организующей силой, наложенной на имманентные вещи мира волей трансцендентного Начала.

Женственность же ассоциировалась с имманентными, близкими, естественными, природными вещами, которые по отношению к мужской организующей, разумной и волевой инстанции Бога находились в *пассивном* положении. Строго говоря, с философской точки зрения вопрос ставился так: *либо* Божественный Разум, *либо* Женское Начало. Конечно, в греческой мифологии и в мифах других европейских народов были женские божества, и некоторые из них — такие как Афина Паллада, Минерва и т. д. — связывались с мудростью и разумом и при этом приобретали многие *мужские* черты (воинственность, агрессивность, жестокость и т. д.), а в общем контексте мифологических персонажей выступали как проводники высшей воли мужского Зевса/Юпитера. В их описании мы видим скорее идею того, что, приближаясь к мужской мудрости, даже женщина начинает обладать мужскими чертами — безусловно, за счет частичной утраты собственно женских свойств. (Вспомним миф о Парисе, выбиравшем из трех богинь — Афродиты, Артемиды и Афины — самую красивую и женственную; таковой оказалась Афродита, а у Афины не было никаких шансов.)

В рамках философии у фигуры Софии места не находилось, а христианская теология, борющаяся и с мифом и с язычеством, вообще сделала эту тему марги-

нальной. Чаще всего под «Софией—Премудростью Божьей» понимался Бог-Слово, София как мудрость и Логос как Слово и Разум означали близкие, а то и тождественные понятия<sup>1</sup>.

Конечно, в христианской мистике были случаи обращения к образу Софии, сходные с интенцией Соловьева — как в случае Генриха де Сузы, основавшего «братство Премудрости» и описывавшего свои видения «прекрасной дамы на облаках, полной любви и целомудрия». Но даже для католической традиции это имело чисто маргинальное значение, не говоря уже о философии. В протестантизме тему Софии поднимает Якоб Бёме, и от него она переходит к Гёте и романтикам, но в этом случае мы еще дальше удаляемся от собственно философии и классической теологии. Православная же традиция от такого рода идей, отождествлений и образов далека чрезвычайно<sup>2</sup>.

Разумеется, если не сам образ Софии, то идея священного Начала, которое находилось бы между трансцендентным Богом и имманентным земным человеческим миром, всегда являлась мотивом, чрезвычайно распространенным в мистике как таковой. Чаще всего образом, в котором заключено представление об имманентной трансцендентности, выступает «ангел» или «архангел», посредник между *Тем и этим*. Упорядоченность философского и теологического миров требует, в первую очередь *разделения* между Божественным и мирским: это основа порядка во всех его проявлениях. Но если *нормой* является разделение, то должны быть и *исключения*, состоящие в том, что в определенных — *священных* — моментах дистанция между *Тем и этим снимается*, преодолевается и открывается парадоксальная возможность ее *переступить*<sup>3</sup>. В иудаизме, и особенно в каббале, это воплощено в фигуре «шекины», «женского (имманентного) начала в Боге».

### София в неоплатонизме

Стоит особо оговорить такое явление, как *неоплатонизм*. Неоплатонический подход так или иначе лежит в основе всех мистических направлений в монотеистических традициях, так как он исходит из того, что феноменальный мир есть прямое проявление (манифестация) мира идеального (Божественного), а следовательно, переход от первого ко второму и их взаимодействие не просто возможны, но являются *главной задачей* человека (философа). Местом *встречи* феноменального (реального) и идеального (Божественного) является *София*, называемая иногда «Sophia Perennis» («Вечная София-Мудрость»). Это полностью укладывается в общую топику платонизма, рассматривавшего философа как созерцателя божественных идей и как существа, обращенного от мира вещей к миру идей, — в этом и проявляется его «любовь к Софии», то есть смысл *фило-Софии* как таковой.

В христианской форме — в частности, через труды Климента Александрийского, отцов Каппадокийцев и Ареопагитик, не говоря уже об Оригене — неоплатонизм в значительной мере повлиял на становление ортодоксального богосло-

<sup>1</sup> Флоровский Г. О почитании Софии Премудрости Божией в Византии и на Руси // Альфа и Омега. 1995. № 4. С. 145–161.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> См.: Дугин А.Г. Метафизика Благой Вести. М.: Арктогея, 1996; Он же. Постфилософия. М.: Евразийское движение, 2009.



вия в целом. В Средневековье этот подход вдохновлял герметическую традицию в Европе и исламском мире, а в Возрождении — через труды Николая Кузанского, создание Платоновской Академии во Флоренции (Марсилио Фичино, Пико делла Мирандола и т. д.) и активную деятельность таких философов, как Томмазо Кампанелла, Томас Мор, Иоганн Рейхлин, Агриппа Неттесгеймский, Парацельс, Джордано Бруно, Джон Ди, Роберт Фладд и т. д. — стал претендовать на роль *самостоятельной философии*, стремившейся заменить собой доминировавший ранее схоластический аристотелизм<sup>1</sup>. В протестантизме платоническую традицию подхватил Яков Бёме и его последователи (в частности, Иоганн Гихтель).

Все это в значительной мере повлияло на становление мировоззрения Нового времени, но лишь в своей *отрицательной* части, направленной на ниспровержение схоластического аристотелизма, птолемеевской географии и геоцентризма, неоспоримого авторитета Церкви. При этом в позитивной программе Нового времени возобладал отличный от платонического подход в духе *номинализма*, воплотившийся в эмпиризме, рационализме, механицизме и, впоследствии, в материализме. В основу его легли идеи Френсиса Бэкона с его критикой «идолов», «предрассудков» (под ними он имел в виду в том числе и платоновские идеи) и призывом к покорению природы, а не к ее созерцанию и спасению (как у платоников и герметиков). Таким образом, на заре Нового времени неоплатонизм в Европе маргинализируется, сдвигается на периферию, а доминирующей линией с XVII века прочно становится эмпиризм и рационализм.

### София и русское Начало

Именно этот набор значений и интуиций в духе *неоплатонического мистицизма* Соловьев вкладывает в образ Софии, расшифровывая с его помощью свою базовую галлюцинацию, с которой начинается его творчество.

Мистическое содержание и определенную неслучайность самой структуры такого опыта нельзя ставить под сомнение. Это, действительно, имеет определенную историю и близкие аналоги в разных религиозных и мистических учениях. Другое дело, что ни к философии, ни к строгому православному богословию это напрямую не относится.

Если же мы сопоставим «интуицию Софии» с тем, что нам известно о структуре русского дазайна, и особенно о специфическом измерении русского дазайна по оси *Бог-человек*, то нам станет кристально ясно, *что* хотел сказать Владимир Соловьев, настаивая на этом образе. На самом деле, он стремился выразить одновременно две — причем главные! — стороны русского Начала:

— принадлежность *русского дазайна к интенциональной мысли Бога* (имманентность русского дазайна Богу, понятому *по-русски*) и

— материнскую (*женскую*) философию *хоры* (χώρα), отвечающую за то, что по обе стороны от ее фундаментального *движения разделения* (χωρ...ζω) наличествует *не одно и другое, но одно и то же, то же самое, Это и Это*.

<sup>1</sup> *Йейтс Фрэнсис*. Джордано Бруно и герметическая традиция. М.: Новое литературное обозрение, 2000; *Она же*. Розенкрейцеровское Просвещение. М.: Алетейа, Энигма, 1999.

Тут мы пришли к интересному моменту: мы начали с того, что археомодернистическая путаница Соловьева и софиологов никак не может быть признана «русской философией», поскольку на нее катастрофически влияет западноевропейский герменевтический круг, с помощью которого Соловьев пытался выразить свои интуиции и который *фатально* превращал их в нелепицу (такую, например, как глупейшая идея объединения западной и восточной церквей). Но сейчас мы видим, что под завалами фрагментарности, сбоев и некорректных искажений герменевтического эллипса у того же Соловьева таилась *самая настоящая «русская философия»*, пытаясь пробиться и заявить о себе во всеуслышание, как только жестокая хватка западнических элит стала хотя бы немного ослабевать. *Заявляя о Софии, Соловьев заявлял на самом деле о русской философии и ее структуре*, доказывал ее возможность, предвосхищал ее содержание.

Иными словами, мы пришли к удивительному выводу: русская философия *есть*, но, чтобы опознать ее, обнаружить ее, следует предпринять чрезвычайные усилия — наверное, сопоставимые с теми, которые потребовались бы для того, чтобы создать ее заново.

### Русская София как другая София

Однако здесь следует быть весьма осторожными. Дело в том, что сам Соловьев, так или иначе оперируя с платонизмом, и в этом остается *под влиянием Запада*. Поэтому-то он ставит Софию на границе между миром Божественным (миром идей) и миром феноменальным. Это светлая четко структурированная мистика, в значительной степени выстроенная вокруг оси Логоса. В европейской философской топике в этом нет ничего собственно женского, это скорее Афина-воительница, которая находится на границе между страдательным космосом и деятельными миром идей, но *со стороны идей*. Женственность (космичность, феноменальность) Афины жестко подчинена мужественности ее идеальных функций. Она даже рождается без матери, напрямую из головы Зевса. Афина — *женщина без женских свойств*, женщина-маскулиноид. Такова в значительной мере София героической и мужественной европейской мистики. София поэтому девственна, она никого не рождает, не создает. Она воюет и властвует, давая пример того, как следует поступать всем европейцам, ищущим истины и рвущимся к миру идей. Да, Афина ближе к космосу, чем чистые идеи, но эта парадоксальная близость только добавляет образу воинственной *ярости*: идеальное негодует, сталкиваясь со своим искажением в феноменальном, стремится все исправить, нещадно насылает копию, чтобы сделать ее максимально похожей на оригинал (парадигму). Афина — богиня аскетов и воинов, героических, упорядоченных, преданных Логосу мужчин. Афина — скандинавская Брунгильда, недоступная валькирия, превращающая мужчин в женщин — так сильно в ней мужское начало.

Такова ли София Соловьева, София русских религиозных философов и русских поэтов? Совершенно очевидно, что *нет*. Эта *русская София* — женщина с *женскими свойствами*, женщина по преимуществу, женщина в апогее женственности, с ее душевной красотой, ускользающей двусмысленностью, вечной игрой, упругой неопределенностью, томной нежностью, заботливым материнством, темным страданием, неспровоцированным порывом, глубиной, не известной мужчинам

тоской. Ее совершенство — в несовершенстве, ее окончательность — в открытости; ее предел — в бездне; ее свет — темен; ее мысль — льнет к земле и норовит заползти в первую встречную нору; ее дух — прощает; она всегда рождает и красивое, и уродливое, и удавшееся, и бракованное, и все это она с равной силой любит и обо всем заботится. Русская София — Кормилица, она — Восприемница, она — Мать. Она — материя сновидений, о которой говорил Шекспир. Если она и София, то *другая*. Она вообще есть Другое, чем все то, что можно себе представить — и в феноменальном, и в идеальном. Но такое Другое, которое делает все — Этим, включая саму себя.

Владимир Соловьев в образе Софии увидел невидимую *хору* — третье начало Платона; но опознать ее ему помешал его европоцентризм (все тот же археомодерн).

Конечно, специалисты в этом тонком вопросе могут возразить: есть учение о двух Софиях (в каббале — о двух «шекинах», у Платона в «Пире» Павсаний говорит о «двух Афродитах» и т. д.); одна из них Небесная, другая — земная. Одна — вечно у Бога, другая — в изгнании, на земле, вместе с людьми, с их горестями и радостями. (В каббале это описывается в образах Рахили и Лии и в двух буквах «хе» непронизимого имени Бога — «Тетраграмматона».) И задача мистика состоит в том, чтобы понять их недвойственность. Все верно, но и в этом случае — на сей раз на мистическом уровне — мы сталкиваемся с имплицитным подразумеванием полного превосходства Порядка (Неба) над хаосом, то есть со знакомым нам европейским Dasein'ом.

Но с точки зрения хоры все представляется *иным*. Есть только одна инстанция — это земная София, только она *недвойственна* и по-настоящему бесконечна. *Внутри* нее — а не вне ее — есть *всё*, в том числе и превосходящий ее саму Порядок, Небо. Небо, будучи другим, нежели она, есть одновременно она же сама. Поэтому *в Небе есть след хоры*. Он-то и называется «небесной Софией», как след Софии земной, главной и единственной, несущей в себе всё.

### **София и хаос (Тютчев и Блок)**

*Русская философия — это философия земной Софии*. Наверное, тоньше всех это прочувствовали русские поэты — Тютчев и Блок.

Тютчев пронзительно схватил тему хаоса в своем знаменитом стихотворении<sup>1</sup>:

О чем ты воешь, ветр ночной?  
О чем так сетуешь безумно?..  
Что значит странный голос твой,  
То глухо-жалобный, то шумно?  
Понятным сердцу языком  
Твердишь о непонятной муке  
И роешь, и взрываешь в нем  
Порой неистовые звуки!..  
О! страшных песен сих не пой  
Про древний хаос, про родимый!

<sup>1</sup> Тютчев Ф.И. Сочинения: В 2 т. М., 1980. Т. 1. С. 73.

Как жадно мир души ночной  
 Внимает повести любимой!  
 Из смертной рвется он груди,  
 Он с беспредельным жаждет слиться!..  
 О! бурь заснувших не буди —  
 Под ними хаос шевелится!..

Вот это настоящий философский дискурс. Голос «родимого» хаоса — ночной ветер. Обратите внимание, как поэт описывает речь ветра. Она «*поет*» (сердце). Она «*твердит*» (твёрдость Земли). Она «*взрывает*» (сознание). Она повествует о «*муке*». И далее: «как жадно мир души ночной внимает повести любимой!» Это — о русской душе, для которой повесть о хаосе, о хоре, то есть о земной Софии — повесть любимая, самая любимая изо всех повестей. И что же хочет этот «мир души ночной»? Он «*рвется из груди*» и «*с беспредельным хочет слиться*». Это и есть философия, интеграция индивидуума с русским дазайном, растворение «эго» в безграничности великой первоосновы. Это реализация хаоса.

*Родимый хаос — подлинное имя русской Софии.*

Тему соотношения родимого хаоса и Порядка точно уловил и Блок, сделавший наряду с поэтами Андреем Белым и Вячеславом Ивановым Софию центральной темой поэтического творчества. В статье о Пушкине «О назначении поэта»<sup>1</sup> Блок пишет такие строки:

Что такое гармония? Гармония есть согласие мировых сил, порядок мировой жизни. Порядок — космос, в противоположность беспорядку — хаосу. Из хаоса рождается космос, мир, учили древние. Космос — родной хаосу, как упругие волны моря — родные грядам океанских валов. Сын может быть не похож на отца ни в чем, кроме одной тайной черты; но она-то и делает похожими отца и сына.

Хаос есть первобытное, стихийное безначалие; космос — устроенная гармония, культура; из хаоса рождается космос; стихия таит в себе семена культуры; из безначалия создается гармония.

Мировая жизнь состоит в непрестанном созидании новых видов, новых пород. Их баюкает безначальный хаос; их взрашивает, между ними производит отбор культура; гармония дает им образы и формы, которые вновь распыляются в безначальный туман. Смысл этого нам непонятен; сущность темна; мы утешаемся мыслью, что новая порода лучше старой; но ветер гасит эту маленькую свечку, которой мы стараемся осветить мировую ночь. Порядок мира тревожен, он — родное дитя беспорядка и может не совпадать с нашими мыслями о том, что хорошо и что плохо.

Здесь следует обратить внимание на слова «Космос — *родной хаосу*»; это явная реминисценция тютчевских строк. Это родство нелегко схватить, так как оно выражается подчас лишь в «одной тайной черте». Эта «тайная черта» есть присутствие

<sup>1</sup> Блок А. Сочинения: В 2 т. М.: Художественная литература, 1955. Т. 2.

земной Софии. И это *присутствие*, точно как у Тютчева, внушает тревогу. Отсюда гениальное и абсолютно русское прозрение — «*Порядок мира тревожен*». Вдумаемся в то, что это значит. Порядок есть противоположность тревоге, он-то и дает уверенность и чувство надежности. Конечно, всегда есть нечто, что тревожит Порядок, стремится его поколебать. Но это мыслится приходящим извне. Тревога — внешняя по отношению к Порядку. Так обстоит дело на Западе. *А в России тревожен сам Порядок*. Хаос присутствует не вне его, а в нем самом, как та самая «тайная черта». Сам Порядок есть скрытый хаос; разум — частный случай безумия; свет — ослепляющая нас тьма.

И развивая эту мысль, Блок проникает в *онтологию изменений*. Говоря об «отборе культур» как о сущности исторического процесса, Блок прозревает за этим не приход «нового», но игру древнейшего, вечного, безначального. «Новое», сменяющее «старое», опрокидывающее ветхий Порядок, чтобы заменить его чем-то не бывшим ранее, несет на себе отпечаток чего-то гораздо более древнего, коренного, архаического. Новый Порядок — в культуре и политике — всегда древнее того, который он собой замещает. История и «мировая жизнь» таким образом представляют собой фонтаны древнего хаоса, извергающего из себя лаву бытия. Эта лава застывает, и тогда снова растворяется в «безначальном тумане», а великая хора исторгает из себе новые темные струи, воспринимающиеся наивным человечеством как «прогресс». И Блок честно признается — «смысл этого нам непонятен». Верно. Смысл хаоса и его работы нам непонятен, так как он есть само понимание, он действует сквозь нас, и он есть та инстанция, которой вручено понимание. Мы никогда не можем оказаться с хаосом лицом к лицу, так как он не находится никогда только на одной стороне. У него есть лицо — это наше, русское лицо. Но в зеркале оно не отражается. Это лицо нашей души. Это лицо — Софии.

### Коррекция социологии и русская философия

Отождествление Софии с *хорой* выводит эту тему за пределы классического платонизма и неоплатонизма, которые — и в этом Хайдеггер абсолютно прав — предопределили судьбу западноевропейской философии. Более того, мы видели, что эта судьба коренится в самой структуре европейского *Dasein*'а. Платоническая София — образ, сопряженный с духовной судьбой Запада. Русская София имеет *иную* природу и обнаруживается в том, чему сам Платон и все его последователи большого значения не придавали. С позиции *Софии/хоры* вся структура платонизма будет *перевернута*. Логос, Порядок, свет, дистинкции, душа, дух — все приобретет иную структуру, окажется друг с другом и со своими противоположностями в радикально новых отношениях. Что-то из этих новых отношений угадывается в философии Владимира Соловьева; что-то прячется под наносом археомодерна. Чтобы окончательно вывести Соловьева к чистоте русской философии (для ее предвосхищения он, как оказывается, сделал чрезвычайно много, несмотря на все оговорки), необходимо проделать основательную и систематическую *ревизию* его творчества, особое внимания уделяя как раз наиболее «бредовым» и «нелепым» его сторонам. Соловьева следует исследовать как юродивого, сновидца, одержимого, «*possede*», «*obsessed*», выявляя в бреде и развинченной эхололии структуры трудно постижимого послания. Не случайно лучше всего Соловьева поняли имен-

но русские поэты, настроенные на волну интуитивного эстетического восприятия и чуткие к зову иррациональных глубин. Поэтому в творчестве поэтов Серебряного века<sup>1</sup> лежит ключ к тому, что хотел сказать Соловьев в своей философии. А значит, эта поэзия является важнейшим инструментом в деле *обнаружения* полноценной русской философии.

Результаты ревизии, о которой идет речь, на полном основании смогут считаться самой настоящей *русской философией*.

### **Экзистенциальное толкование Всеединства**

Другая центральная идея в творчестве Владимира Соловьева, тесно связанная, впрочем, с темой Софии, — идея *всеединства*, также должна быть рассмотрена в топику *русского дазайна*.

Всеединство — это глубинная интуиция связи всего со всем в условиях, когда все, напротив, кажется различным и несвязанным. Совершенно очевидно, что всеединство претендует сказать нам нечто иное, нежели классическая догма монотеизма о Единстве и Единственности Бога. В богословии Единство и Единственность Бога мыслятся как нечто трансцендентное. Тварный же мир, напротив, жестко отделен от Бога (создан из ничто) и состоит из различий. Единство мира — чисто отрицательно; все тварные вещи объединены только одним — все они в равной степени не есть Бог. Все, поэтому, различно и раздельно, а Един только Бог.

Явно Соловьев хочет сказать нам что-то другое, а не общее место классической монотеистической догматики. Он хочет сказать нам именно о *единстве всего* (феноменального, имманентного), которое существует вопреки его разделенности и с Богом (ничтожность твари) и друг с другом.

Всеединство — это факт причастности всех вещей к родимому хаосу, наличие во всех них общей «тайной черты», которую пронизательно заметил Блок. Всеединство возможно только с позиции *философии хоры*, когда дифференцирующий Порядок мыслится одновременно в двух взаимоисключающих формах: как дифференцирующий и как не дифференцирующий. Всеединство возможно только тогда, когда наличие хаоса угадывается в центре самого Порядка, запечатлено на его челе тайным знаком. Напомним, как мы описывали русскую топику *хоры*: по обе стороны от различающего мышления будет не разное, а то же самое — «все единое».

Поэтому всеединство следует мыслить как нечто исключительно *русское*, вытекающее из самой структуры русского дазайна.

Конечно, сам Соловьев всячески протестовал против такого толкования, искренне полагая, что пишет о чем-то «универсальном» и «общечеловеческом», что должны быть внятно и дифференцированной западной культуре и «деспотическим» культурам Востока (о которых у Соловьева, как и у большинства русского общества

<sup>1</sup> Глубокое проникновение в «метафизику» поэзии Серебряного века мы встречаем в книге современного великого русского поэта, культуролога и философа Евгения Головина. См.: Головин Е. Серебряная рапсодия. М.: Эннеагон Пресс, 2008. Особенно рекомендуем аудиовыступления Головина на эту тему, выпущенные на аудионосителях, — Е. Головин «Беседы о поэзии», М., 2010, 2 CD.

того времени, имелись самые карикатурные представления). Пребывая в архае-модерне, он не мог различить в собственном дискурсе европейский и русский герменевтические круги, а в сравнении с официозным и довольно казенным «русским национализмом» того времени он искренне полагал, что учит о чем-то совершенно ином. Это же помешало увидеть ему и глубинные прозрения Достоевского в сущность русской судьбы, которые он истолковал превратно и поверхностно.

Но вне пределов русского дазайна всеединство полностью утратит всю свою остроту. В рамках западной философии Нового времени, это смотрится как дичайший анахронизм и вздор. Для европейских мистиков и платоников — как пантеистическая и имманентистская банальность «эманационистского» взгляда на мир. Для русских либералов и прогрессистов это представлялось «средневековым» мракобесием. Для казенных «националистов» — странной разновидностью космополитизма, западничества и филокатоличества. Таким, каким понимал «всеединство» сам Соловьев, оно никому было не нужно тогда, как не нужно и теперь. Но вот его прочтение в духе *философии хоры*, в свете особой структуры русского дазайна, не различающего Это и То, становится по-настоящему ценным и монументальным.

### О. Сергей Булгаков: проблематика Творения

Теперь совершенно иными глазами мы можем посмотреть и на софиологов, развивавших идеи В. Соловьева, — в первую очередь на творчество о. Сергия Булгакова. В наших руках — инструментарий для его корректной дешифровки в духе философии хаоса.

О. Сергей Булгаков в «Свете Невечернем»<sup>1</sup> дает обзор той традиции мысли, к которой он явно относит и софиологию, начиная от Платона через неоплатоников эпохи эллинизма, Средневековья (особенно подчеркивая линию православного платонизма), Возрождения и иудейской каббалы вплоть до нашего времени. В центре его внимания находится попытка выяснить, как *Божество* (в платоническом понимании) соотносится с *миром* (тварным миром, миром становления, объективным миром, чувственно воспринимаемым миром), и где в этом отношении находится место человека<sup>2</sup>. Булгаков стремится найти во всех философских и богословских учениях ту осевую мысль, которая описывала бы возможность *прямого опыта Божества* у той части мира, которой является человек. Божество (демиург у Платона), творя мир по своему образу и подобию, остается *вне* его. И сам мир обоснован именно своим *нетожеством* Божеству. Подобие дает миру форму Божества, а трансцендентность Божества обрекает мир на то, чтобы его субстанция была *радикально иной*, нежели само бытие Божие.

Для о. Сергия Булгакова это главное. Двойственный статус мира — по *форме* он похож на Бога, по *природе* (субстанции материи) радикально отличен от Него —

<sup>1</sup> Булгаков С. Н. Свет невечерний. М.: Республика, 1994.

<sup>2</sup> Эта же проблематика в оптике философии традиционализма рассматривается в следующих трудах: Дугин А. Абсолютная Родина. М.: Арктогея-Центр, 1999; *Он же*. Философия традиционализма. М.: Арктогея-Центр, 2002; *Он же*. Постфилософия. М.: Евразийское движение, 2010.

спокойно и бесппроблемно принимается всем миром, *кроме человека*, душа которого, полная любви и ностальгии, ищет всеми силами Бога — не далекого, но *близкого*, не «там», а «здесь», и не может *смириться с разделением*. Это начало всякого мистического опыта.

Философия и богословие устанавливают дистанции, расстояния, образуя «пространство расставания». Мистика стремится эти дистанции и расстояния *преодолеть*, а «пространство расставания» отменить, превозмочь или заменить на *что-то* другое. На что?

У о. Сергия Булгакова есть ответ: это *София*. София мыслится как та уникальная зона бытия, где в качестве исключения, *в статусе чуда*, различие природ Бога и мира при определенных условиях преодолевается. Не отменяется, не отрицается и не отвергается, но именно преодолевается.

Отсюда закономерный интерес Булгакова (равно как и П. Флоренского, другого софиолога) к исихазму. Святой Григорий Палама<sup>1</sup> говорил об этом в своих спорах с Варлаамом приблизительно так: «Бог превыше всего. Он превыше разума. Он настолько превыше разума, что непознаваем. Но Он настолько превыше разума, что сказать, что Он непознаваем, означало бы, что разум все-таки сумел Его познать — то есть точно установить Его непознаваемость, а это уже форма — познания. Значит Бог не только непознаваем, но и не непознаваем». Из этого следовала апология и обоснование исихастской практики и, в частности, признание нетварности Фаворского Света и возможности его созерцания в сердце человека.

### **Монотеистический неоплатонизм и проблема «третьей природы»**

В исихазме, развивающем основные установки Ареопагитик, мы имеем дело с апофеозом православной мистики, вобравшей в себя некоторые неоплатонические идеи. Но и в западной традиции встречаются чрезвычайно сходные мотивы и образы мысли — от Боэция через Скота Эриугену, Мейстера Экхардта, Генриха фон Сузо и Николая Кузанского до платоников Возрождения (Мегист Плифон, Виссарион, Марсилио Фичино, Пико делла Мирандоло, Джордано Бруно), кембриджских платоников, Якова Бёме, Гихтеля вплоть до немецкого романтизма (Гёте, Шеллинг и Гегель).

В центре неоплатонической мистики лежит обоснование в разных религиозных контекстах и интеллектуальных оформлениях главной темы — *возможности прямого соотнесения имманентного с трансцендентным*, то есть возможности *прямого наличия Того в Этом*. Образом, который, начиная с эпохи Возрождения, становится центральным для выражения имманентной трансцендентности, становится *София*, Святая София, Божественная Мудрость. Это характерно не для всех неоплатонических школ и направлений, но функционально этот образ описывает сущность общей для них установки.

В этом направлении и разворачивается мысль о. Сергия Булгакова, увидевшего в образе Софии, введенном в русскую интеллектуальную среду Владимиром Соловьевым, суть своих собственных исканий от марксизма (строго имманентистского учения) до православного богословия (которое в нормативном случае ори-

<sup>1</sup> *Св. Григорий Палама*. Триады в защиту священно-безмолвствующих. М.: Канон, 1995.



ентировано жестко трансцендентно и подчеркивает эксплицитно различие природ вечного Бога и временного, созданного из *ничто* мира).

Чтобы понять главное в структуре этого образа, следует обратить внимание на то, что всегда составляло (и составляет) основную трудность для платоников, философствующих в границах строгого монотеизма, и что традиционно во все века являлось главной причиной их более или менее жесткого отвержения Церковью.

Смысл платонической — точнее, неоплатонической — мистики (а также герметизма и основанных на нем теорий и практик) состоит в стремлении обосновать наличие такой природы, которая была бы *третьей* — по сравнению с (первой) природой Божества (вечность) и (второй) природой мира (созданного Богом из ничто, а значит ничтожной). Эта *третья природа* есть София. И ее толкование, онтология, строгое определение, с одной стороны, являлось главной задачей неоплатоников, а с другой стороны, почти сразу входило в противоречие с креационистской догматикой творения *ex nihilo* всех форм монотеизма. Все решали проблему введения «третьей природы» по-разному.

### **Шекина в каббале и разбитые вазы**

Примером удачного решения, принятого ортодоксией, можно считать модели иудейской каббалы, трактовавшей образ «Шекины», «жилища Господа» из «Ветхого Завета», как эту самую «третью природу» или «женскую ипостась Божества». Через нее осуществлялся прямой контакт Божества с миром. Многие каббалисты отождествляли Шекину с «коллективной душой» еврейского народа, намекая на его божественную природу. Обширное поле каббалы практически во всех ее разновидностях очень напоминает неоплатонизм (возможно почерпнутый из арабских источников, так как каббала проникает в иудейские круги лишь в Средние века, а главный текст каббалистов «Зохар» составляется не ранее XIII века предположительно Моисеем де Леона), за счет чего неоплатоники Возрождения и признавали каббалу важным источником своих интеллектуальных интуиций и составной частью своих учений (Пико делла Мирандола, Иоанн Ройхлин и так вплоть до герметиков Парацельса, Д. Ди, Р. Фладда, Э. Ашмола и т. д.). После серьезных средневековых споров о статусе каббалы, о ее ортодоксальности или еретичности, еврейское религиозное сообщество признало ее право на существование в границах приемлемого, отведя ей статус «тайного учения», доступного и открытого только для избранных. Лишь в XVIII веке восточно-европейские хасиды распространили каббалу на широкие слои и сделали достоянием обычных верующих, лишив «тайную науку» покрова тайны. В каббале жесткий креационизм иудейского богословия заменялся неоплатоническим учением о световых эманациях, излившихся из Первичного Адама (Адама Кадмона) в сефиротические вазы, которые, не выдержав света, треснули, и свет растекся по миру. Субстанция этого божественного света и составляет «Шекину», прямой аналог Софии.

### **Суфизм и платонизм в исламе**

В исламской традиции, столь же жестко креационистской, вопрос с мистикой решался через теории и практики «ат-тасаввуфа» или «суфизма» — тайного учения,

компенсировавшего ортодоксальный трансцендентализм обращением к «свету Мухаммеда» (своего рода божественной эманацией) и к иным божественным реальностям, которые располагались не вне мира, в области трансцендентного, но в мире, *внутри* его.

И здесь можно проследить *прямое влияние неоплатонизма*, так как изгнанные византийским императором Юстинианом последние афинские неоплатоники<sup>1</sup> (Дамаский, Симпликий и т. д.) получили прибежище у персидского царя Хосрова I, после чего поселились в Харране, византийской области, зависимой от персов, где и основали новый интеллектуальный центр, оказавший серьезное влияние на распространение греческой мистики, платонизма, аристотелизма и герметизма во всем исламском мире. В Харране жил и знаменитый исламский алхимик и герметический философ Джабир-аль-Хайян (известный в Европе как Гебер) и формировалась структура шиитского и исмаилитского гнозиса (сам Джабир-аль-Хайян был учеником шестого имама шиитской цепи Алидов Джафара-аль-Саддыка).

Хотя крайние формы исповедуемой платониками имманентной трансцендентности иногда приводили к обвинению в ереси и казням (например, случаи Шихободдина Яхья Сохраварди или суфия Аль-Халладжа), большинство представителей суфизма и гнозиса нашли свое место в исламе и смогли вписаться в его структуры как представители «тайного учения».

У суфиев в центре практики стоит прямой контакт с Богом, который именуется «Другом», «Возлюбленным», «Ближним» и другими эпитетами, подчеркивающими преодоление «пространства расставания».

### **Проблематичность неоплатонизма в христианстве**

В христианстве же платонизм воспринимался с большими трудностями. Неоплатоников часто отлучали от Церкви и их учения анафематствовались даже тогда, когда они полностью принимали христианскую ортодоксию и ее догматы, но стремились перетолковывать их в своем ключе. Так анафематствованию подверглись раннехристианский платоник Ориген, все направления платонического гнозиса (Валентин, Василид), а также ученик христианского неоплатоника Михаила Пселла Иоанн Итал. В Западной Европе анафематствовались учение платоников Скота Эриугены и Мейстера Экхарта. В то же время автор Ареопагитик, святой Василий Великий, святой Григорий Нисский, святой Максим Исповедник и святой Григорий Палама были признаны православными авторитетами. Удалось остаться в ряду ортодоксов и западноевропейскому платонику кардиналу Николаю Кузанскому.

Анализируя все случаи судьбы неоплатоников в монотеистических традициях, мы видим одну общую закономерность, прекрасно объясняющую случай о. Сергия Булгакова. Так как в основе неоплатонизма лежит идея «третьей природы», средней между Божественной природой и природой мира, то есть собственно Софии, ее окончательное провозглашение, описание и определение с необходимостью ведет к *противоречию* со строгой дуальностью догмата о творении мира ex nihilo.

<sup>1</sup> Афинская школа неоплатоников была закрыта Юстинианом в 529 году.

И мало кому — св. Григорий Палама с его учением об «энергиях Пресвятой Троицы» здесь исключение — удавалось гармонично включить хотя бы косвенное обращение к этой теме в нормативы догматической ортодоксии. Как правило, действовало обратное. Платонизм ортодоксы терпели как практику или «тайное знание» на том условии, что его сторонники не будут выносить никаких догматических обобщений и никак не претендовать на формализацию статуса той инстанции, которая стоит в центре их внимания. Как только неоплатоники пытались оформить свою доктрину в нечто *эксплицитное*, начинались проблемы, так как введение Софии (или ее аналогов) как *третьей природы* подрывало стройность главного креационистского постулата о *творении из ничто* и строгой трансцендентности Бога.

История с софиологией о. Сергия Булгакова, который попытался соотнести интуицию Софии и неоплатонический подход с православной догматикой напрямую, прекрасно вписывается в это общее правило. Проблема ясного описания *природы* Софии создает непреодолимые трудности. О. Сергий Булгаков пытался их разрешить через обращение к Ареопагитикам, и особенно исихазму, и если бы он остался на этом уровне созерцания и умного делания, едва ли к нему возникли серьезные претензии. Но он пошел *дальше* и попытался обосновать Софию почти как личность, опасно приближаясь к еретическому утверждению о «четвертой ипостаси» и, самое главное, трактуя (пусть не строго) «божественные энергии» как *эманации*, что давало возможность обвинений его в пантеизме.

### Опыт русскости

Образ Софии, рассмотренный в духе классического неоплатонизма у о. Сергия Булгакова, можно сопоставить с тем, что мы назвали соотношением *Бога/Наделяющего и человека* в топике русского дазына. Опыт Софии есть в конечном счете опыт *русскости*, пронзительного осознания принадлежности к русскому народу. С одной стороны, такое отождествление мы встречаем в еврейской каббале в образе «Шекины», а значит, сама его возможность вписана в структуру мистического мышления. А с другой, мы видим, что образ Софии в русской культуре именно так и был интерпретирован многими деятелями «Серебряного века» — Д. Мережковским, Н. Гумилевым, А. Ахматовой и, конечно, Александром Блоком. *София для них отождествлялась с Русью, с ее душой, с ее тайной идентичностью, с ее женственной сущью.*

Фундаментально развил эту тему в своем творчестве поэт Николай Клюев через образы «Матери-Субботы» в «Песне о Великой Матери» и во многих других стихах.

*Россия, русский народ есть то измерение, в котором преодолен разрыв формальной теологии.* Русское не знает Бога как Другого. Оно не знает себя без Бога, *без Бога русского нет.* То, что без Бога — нерусское. Поэтому тождество *София=Русь* есть прямое выражение структуры русского экзистенциала. А вопрос, как сочетать это с христианской догматикой, чрезвычайно тонок и деликатен. Однозначного ответа тут нет, и пример слишком прямолинейных — при всех оговорках — попыток о. Сергия Булгакова и отчасти о. Павла Флоренского, мыслящего в схожем ключе, показывает, какие траектории и пути являются блокированными.

Как бы то ни было, русский дазайн интерпретирует Православие и христианскую догматику именно так — через русскую модель богословия: в зоне русского начала «пространство расставания» заведомо преодолено, снято, его вовсе не существует.

### Герметизм и русская София

София, как ее понимает неоплатонизм всех типов, располагается между миром идей и миром феноменов. Но, как мы видели, русскую Софию надо искать в *другом месте* — в *третьем начале Платона*, в хоре. В западной традиции есть одно направление, частично примыкающее к платонизму, но в определенных моментах довольно отличное от него, которое всецело уделяет внимание именно *хоре*. Это *герметизм*, основывающийся на операциях с «материальными» предметами свои духовные практики.

Материя герметизма, из которой готовится философский камень, есть *та самая хора*. Иногда она называется «живое серебро» или «ртуть философов». Название ртути в латыни образовано от имени латинского языческого божества Меркурия, отождествляемого с греческим Гермесом. По этой цепочке ассоциаций «Гермес—Меркурий—ртуть—материя философского камня—хора» и выстраивается интересующая нас концептуальная связь.

Указывая на греческие корни и мифологическую фигуру Гермеса Трисмегиста, герметизм на деле представляет собой версию неоплатонизма<sup>1</sup>, но, в некотором смысле, перевернутого: в нем все начинается не сверху, от Единого, но *снизу*, с минерального уровня мира, с материи, с хоры, и отталкиваясь от этого дна мира, начинается череда перевоплощений в сторону совершенной формы — философского золота.

Герметизм основан на формуле «*что сверху, то и снизу*». Это означает как раз тот *имманентный трансцендентализм*, который лежит в центре неоплатонического мистического опыта. В зоне герметизма, в пространстве мистики нет различия между *Этим* и *Тем* — ни такого жесткого, как в монотеизме, ни смягченного, как в платонизме языческом. Радикальный герметизм (например, Бернардино Телезио, Роберта Фладда или Джордано Бруно) вообще снимает дифференциал различия: *различая, он не разделяет*.

Это имеет отношение к *русской* интерпретации образа Софии у Соловьева. София как хора — это взгляд на дазайн снизу, с чисто имманентной точки зрения. Здесь акцент падает не на богословскую вертикальную перспективу, но на *партеногенез живородящей первоосновы*. Живая земля, Мать-Суббота, Русь порождает в себе мир во всех его измерениях — включая вертикаль. Но это порождение никогда не разрывает девственность живородящей утробы, она остается целой и невинной. Вертикаль остается горизонтальной, насыщая своей вертикальностью все вещество горизонтали, делая ее более не горизонталью, а *чем-то еще*, чем-то большим, при том, что она остается сама собой.

Это и есть русская София, вторая София, озаряющая своим присутствием низины мира, живущая в «материи», в пространстве.

<sup>1</sup> *Йейтс Фрэнсис*. Джордано Бруно и герметическая традиция.

### Прорывы и пределы софиологии

В философии о. Сергия Булгакова, таким образом, и в русской софиологии как таковой мы можем выделить два слоя:

1) *корректное* описание структуры русского Начала в его отношении к Богу и миру, то есть дескрипция *русской хоры* — с учетом прямых герметических аналогов и приблизительных аналогов в неоплатонизме и монотеистической мистике разных религий;

2) опыт *неудачной попытки* совместить это описание с нормативами официального православного богословия.

Второй пункт следует признать таким, как он есть, а исследование того, в какой степени состояние современного (XX–XXI века) русского православного богословия соответствует критериям подлинно православной христианской ортодоксии, надо вынести в отдельную тему. Наблюдая, что происходит с догматической чистотой других православных церквей, в частности, греческой, болгарской или сербской, а также учитывая глубинные корни русского раскола и его последствия, вывод может быть далеко не однозначным. Но ничто, никакие исторические и экклесиологические соображения, не отменяют реального противоречия между догматом о творении *ex nihilo*, лежащим в основе христианства, и горячим огненным стремлением превозмочь, преодолеть это радикальное разделение в теме Святой Софии, в неоплатонизме и герметизме в целом.

В любом случае, в качестве философского учения тема Софии, истолкованная в привязке к русскому дазайну, имеет все основания быть.

### Федоров и бессмертие в хоре

Почти столь же положительную переоценку (как и Соловьеву и софиологии в целом) мы можем дать теперь и творчеству Николая Фёдорова. И через него говорит *русская хора* — почти так же невнятно и путано, как через Соловьева. Но зная ее общую структуру, мы можем теперь достоверно расшифровать то, что она силится нам сообщить.

Федоров, будучи напряженно, концентрированно русским человеком, понимает, что *смерти нет и что ее не может быть*: ведь по обе стороны от различающей границы ума лежит *Это и Это*, а следовательно, переход от *этого* к *этому*, пересечение границы есть *что угодно, но только не смерть*. При этом Федоров видит такую картину мира не как абстракцию, результат вдохновения или мечты, но как *будничное положение дел* — такое же, как полет бабочки, дуновение ветерка, визг свиньи, звон весенней капели и гул фабричной трубы. «Смерти нет» — написано в событиях дня и покое ночи, в движении светил и тиканье часов. И чтобы это стало понятно всем, — ясно, недвусмысленно, радостно, по-русски убедительно, — надо сделать лишь небольшое усилие: надо отряхнуться от миража, посмотреть вокруг и внутрь себя, чтобы нащупать то общее, что делает всех русских людей русскими. Это и есть *общее русское дело*.

*Мертвых нет, потому что нет живых* — как таковых, как тех, кто был бы чем-то строго отличным от мертвых. Приближаясь к стихии русского дазайна, бессмертие как невозможность умереть и безжизненность как невозможность оторвать индивидуума от всеобщего всероссийской матрицы бытия, становится будничным

положением дел. И чем другим, зная об этом, таком простом и само собой разумеющемся решении, можно отныне, по мнению Федорова, заниматься, *как не воскрешением мертвых?*

### Человеко-мир и оживающая техника

Так же в философии Федорова стоит понимать и управление погодой и природой, хотя сам он — в силу археомодерна — еще приплетает к этому «научный прогресс». На самом же деле он имеет в виду ту *принципиальную неразделенность* между субъектом и объектом, человеком и миром, на котором строится *философия хаоса*. Управлять природой следует не для извлечения из этого практической пользы, но для того, чтобы позволить природе управлять человеком, чтобы впустить ее в себя, чтобы сравняться с ней в общем всеедином, всеохватном бытии.

И в этом случае, как с отсутствием смерти, все дело в *структуре русского дазайна*: в нем, как мы показали, нет определенности вектора мышления — все равно, мы ли мыслим или нас мыслит нечто, что находится вне нас.

В отношении того, кто кого мыслит применительно к самому дазайну, напротив, есть четкая уверенность — *его мыслит Бог/Наделяющий*, и никак не наоборот. В этом аксиома русского богословия.

Но в отношении человека и мира все гораздо более неопределенно. Так как дазайн располагается «между», строго на границе, то, в некотором смысле и по большому счету, ему *все равно*, откуда, с какой от него стороны, будет брошен взгляд: ведь эти стороны *качественно однородны*. Человек может управлять стихиями мира, поскольку он *есть* условный момент самого этого мира, который, в свою очередь, есть условный момент человека, а тот — снова мира и так далее в зеркальной игре, уходящей за горизонт. Управление природными условиями и атмосферными явлениями нужно как *форма игры*. И в этом смысле это совершенно необходимая потребность — столь же неотложная, как влечение гераклитовского *ребенка-вечности* бросать кости.

Все нелепости федоровского учения становятся внятными и душевно приемлемыми, если мы освободим его тексты от следов археомодерна или же перетолкуем эти следы в духе *русского Начала*.

### Бастардный логос

Стоит только отнестись к идеям Федорова именно так, и его дискурс начинает обретать *характер философии*, в котором мы ему отказали в начале нашего исследования. Как и в случае с Владимиром Соловьевым, Федоров открывается нам как совершенно самобытный и последовательный русский философ, разрабатывающий полноценную философию хаоса — *русскую философию*. Она выглядит как бред<sup>1</sup> только в том случае, если у нас нет к ней *экзистенциального ключа*, если мы слишком буквально следуем за ее высказываниями или пытаемся их понять в за-

<sup>1</sup> Впрочем, бред вообще является бредом только в том случае, если мы не понимаем его структуры. В этом смысле показательны методы психоаналитической герменевтики К.Г. Юнга, с блеском расшифровывавшего не только выразительные и яркие картины бреда шизофреников, параноиков, но и скупые жесты кататоников. См.: Юнг К.Г. Работы по психиатрии. СПб.: Гуманитарное агентство «Академический проект», 2000.

падноевропейской системе координат. Тогда действительно это нечто неудобоваримое. Но стоит применить к ней *русский шифр*, и все встает на свои места: Федоров пишет о русском и о главном в русском — он пишет о *хоре*.

Нас не должно смущать то, что текст Федорова построен по шизофреническому принципу, что мысль его постоянно скачет, перебегая от одного к другому, путаясь и метаясь, сваливая в одну кучу и апелляции к технике и науке, и религиозные символы и догматы, и причудливые построения относительно «музеев» и «костей арийских предков на Памире», и политические новости из свежих газет, и обрывочные социологические или экономические замечания, и совсем уже бредовые фантазии о планете земля как о «фото-, термо- или электроходе»<sup>1</sup>. Сбивчивость диктуется *самой хорой*: мысль Федорова, «не будучи пламенем, пламенеет, не будучи водой, влажневает». Она выступает всякий раз не как она сама, но именно этой постоянной тряской и вибрацией, своей неупорядоченностью и экстравагантностью, своей горячностью и готовностью мгновенно перепрыгнуть на что-то иное, совсем не вытекающее из предыдущего. Эта мысль привлекает внимание к самой себе, она пробуждает и мотивирует к работе онейрический *λόγος νόθος*, тот «недопустимый логос», о котором говорил Тимей, описывая «хору».

Здесь можно заметить, что слово «*νόθος*» в качестве основного имеет значение «бастард», «полукровка», «незаконнорожденный», «нелегитимный». Это место из диалога «Тимей» (фрагмент 52а) на английский язык переводят как «*bastard thought*», а на немецкий — как «*Bastarddenken*», «бастардная мысль». Знаменательно, что сам Николай Федоров по происхождению и является «бастардом» (сыном князя Павла Ивановича Гагарина и крепостной крестьянки), и его мысль есть в самом прямом значении «*мысль бастарда*», тот самый «недопустимый логос», с помощью которого и можно только схватить во сне или галлюцинации, а еще точнее, на границе между сном и бодрствованием — *что такое «хора»*.

### Общество деревни

Что силится сказать Федоров сквозь обаятельный и подчас пугающий поток своего нестройного сознания? Он явно видит определенную оппозицию между тем, *как надо, чтобы было*, и *как оно в глубине всего и есть*, с одной стороны, и тем, каким оно представляется всем в силу всеобщего заблуждения и ухода от истины — с другой. Этот зазор для Федорова *абсолютно очевиден*, но выразить его содержание ему *абсолютно не удается*. Мир есть в глубине и должен быть эксплицитно явлен всем как «живое родное пространство», как «милый мир», где есть только *добро, чистота, любовь и всеобщность всего*, и где вещи еще не оторваны и не отторгнуты друг от друга, и также не отторгнуты и не оторваны друг от друга все люди. И все вещи включаются в этот мир — и настоящие, и будущие, и прошлые; и все люди — и живые, и мертвые и те, кому только еще предстоит родиться. Это *вечный мир русского дазайна*, в котором время раздавлено. Мир земли, неподвижно вращающейся в самой себе.

Федоров пронзительно ощущает этот *дазайн* в его обязательной всеобщности, *предшествующей разделению на какую бы то ни было индивидуацию* — все в нем еще

<sup>1</sup> Федоров Н.Ф. Собр. соч.: В 4 т. М.: Традиция, 1997.

неразделено и склеено, а значит, каждая вещь есть одновременно и отчасти другая вещь, а каждый человек отчасти — другой человек. Так, по цепочке интерференций, все смыкается и сцепляется, вваливается в единое и трепещет в этом едином, но не далеком и трансцендентном, но здесь и сейчас наличествующем, вечном и подвижном. Это единство в *хоре*, в святой Кормилице становления, которая, терзаемая становлением, успокаивает его и успокаивается в нем сама, волнуясь. Между живым и уже не живым, между одним и другим есть *фундаментальная связь* — это жизненные движения хаоса, все в себя включающие и ничего из себя не исключающие. Федоров однозначно соотносит это — положительное в его философии — начало с Россией, русским народом, а также с тем, что он называет «обществом деревни», Востоком, а иногда «культурой Троицы» (подчеркивая единение Лиц). Трезво можно было бы сказать, что он понимает под этим «традиционное общество» в его «идеальном типе» (М. Вебер), но мы иссушили бы тем самым посыл Федорова, слишком рационализировали его патологическое, страдающее пророчество.

### Всеобщее включение

Вторым моментом в картине Федорова выступает *«досадное недоразумение»* *раздельности*. Это помрачение, заставляющее все казаться не таким, как оно есть на самом деле, то есть *в русском свете*, в *хоре*. Когда Федоров видит разделение, войну, не-родственность, утрату или прибыток, дефицит, исчезновение или пополнение — одним словом, когда он видит *нечто индивидуальное* или какой-то только поступательный монотонный процесс, его охватывает чувство боли и горечи, *он видит перед собой смерть и ложь*. Но смерти и лжи в *хоре* нет, так как она есть вечный истинный принцип. И более того, *хора* все включает в себя и ничего не исключает. А значит, то, что ей противостоит, не может быть строго другим, нежели она сама, даже если это мучительно и страшно, и следовательно, ее предназначение не просто отвергнуть свою противоположность, но и ее — *как не себя — включить в себя*.

Поэтому Федоров видит предел *отчуждения* раздробленных вещей от своей единой родной стихии как то, что должно быть в нее *включено*. Разделение и его аналоги — «город», Запад, «немирное состояние мира», «ложь» и даже «смерть» — должны быть излечены и восстановлены в своем изначальном состоянии. И привести к этому должна не просто контрсила, противостоящая «расчленению мира», но именно та активность, которая этому расчленению способствовала — только обращенная на определенном этапе в иное направление и переставшая идти *против хоры*, солидаризуясь с ее тихим шепотом и приступив к общему делу воскресения мертвых, воссоздания органической целостности.

В «бастардной мысли» (λόγος νόθος) Федорова «аристократический» расчленяющий логос совокупляется с простонародным интегрирующим всеобщим мифосом, точнее, с его основой — с живым пространством, с Кормилицей мира, с всевключающим в себя и все открывающим в тождестве истины *хаосом*. В результате оппозиция превращается в солидарность, война всех против всех заканчивается всеобщим примирением и материнская всеобщность, прощая, интегрирует в себя отцовское дистанцирование. Город становится деревней, смерть возвращает



все то, что похитила у жизни, объект (космос, атмосфера, природа) сливается с субъектом (обновленным человечеством) в торжественном аккорде «общего дела».

Когда мы применяем к «Философии Общего Дела» такую модель дешифровки, каждый ее пассаж становится внятным и осмысленным. И даже корявость языка и бредовость ассоциаций начинают выступать как прямые и яркие указания *на структуру философии хаоса*, которая едва ли может быть иной, поскольку организует структуры мышления и сами его начала, точнее, еще *начала начал* мышления неким образом, совершенно *отличным* от нормативов классической философии во всех ее разновидностях — древних, современных, идеалистических, материалистических, прагматических, аналитических, экзистенциалистских, феноменологических и т. д.

### Славянофильская и евразийская броня русского дазайна

После выделения структуры русского дазайна мы можем по-новому взглянуть и на славянофильское наследие, поддержав его основной вектор экзистенциальной аналитикой. Славянофилы стремились обосновать *самобытность* русской культуры и ее *равнозначность* с культурой западной. На уровне историко-культурных и социологических обобщений они сделали на этом пути немало. Но после осуществления экзистенциальной аналитики русского археомодерна, мы можем подкрепить все их базовые интуиции солидным философским фундаментом: желание славянофилов отстоять оригинальность русского общества и обосновать специфическую судьбу и миссию русских в истории проистекает из их *абсолютно верной догадки о структуре русского дазайна и о его радикальном отличии от структуры Dasein'a европейского*. Россия и Запад отличаются не на уровне формальных и внешних, фасадных культурных конструкций, но на самом *глубинном* уровне — на уровне корней, своего отношения к бытию, к миру, ко времени и пространству, на уровне антропологии, на уровне первичных экзистенциалов. Значит, славянофилы, описавшие гадательно и крайне приблизительно различия между Россией и Европой (шире, Западом), были совершенно *правы* во всем, кроме, быть может, конкретики выражений, и, действуя в условиях археомодерна, внесли свой вклад в его последующий демонтаж.

Более того, и первые (Киреевский, Хомяков, Аксаковы), и поздние (Самарин, Данилевский, Ламанский, Леонтьев) славянофилы построили *социологическую линию обороны*, внутри которой под определенной защитой от универсалистских претензий западного герменевтического круга, мы смогли обнаружить наличие *русского дазайна*.

Именно они попытались впервые прочертить, пусть неточные и эфемерные, но *границы русского герменевтического круга*, в котором пока отсутствовал центр (русский дазайн), а значит, полноценная возможность герменевтики. Но и этот опыт имеет колоссальное и конструктивное значение для обоснования возможности русской философии. То, что попало в этот круг, хотя также было заражено археомодерном, могло и должно быть переинтерпретировано в свете русского дазайна. Таким содержанием и являются *фрагменты русских философов*. Но сделать первичный отбор релевантных и нерелевантных элементов помогли именно усилия славянофилов.

Еще в большей степени это относится к евразийцам (Н.С. Трубецкой, П.Н. Савицкий, Н.Н. Алексеев, В.И. Ильин, Л.П. Карсавин и др.), которые пошли еще дальше и дали *систематическую и развернутую критику западных претензий на универсализм*, а также жестко закрепили уверенность в том, что Россия есть не страна, и тем более не европейская страна, но *самостоятельная цивилизация*, имеющая совершенно особые внутренние критерии для самооценки, собственную систему ценностей, символов, институтов, исторических и социальных процессов.

Русский дазайн благодаря усилиям этих интеллектуальных движений сегодня может быть облачен в славянофильскую и евразийскую броню.

### Русские философы и горизонты их нового прочтения

В отношении взглядов других русских философов, следовало бы провести детальный и основательный их пересмотр в свете того, что мы знаем теперь о *структуре русского дазайна*. Это требует отдельной и систематической работы. Пока же можно сказать, что исторические реконструкции Дмитрия Мережковского в духе «Третьего Завета» и прозрения в суть *русского Начала* Василия Розанова прекрасно соответствуют *экзистенциальной аналитике русского Начала* и получают в нем свое объяснение, обоснование и оправдание.

Русский «жизненный мир», столь блистательно описанный Розановым, перестает быть набором острых журналистских зарисовок и разрозненной философской публицистики. Он может отныне претендовать на строго научную методологию. «Пирожок» и «творожок» («пирожка бы... творожка бы...»), которых так хочется умирающему Розанову, открываются нам уже не как пронзительные метафоры плоти, но как голос самого русского бытия, выраженного через *кус и поглощение* больше, нежели через свет и созерцание. «Впечатление еды теперь главное» — это не покаяние и искренность, это философская истина волшебной всесокрушающей мощи русской еды, как русского пребывания в мире, как русской земли, как русской души. Нет ничего духовнее еды, понятой по-русски — ведь, поедая, русский ест бытие, ест жизнь, которая вне его и в нем самом.

Есть, правда, русские философы, которые почти не попадают в контекст русского дазайна, оставаясь унылыми памятниками археомодерна, не поддающимися положительной реинтерпретации в русской философии, ставшей возможной через вскрытие *структуры русского дазайна*. Таковы, на первый взгляд, Н. Бердяев и И. Ильин, которые, несмотря на корректность и даже пронизательность определенных высказываний и целых текстов, в отношении русского дазайна оказываются весьма слабо релевантными.

А вот философы-западники, напротив, вполне могут быть восприняты положительно. Если такие обнаружатся и не будут иметь равным счетом никакого касательства к русскому дазайну, то их можно будет спокойно выбросить или (что, в сущности, то же самое) поместить в западноевропейский герменевтический круг, предоставив носителям европейского Dasein'a выяснять, как они относятся к этому Dasein'у и соответствуют ли ему вообще.

Подводя итог беглому обзору русских философов, мы приходим к выводу, что перед нами открытый горизонт их нового прочтения и новой интерпретации. Уже сейчас заведомо очевидно, что очень многое в них приобретает смысл, значение

и важность для дальнейшего выяснения структуры русского дазайна. И теперь мы имеем ключ к тому, чтобы проводить это новое чтение системно и последовательно. Перед нами не свалка испорченных предметов непонятого назначения, как казалось в начале данной работы, когда мы были озабочены демонтажем археомодерна и соответствующего ему герменевтического эллипса, но фрагменты прекрасной мозаики, перемешанные друг с другом без всякого порядка и залитые европейской грязью.

Теперь мы знаем общий *план* этой мозаики, имеем *раствор* для смывания грязи и *свободное пространство*, где эту мозаику можно было бы выложить. Дело за малым: методически заняться возрождением русских философских фрагментов и помещением их в структурированную среду *русского хаоса* в том строгом и фундаментальном порядке, который этот хаос предполагает своей структурой.

# Глава 16. Русское начало и Советская эпоха (наброски)

## Русское и советское: тема не разработана

Нам осталось провести последнюю намеченную в данной работе операцию — соотнести то, что мы знаем о русском дазаине, с интеллектуальной и идеологической историей советского периода, с советским марксизмом. Смысл этой процедуры заключается в том, чтобы выяснить, как проявляли себя русский дазаин и его структуры в советской философии и в советском мышлении, и проявляли ли они себя вообще. В иной формулировке это может звучать так: как соотносится между собой *советское и русское* в период СССР?

Самым серьезным подспорьем в решении этой задачи может стать для нас книга Михаила Агурского «Идеология национал-большевизма»<sup>1</sup> и ее полный английский вариант «Third Rome»<sup>2</sup>. Как ни странно, эта работа, написанная еще в эпоху существования СССР, остается наиболее основательным и серьезным исследованием интересующей нас темы, тогда как бескрайние возможности, открывшиеся после распада СССР, и общий подъем интереса к русской истории пока не дал ничего, даже отдаленно сопоставимого с реконструкциями Агурского. Определенным значением обладают работы А. Эткинды «Хлыст»<sup>3</sup> (написанная, правда, с ернически русофобской позиции) и С.Г. Кара-Мурзы<sup>4</sup> (патриотические, но менее выпуклые) и на этом почти все заканчивается. Но так как с конца СССР прошло уже 20 лет, сам этот факт заставляет задуматься: почему мы так старательно *уклоняемся* от исследования этой, казалось бы, первоочередной по значимости темы? Почему ограничиваемся публицистикой и поверхностной полемикой, и страшимся заглянуть вглубь проблемы вопреки тем уникальным историческим условиям, которые максимально благоприятствуют такому подходу: отсутствие жесткой тоталитарной идеологии, безразличие государства, наличие определенной свободы научных поисков, открытость многих ранее недоступных (по тем или иным причинам) источников и т. д.? В этом есть что-то загадочное... Быть может, русский дазаин пока не слишком *доверяет* формально ослабленной и почти устаревшей археомодернистской государственности? Может быть, он ждет, пока модернистская кериigma *догниет* окончательно, и он сможет заявить о себе в полную силу и без каких-либо опасений?

<sup>1</sup> Агурский М. Идеология национал-большевизма. М.: Алгоритм, 2003.

<sup>2</sup> Agursky M. The Third Rome: National Bolshevism in the USSR. Boulder: Westview, 1987.

<sup>3</sup> Эткинд А. Хлыст. М.: Кафедра славистики Университета Хельсинки; Новое литературное обозрение, 1998.

<sup>4</sup> Кара-Мурза С.Г. Советская цивилизация: от начала до наших дней. М.: Алгоритм, 2008.

Трудно сказать, но ничто не должно нас останавливать на нашем пути, который основан на прочных экзистенциальных основаниях.

### Фазы советской истории

Советский период с исторической точки зрения можно разделить на внутренние фазы, на протяжении каждой из которых формы выражения русского дазайна и модель его соотношения с мышлением и официальной марксистской философией были довольно различны. Вся история СССР наглядно представляет собой законченный *жизненный цикл* — от рождения через взросление и расцвет к старости и упадку. Вопреки линейному пониманию времени и исторических процессов самими коммунистами история Советского государства демонстрирует нам правоту совсем иного — *циклического* — подхода к истории.

Циклические фазы СССР таковы:

- 1917–1931 — *рождение СССР*, революция, гражданская война, военный коммунизм, Ленин — детство;

- 1931–1956 — *взросление*, расцвет, пик могущества и мирового влияния, Сталин — юность и акме;

- 1956–1982 — *золотая осень*, мягкое увядание, ригидность, почтенная *старость* (Брежнев);

- 1982–1991 — *коллапс*, вырождение, маразм, помешательство — предсмертная агония и смерть (Горбачев).

На каждой из этих фаз русский дазайн проявлял себя совершенно по-разному.

### Национал-большевизм

Первый период (1917–1931) представлял собой синкретическое сочетание собственно *марксистской керигмы* большевиков, параноидально подстраивавших под марксистские схемы взгляд на русскую историю и жестко корежившие структуру русской жизни в соответствии со своими догматами, и *взрыва ожиданий русского дазайна*, который на первых этапах истолковал падение западной романовской монархии как момент Egeignis'a, то есть возможности заявить о себе и о своих *структурах* в полный голос; то есть свободу от отчужденной политической системы *русский дазайн* интерпретировал как *конец археомодерна*. И на первых порах едва ли было очевидно, какая из двух составляющих одержит верх в дальнейшем — *марксистская* ортодоксия или пробудившееся русское *народное Начало*.

Этот этап характеризуется таким явлением, как *национал-большевизм*, изучавшимся М. Агурским и в некоторых наших работах<sup>1</sup>. Национал-большевизм можно толковать узко, как идеологическую группу авторов эмигрантского сборника «Смены Вех» и движения, возглавляемого Н. Устряловым<sup>2</sup>, который и ввел в обиход этот термин, а можно и *широко* — как *проявление русского дазайна в первой фазе советской истории*. Очень близки к такого рода анализу и русские евразийцы

<sup>1</sup> Дугин А. Тамплиеры пролетариата. Национал-большевизм и инициация. М.: Арктогея, 1996; *Он же*. Русская Вещь. М.: Арктогея, 2000.

<sup>2</sup> Устрялов Н.В. Национал-большевизм. М., 2004.

(Н.С. Трубецкой<sup>1</sup>, П.Н. Савицкий<sup>2</sup>, Н.Н. Алексеев<sup>3</sup> и т. д.), распознавшие в большевиках не просто «заговорщиков» и «фанатиков», но *выразителей глубинных чаяний русского народа и его воли к построению самостоятельной и отличной от европейской (романо-германской) цивилизации*<sup>4</sup>.

### Русская вера Николая Клюева

Структура того, как разрывались отношения между *русским дазайном* и большевиками, выразительнее всего описал в своих стихах Николай Клюев, который:

— происходил из крестьянской семьи и был чрезвычайно *укоренен в структурах русского дазайна*;

— обладал *пронзительным интеллектом*, способным на определенную долю рефлексии, и неплохим светским самообразованием в кругу московской и санкт-петербургской творческой богемы;

— ясно осознавал свою *собственную роль* в этих отношениях.

В биографических заметках Клюев так описывает свое постижение русского дазайна:

Познал я, что невидимый народный Иерусалим — не сказка, а близкая и самая родимая подлинность, познал я, что кроме видимого устройства жизни русского народа как государства или вообще человеческого общества существует тайная, скрытая от гордых взоров иерархия, церковь невидимая — Святая Русь, что везде, в поморской ли избе, в олонечкой ли поземке или в закаспийском кишлаке есть души, связанные между собой клятвой спасения мира, клятвой участия в плане Бога. И план этот — усовершенствование, раскрытие красоты лика Божия.

Теплый животный Господь взял меня на ладонь свою, напоил слюной своей, облизал меня добрым родимым языком, как корова облизывает новорожденного теленка<sup>5</sup>.

Едва ли можно найти более точные и проникновенные слова, чтобы описать то, что так или иначе чувствовала интеллигенция русского «серебряного века», обращая свой взор к народу, к *русскому Началу*. Что-то подобное ощущал Блок, высоко ценивший Клюева и отождествлявший философский образ соловьевской Софии именно с Русью.

Клюев представляет собой со всех точек зрения ключевую фигуру для определенного среза русского Начала. В некотором смысле, он воплощает это Начало в самом себе. Малейшие детали биографии Клюева, его мифы и документальные факты жизни, его творчество и политические и социальные воззрения, его «куль-

<sup>1</sup> Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана. М.: Аграф, 2000.

<sup>2</sup> Савицкий П.Н. Континент Евразия. М.: Аграф, 1997.

<sup>3</sup> Алексеев Н.Н. Русский народ и Государство. М.: Аграф, 2000.

<sup>4</sup> Дугин А. (ред.). Основы евразийства. М.: Арктогея-Центр, 2002.

<sup>5</sup> Клюев Н.А. Гагарья судьбина // Клюев Н.А. Словесное древо: Проза. СПб., 2003.

турность» и нарочитая «народность», его психоаналитический профиль и явные патологии — все вместе это дает нам объемный образ не человека, не индивидуальности, но *русского*, обитающего в его русскости<sup>1</sup>.

Клюев догматически утверждает верховенство Женского Начала. Это видно в его отношении к матери, Прасковье Дмитриевне, которая стала для поэта не просто образом, но прямым выражением космической женственности, инкарнацией Параскевы-Пятницы. О ней он поет в «Матере-Субботе»<sup>2</sup> и «Песни о Великой Матери»<sup>3</sup>. О ней он пророчествует на пике своих видений эсхатологической судьбы России:

И над Русью ветвится и множится  
Вавилонского плата кайма...  
Возгремит, воссияет, обожится  
Материнская вещая тьма!<sup>4</sup>

«Материнская вещая тьма». Это Клюев говорит о преобразении *хоры*, о ее пресуществлении в лучах русского логоса, рождающегося перед концом мира — в момент крушения Вавилонской башни современности.

Психика самого Клюева вплоть до старости остается психикой ребенка, мальчика, так и не оторвавшегося от материнского присутствия, от материнской груди, от ее юбки, ее песен и колыбельных, от ее павечерницы и полуночницы, от ее домашних и полевых трудов, от ее слез и утешений. Клюев не просто мальчик, он и сама мать. Отсюда в нем столько женского, его телесная чувствительность, его перверсии. Поэзию он воспринимает как молитву, как глагол, как логос, но логос особый, не противопоставленный женскому началу, но существующий *внутри* женского начала, *утробный логос*, вещающий из самой «вещей материнской тьмы».

*Поющая женственность* — это смысл Клюева и его выражения русскости. Этим определяются и его искания, и страницы его дружбы, и его встречи, и его хлыстовские и скопческие опыты, и его драматизм.

Поэзия Клюева и его биография могут служить энциклопедией русских ересей — от разных направлений старообрядчества (себя Клюев возводил чуть ли не к потомкам Аввакума и к Выговским беспоповским скитам) до христоверов и «скопцов царства небесного», последователей учения Даниила Филипповича и Кондратия Селиванова. В этих ересях Клюев притягивается архаической конкретикой духовного преображения, не дистанцированного от плоти, не метафорического, не абстрактного и интеллектуального, но прямого, волшебного, плотского, грубого, почти до неприличия явного. Это *преображение плоти в плоть* — в живую, раскаленную, звенящую, напряженную, тугую русскую телесность. Что бы ни послужило толчком для этого волшебного акта — аскеза, воздержание, подвиги, падения, грехи, разврат, оскпление, беснование, полная утрата всякого «челове-

<sup>1</sup> Интересный анализ «агиографии» Клюева в духе народного сектантства дает Е.И. Маркова: *Маркова Е.И. Родословие Николая Клюева*. Петрозаводск, 2009.

<sup>2</sup> *Клюев Н.А. Сердце Единорога*. СПб., 1999. С. 640–648.

<sup>3</sup> Там же. С. 701–818.

<sup>4</sup> Там же. С. 426.

ческого» вида — все хорошо, все правильно, все свято. Что русское, то свято, то и волшебное, то и духовно.

При этом Клюев отнюдь не дорожит формализацией сектантских учений — он индифферентен к формам русской святости, на одном дыхании он взывает к старообрядцам и поминает новообрядческих святых, проклинает попов и благоговееет перед панагией или паникадилом, воспеваает скопческий нож, а сам спасается от постановки «великой печати» (оскопления) бегством, восхваляет хлыстов и легко отрекается от них. Для него важно не это; он принадлежит только одной Вере — русской вере, вере в Русское, в русскую Святость и в святость русского; она освящает все остальное — все, к чему бы ни прикоснулись руки или взгляды поэта.

Себя Клюев называет «посвященный от народа».

Я — посвященный от народа,  
На мне великая печать<sup>1</sup>.

Правда, от «великой печати» скопцов он все же уклонился, но не полностью, так как воспринял ее образно, оскопился в духе и личной судьбе. Посвящение его есть русское посвящение. Но при этом Клюев ясно осознает, что это русское посвящение, посвящение от народа *не есть какая-то форма национализма*. Это все-ленское посвящение, оно вбирает в себя все народы и все традиции. В поэзии Клюева есть особая география — все страны света, современные и древние — расположены *внутри* Руси, они ведомы ей, как утята уткой, в небесный предел Русско-го Бога.

### Посол от медведя

После Октябрьской революции и Клюев, и Блок, и многие другие русские поэты, художники и мыслители ожидали Ereignis'a — пробуждения *русского дазайна*, его выхода на поверхность и на первых этапах считали большевиков проводниками (пусть помимо их воли и сознания) этого Великого Возвращения. Отсюда блоковская поэма «Двенадцать», с ее загадочной фигурой, идущей перед группой убийц-большевиков:

В белом венчике из роз  
Впереди Иисус Христос<sup>2</sup>.

Русский Христос, русский дух, казалось, поднимается из глубин земли, чтобы развернуться над миром своими тяжелыми великим крылами.

Еще яснее понимал структуру общения между *русским дазайном* и большевиками сам Клюев, при этом самому себе как предстоятелю русского поэтического начала он отводил главную роль.

<sup>1</sup> *Клюев Н.А.* Сердце Единорога. С. 391.

<sup>2</sup> *Блок А.* Стихотворения. Поэмы. Воспоминания современников. М.: Правда, 1989. С. 377.



В мифологии Клюева есть исконная Русь, которую он описывает на множество ладов, и в частности, отождествляет с «медведем». «Лев» в его поэзии — это большевистская воля, власть, новая государственность, приходящая на смену старой.

Сам Клюев же является «послом» между русскими и большевиками, то есть осью национал-большевизма, носителем волшебного слова, в котором должен осуществиться теургический (ангелический) брак. Лев-Ленин здесь мыслится как мужское начало, медведь — и это традиционно прослеживается в классическом символизме — как женское. Клюев выступает со стороны невесты и, отчасти, как сама невеста.

Я— посол от медведя  
 К пурпурно-горящему Льву, —  
 Малиновой Китежской медью  
 Скупаю родную молву.  
 Китеж, Тайна, Финифтяный рай,  
 И меж них ураганное слово, —  
 Ленин — кедрово-таежный май,  
 Где и солнце, как воин, сурово.  
 Это слово кровями купить,  
 Чтоб оно обернулось павлином,  
 Я — посол от Медведя, он хочет любить,  
 Стать со Львом песнозвучьем единым<sup>1</sup>.

В этом «желании любить» со стороны «медведя» Клюев выражает накопленную за последние столетия тихую готовность русских к тому, чтобы внутренняя *философия хаоса* вышла на поверхность *помимо* археомодерна, *по ту сторону* от него. Это то же желание, которое просвечивает в стремлении русских философов к созданию русской философии. Это голос *хоры*. И Клюев в своих стихах уловил сам нерв восприятия русскими Революции: они надеются, что большевики построят новый мир на совершенно ином основании, вне археомодерна, освободив и дав возможность развернуться самой внутренней структуре русского Начала.

Вот как описывает это сам Клюев в своем выступлении в Вытегре в 1919 году перед показом агитационной пьесы Азрова «Мы победим». Этот текст носит вполне «самосожженческое» название «Сгорим, о братие, телес не посраим»:

«Радовались богатеи, что народ душу свою обронил, зверем стал и окромя матюга все слова из себя повытряхнул.  
 Ну, думали они, мужик таперяча с потрохами и печенкой наш, — скотина скотиной. Вбивай его, как свай, в землю да вавилоны ставь. А чтобы сердце у подлого народишка не отмякло, заберем-ка всякое искусство в свои руки, — набьем на него цену, чтобы оно никому, окромя нас, по кошельку не было.

<sup>1</sup> *Клюев Н.А. Сердце Единорога. С. 407.*

А чтоб поэты да писатели, строители и музыканты вольностей какой себе не позволяли, пристрастим их романовской гостиницей с решеткой.

И страшали.

Великого писателя Достоевского присудили к виселице, но петлю заменили каторгой. Великого поэта Пушкина мучили ссылкой и довели до пули, убили Лермонтова, прокляли Толстого, нищетой и голодом вогнали в гроб Кольцова и Никитина. Многое множество живущих сынов человеческих погибло от несправедного строя на русской земле!

И по ком надо служить народную панихиду, с плачем и с рыданием, так это по распятому народному искусству. Проклятие, проклятие вечное тем, кто перебил голени народному слову, кто жёлчью и оцетом напоил русскую душу!»<sup>1</sup>

Так Клюев описывает «археомодерн» романовской России, то, что евразийцы называли «романо-германским игом» послепетровской эпохи. И продолжает:

«Но, пережив положение в гроб родного искусства, мы видим и ангельские силы на гробе его. Мы, чудом уцелевшие от жандармского сапога, ваши родные поэты и художники, были свидетелями того, как в 25-й день октября 1917 года потряслась земля, как сломались печати и замертво пали стражи гроба. Огненная рука революции отвалила пещерный камень и... Он воскрес — наш сладчайший жених, — чудотворное народное сердце. Воскрес и сокрылся, явясь на краткое мгновение только верным и избранным.

И никто не слышал звука его шагов.

И вновь душа наша сжигается скорбью смертной...

Где ты, возлюбленный наш? —

Песня крылатая, всенародная?

Быть может, шумишь ты белой березонькой под вольным олонецким ветром али в бабкином веретене поешь ты, ниткой полуночной, дремотной тянешься, иль от стрекота пулеметов, обеспошадивших землю родимую, закатилось ты за горы высокие, за синие реки, за корбы медвежьи, непроходимые...

Кто знает? Только сердце пусто.

И мука наша лютая»<sup>2</sup>.

Это место особенно важно, так как Клюев уже в 1919 году описывает *мимолетность* сбывшегося Предчувствия. Снова — после упоительного мига мимолетного воскресения — «посвященный от народа» чувствует наступление нового горя. «Воскрес и сокрылся».

Далее Клюев тем не менее выражает свои сохранившиеся надежды на духовное перерождение большевиков в русскую сторону — через страдания и борьбу.

<sup>1</sup> *Клюев Н.А.* Словесное древо: Проза. С. 156.

<sup>2</sup> Там же. С. 156–157.

«Чует рабоче-крестьянская власть, что красота спасет мир.

Прилагает она заботу к заботе, труд к труду, чтобы залучить воскресшего жениха к себе на красный пир.

Царские палаты отводятся для гостя-искусства, лучшие хоромы в городах и селах. И стекается туда работающий бедный народ, чтобы хоть одним глазком взглянуть на свою из гроба восставшую душу. Чтобы не озвереть в кровавой борьбе, не отчаяться в крестных испытаниях, в черном горе и обиде своей.

И в настоящий вечерний час, когда там на фронте умножаются ряды мучеников за торжество народной души, здесь ваши братья постараются, насколько хватит их умения, показать вам малую крупницу воскресшей красоты. Она услышится вами в некоторых словах, которые скажутся с этих подмошков. Перед вами пройдет действие — жизнь рабочих людей — борцов за Красоту, за Землю и Волю.

В этом действе нет ничего смешного. Оно со смыслом, и тот, кто будет гоготать, выдаст головой себя как пустого человека.

В действе под одним человеком надо разуместь многих. Вы увидите рабочего Сергея, смертельно больного, который умирает в борьбе, — это весь рабочий народ, который приносит себя на заклание за правду в жизни; старуху, пьющую богомолку, — это наша церковность, подвижная да блудная. Парихмахера — это соблазненная буржуазией часть народа, который за модную жилетку променял свое первородство. Услышите музыку за океанами — это голос всемирной совести, не умолкающей над залитой праведной кровью землей.

Понимая так, вы уйдете отсюда обновленными, со сладкой слезинкой на глазах, которая дороже всех сокровищ мира.

Дерзайте, друзья мои!

Сгорим, а не сдадимся!»<sup>1</sup>

Описав вкратце содержание пьесы, Клюев неожиданно заканчивает совершенно Авакумовским призывом, в котором великая Вера неразрывно слита с крайней степенью отчаяния. «Сгорим, а не сдадимся!»

### **Красный рык**

В 1920-е годы, начиная с Гражданской войны, через многослойность непонимания, догадок, переинтерпретации марксистских лозунгов и тезисов, через последовательность надежд и разочарований, русский народ пошел на встречу этой свадьбы с «красным Львом», решил на нее, сделал выбор в ее пользу. По сути, брак состоялся. И те, кто увидели в большевизме национал-большевизм, оказались принципиально правы.

В стихотворении «Красная песня» (другое название — «Красный рык») явно говорит об том, что в большевиках сбывается нечто древнее, исконное, изначальное:

<sup>1</sup> *Клюев Н.А.* Словесное древо: Проза. С. 157.

Пролетела над Русью Жар-птица,  
 Ярый гнев зажигая в груди...  
 Богородица наша Землица,  
 Вольный хлеб мужику уроди!

Сбылись думы и давние слухи, —  
 Пробудился Народ-Святогор —  
 Будет мед на домашней краюхе  
 И на скатерти ярк узор.

За Землю, за Волю, за Хлеб трудовой  
 Идем мы на битву с врагами —  
 Довольно им властвовать нами!  
 На бой, на бой!!

«Сбылись думы и давние слухи». Какие думы и какие слухи? Думы и слухи о пробуждении «Народа-Святогора», об освобождении от археомодерна, от давления чуждого романо-германского ига. И Клюев отождествляет бой большевиков с этим русским боем — за Землю, за Волю, за Хлеб.

Клюев видит в СССР *конец эпохи смерти*. Он пишет в поэме «Кремль»<sup>2</sup>, что «пожитки смерти догорают», то есть что смерть преодолена, и кормчий Сталин управляет стихиями (тема однозначно связанная с «Философией Общего Дела» Н. Федорова):

Мои стихи — полесный плот,  
 Он не в бездомное отчален,  
 А к берегам, где кормчим Сталин  
 Пучину за собой ведет  
 И бурями повелевает,  
 Чтоб в молодом советском крае,  
 Где свежесть волн и крик фрегатов,  
 Ущербных не было закатов,  
 Как ржавых листьев в октябре,  
 Меж тем как прахом на костре  
 Пожитки смерти догорают!<sup>3</sup>

А в стихотворении 1918 года «Революцию и Матерь света в песнях возвеличим»<sup>4</sup> он выражается еще радикальнее:

Убийца красный — святей потира,  
 Убить — воскреснуть, и пасть — ожить

<sup>1</sup> *Клюев Н.А.* Сердце Единорога. С. 351–352.

<sup>2</sup> *Клюев Н.А.* Кремль // Наш современник. 2008. № 1. Январь. С. 135–157.

<sup>3</sup> Там же. С. 139.

<sup>4</sup> *Клюев Н.А.* Сердце Единорога. С. 381–382.

Браду морскую, волосья мира  
Коммуна-пряха спрядает в нить<sup>1</sup>.

«Революция» и «Матерь света» (саму Русь-Софию) Клюев возвеличивает на одном дыхании, и чтобы ни у кого не оставалось никаких сомнений в глубине его пророческого богохульства, он добавляет эту строчку: «убийца красный — святей потира». В принципе, это продолжение блоковской поэмы «Двенадцать», но насколько оно сильное и всеохватывающее. В нем сходятся крайние противоположности: «убить — воскреснуть и пасть — ожить». Клюев оправдывает все: и убийство, и смерть — ведь это не нечто иное, чем мир, жизнь и воскресение, но *именно одно и то же*. Так обстоит дело только в зоне хоры, в структуре *философии хаоса*. И Клюев отождествляет эту структуру, ее математическое выражение, ее керигму с большими.

В другом месте<sup>2</sup> он говорит:

Уму — республика, а сердцу — Матерь-Русь.  
Пред пастью львиною от ней не отрекусь<sup>3</sup>.

Республика — это совокупность «красных убийц», которые чрезвычайно важны (хотя, видимо, в этих строчках сам Клюев начинает понемногу в этом сомневаться), которые отвечают требованиям «ума» (конечно, ум требует убийства, насилия, расчленения, разделения, дифференциации, рационального разведения всего по разные стороны). Но сердце поэта — это его прямая и сочная интуиция Матери-Субботы, это есть он сам, его середина, его средостение, точка русского начала, его и всеобщий дазайн. «Львиная пасть» — это пасть того «Красного Льва», персонализацией которого выступал Ленин. «Большевики-звери, страшные железные звери, но они, видимо, очень нужны», — рассуждает Клюев.

Вот на этой двойственной клюевской формуле — «Уму — Республика, а сердцу — Матерь-Русь» — и основана базовая модель соотношения *русского Начала* с коммунистической философией на первой фазе советской истории. Ее можно взять за четкую и однозначную, почти математическую, формулу.

### Магический большевизм Андрея Платонова

Показательны в этом же отношении рассказы и романы писателя Андрея Платонова, который был типичным национал-большевиком<sup>4</sup> и дал развернутое и глубинное описание того, как понимал собственно русский народ Советскую власть на первой фазе ее установления. Показательно, что сам Платонов был сторонником философии Николая Федорова и считал «большевистскую революцию» осуществлением «Общего Дела», то есть началом всеобщего воскрешения мертвых и управления стихиями мира. Самым полным и наглядным образом он запечатлел

<sup>1</sup> Клюев Н.А. Сердце Единорога. С. 381.

<sup>2</sup> Там же. С. 355–356.

<sup>3</sup> Там же. С. 355.

<sup>4</sup> Дугин А. Магический большевизм Андрея Платонова // Дугин А. Русская Вещь. Т. 2. С. 85–114.

это в романе «Чевенгур»<sup>1</sup>. Герои «Чевенгура» — это русские, повенчавшиеся с Революцией во имя наступления *волшебного цикла*: всеобщего братства, полного равенства, упразднения смерти и времени, оживления машин, уничтожения всего того, что разделяло между собой людей, вещи, природные явления. В «Чевенгуре» сбывается русский коммунизм.

Приведем несколько выдержек из нашей статьи<sup>2</sup>, посвященной Платонову:

«Мистический опыт души открывается магическими пролетариями Платонова через сложную практику отрицания.

В «Чевенгуре» наличествует целый веер алхимических рецептов трансмутации.

Общая картина этого большевистского герметизма такова: потаенное и истинное Целое, в его свободном расплавленном, предшествующем разделению состоянии — душа — подвергается воздействию нехорошего начала. Под ядовитым дуновением вынырнувшего из-за запретной тени зла душа начинает отчуждаться от себя, порождая своей гибелью, своим темным закатом антибытие. Это антибытие окончательно воцаряется в частном, в приватизированном имении, в обладании, в отсечении от невидимой, потревоженной, удушенной тайной ткани ссохшихся узлов. Мучаясь, кончается душа, когда ложь эксплуатации превращает ее в частную собственность, обкрадывая и изнуряя до ничто ее сладкое содержание. Людей становится много, они делят душу на свои нарезки, обустройства индивидуальными телами, замахиваются на природу, на души других.

Одним из ключевых рычагов эксплуатации, по Платонову, является разум. «*Ум такое же имущество, как и дом, стало быть он будет угнетать ненаучных и ослабленных...*» — верно излагает важнейшую мистическую тайну пролетарий Чепурный, основатель Чевенгура, где «главной профессией сделалась душа». Осторожнее ту же истину распознает и мастеровой Захар Павлович:

«*Никто ничего серьезного не знает — живое против ума прет...*»

«Живое» здесь надо понимать в онтологическом смысле, «душа». Душа «прет» против ума, который вместе с эксплуатацией, частной собственностью, отчуждением, ожиданием, буржуазией, постепенностью, временем и историей стоит на противоположной стороне классовых сражений».

И далее:

«Задача коммунизма не присвоить вещи, оставшиеся от темной эпохи капитала, но поступить с ними совершенно иным образом. Противоположным. Лучшие сердца Чевенгура — Чепурный, Пиюся, Копенкин, Дванов, Гопнер — бьются над этой новой коммунистической манерой обращения с материальными предметами. Ощупью продвигаются они к оперативной

<sup>1</sup> Платонов А. Чевенгур. М., 1989.

<sup>2</sup> Дугин А. Магический большевизм Андрея Платонова.

магии бесконечной солярной растраты — по ту сторону чреватого новым отчуждением труда. Это вехи экономики Страшного Суда.

Чевенгурцы ищут не укрепить вещи, не рационализировать их и даже не перераспределить их справедливо, но дематериализовать их, вернуть во всеобщую кровотокающую страдательную матрицу Целого. Исхитрившись, набравшись потаенной воли и полнясь ускользящей стратегией пролетариат тшится растворить имущество в волнах коллективного сна, истончить его до последней внутренней черты, пролетаризировать, кенотически умалить его, стереть до тайного невидимого красно-магического любовного корня.

Это кенотический путь как промежуточную фазу предполагает абсурдное употребление вещей, дерационализацию их функций. Эта идея проходит сквозь весь платоновский роман. Там все предметы, элементы одежды, продукты питания и передвижения используют мимо их обычной нормы. Бомбы Пашинцева пустые внутри, на средневековых доспехах привернута красная звезда, герои кормят тараканов, уничтожают посевы, внезапно бегут без всякой видимой причины в заросшую степь. Важная деталь, каждый, кто попадает в Чевенгур меняет свой обычный костюм на какой-то идиотский ансамбль, сотканный из разнородных элементов. У приезжих отбирают их вещи и с насильной нежностью всучают героические обмотки, ненужные летом валенки, нелепые картузы или шлемы. Классичным становится хождение без штанов.

Сложна и многомерна стратегия великой траты: можно передвигать дома, сдвигая их посolidарней друг к другу, можно перетаскивать сады, можно лепить из глины памятники живым ненаглядным товарищам, можно добывать огонь с помощью деревянного колодца, можно трудиться над созданием гигантского маяка, можно доедать остаточных одичавших кур, вытесывать из черных корней деревянные мечи, а можно и просто ловить клопов в дырягах соседских хат. Иными словами, труд или любая какая деятельность в коммунизме должна либо переполосывать вещи в экстравагантные и предельно бессмысленные ансамбли, либо уничтожать их, либо делать противное себе и полезное другому. И зорко блюсти, чтобы весь процесс всеобщего избавления от уз материи шел непрерывным кругом — не застопориваясь нигде, не зацепляясь ни за какое прижимистое, индивидуальное, рациональное зерно».

Про религиозную составляющую «магического большевизма» можно сказать следующее:

«В мистическом опыте человек обнажает своей внутренней тьме самого себя, стирает себя, расшивает мозг и внутренности. Это невероятный риск — свет души окатывает мраком — и совершенно не обязательно он быстро (или вообще когда-либо) рассеется. Мистик становится заложником сосущей воронки скрытого центра, и более не способен сам выстраивать стратегию передвижений, поступков, дискурсов. Строго говоря, реальный

мистический опыт возможен лишь в обскурантном отношении к религиозным догмам. Ткань души всегда оказывается не такой, как предписано. Абсурдные потоки новых ускользающих цепей мгновенно смывают тщательные конструкции догматико-ритуальных систем. Мистик заведомо обнажен. В Церковь в таком виде не пойдешь... Разве что в странный храм Чевенгура, превращенный в ревокм.

Единственно, что понятно великороссам-большевикам в религии, — это учение о конце света. Здесь никаких проблем не возникает. Тут-то и наступает все главное, чаемое, лучшее, упованное.

Грани стираются. Нету смерти, нету старой жизни, нету преград и различий, нет индивидуальных душ, нет имущества, нет тел. Все погашено и зажжено одновременно. Сердечная пустота обездоленных, пролетариев, «прочих» рождает абсолютные сумерки незаходящего свечения. Времени нет. Это наступил заветный час коммунизма, рассеялся туман рассудка, огненный шар всеобщего безумия Вселенной поднимается из ниоткуда, затмевая частности.

Идея воскресения мертвых (в федоровском гетеродоксальном варианте), которую навязчиво пытаются распознать у Платонова, на самом деле, здесь не центральна. Чепурный хочет воскресить умершего у нищенки мальчика лишь для демонстрации принципиальной незначимости смерти. И показательно, что он удовлетворяется рассказом о горестном сновидении скорбящей матери. Сон ли, явь ли, жизнь, смерть ли — не играет большого значения в коммунизме. Это не розовая пастораль буржуазной надежды на сытость и бессмертие. Конец света есть наступление качественно нового состояния бытия, не представимого доселе, не имеющего общей меры с теми параметрами, которыми мы оперируем до наступления коммунизма. Большевизм — это мистика выше религии, сладостное черное подныривание в ночное озеро мира, подо дно реальности, к затопленным пластам иного света. Мистика не может удержаться в рамках морали. Мораль, догма все только откладывает. Так же ничто же не может совершить, довести до конца закон. Свобода никогда и никому не дается в конце пути. Она есть здесь и сейчас, в полшага — как безотзывный бросок тела и ума в бездну магического безумия Революции души.

Свобода — это быть русским и не иметь ничего».

Сопоставив эти филологические заметки с тем, что мы теперь знаем о структуре философского хаоса и экзистенциальной аналитике русского Начала, мы увидим самые прямые соответствия. То, что стремятся уничтожить коммунисты Чевенгура, — это археомодерн, и в частности следы «чужого дазайна». То, что они хотят утвердить и обосновать, — это *философия хаоса*.

### **Русско-советский брак: осознание фатальной ошибки**

*Национал-большевистская* фаза раннего СССР предопределяет всю последующую советскую историю, так как основанием советской власти становится не просто факт голого насилия со стороны левых экстремистов-фанатиков, захва-



тивших власть в России всеми правдами и неправдами, но *факт «брака» между большевиками и русским народом*, факт определенной легитимации русским дазаимом советской государственности. Описанием этой «брачной церемонии» являются стихи Клюева или романы Платонова, а также произведения других художников и публицистов этого направления. В этом браке русский ожидают, что его заключение приведет к учету их внутренней философии, что, взяв в жены русский народ, большевики построят новую власть и новое общество с учетом пожеланий невесты-медведя. Русские воспринимают большевиков на первой стадии *как соучастников заговора хаоса* против отчужденного археомодернистического порядка, то есть как «своих».

Парадоксальность, «диалектичность» марксизма, народнические лозунги большевиков, явно прочитывающийся эсхатологизм их учения, стремление уничтожить различия и вернуть общество к недифференцированному состоянию, провозглашение «нового человека» — все это интерпретируется в топике философии хаоса и на этом основании принимается, признается, наделяется доверием и согласием.

На уровне философии можно было ожидать, что возникнет некий *синтез* между марксизмом (социализмом) и русским народным мышлением, в котором отразятся основные моменты русской философии хаоса, русская религиозность, специфика русского мировидения. Но *этого не происходит*.

Два дискурса — марксистский догматизм и национал-большевистская мистика русского Начала — разворачиваются на разных уровнях, и постепенно, после первого периода слияния и почти отождествления, начинают понемногу конфликтовать. Большевицкий террор постепенно теряет свою эсхатологическую экзотичность, свою апокалиптику, а также свою направленность против политической романовской верхушки. Покончив с главным врагом — политической властью Временного правительства и белым сопротивлением, опиравшимся на силы западноевропейской Антанты, оно берется всерьез за искоренение «суеверий и предрассудков», за борьбу с «поповщиной», за «воинственное безбожие», за «механизацию и индустриализацию жизни».

Все это происходит, ближе к началу 30-х годов. В этот период Платонов пишет «Котлован»<sup>1</sup>, уже гораздо более грустный и пессимистический, где его постоянные мотивы о волшебной судьбе русского окрашиваются в мрачные тона. Советское все еще толкуется как русское, а равенство и коммунизм воспеваются, но все постепенно приобретает зловещий оттенок отчаяния.

Окончательно разочаровывается в большевиках и Клюев. Вначале в его стихах звучит легкое сомнение. Затем откровенное отчаяние. В поэмах «Погорельщина»<sup>2</sup> и «Песнь о Великой Матери»<sup>3</sup> СССР и политика партии, особенно индустриализация и борьба с кулачеством и религией видится Клюеву уже как окончательное пришествие «железного антихриста».

Показания Клюева на допросе от 15 февраля 1934 года, пусть и сделанные под давлением, скорее всего, отражают настоящее изменение в его взглядах. Выдерж-

<sup>1</sup> Платонов А. П. Котлован. М.: Дрофа, 2002.

<sup>2</sup> Клюев Н. А. Сердце Единорога. С. 670–695.

<sup>3</sup> Там же. С. 701–816.

ку из них можно взять как последний аккорд, свидетельствующий о том, что состоявшийся брак, давший основу для того, чтобы большевики закрепились на пространстве русского дазайна, оказался кошмаром:

«Из протокола допроса

Происходя из старинного старообрядческого рода, идущего по линии матери от протопла Аввакума, я воспитан на древнерусской культуре Корсуня, Киева и Новгорода и впитал в себя любовь к древней, допетровской Руси, певцом которой я являюсь. Осуществляемое при диктатуре пролетариата строительство социализма в СССР окончательно разрушило мою мечту о Древней Руси. Отсюда мое враждебное отношение к политике компартии и Советской власти, направленной к социалистическому переустройству страны. Практические мероприятия, осуществляющие эту политику, я рассматриваю как насилие государства над народом, истекающим кровью и огненной болью... Я считаю, что политика индустриализации разрушает основу и красоту русской народной жизни, причем это разрушение сопровождается страданиями и гибелью миллионов русских людей... Окончательно рушит основы и красоту той русской народной жизни, певцом которой я был, проводимая Коммунистической партией коллективизация. Я воспринимаю коллективизацию с мистическим ужасом, как бевсовское наваждение»<sup>1</sup>.

Спустя три года в октябре 1937 г. Николай Алексеевич Клюев расстрелян Томский ЧК. Но это не просто биографический документ или эпизод идейных исканий одного «поэта в скудные времена», это пророческая печать, поставленная под заключением об отношениях *между русской философией, русским экзистенциальным основанием и Советской властью*. Русь ошиблась в большевиках, и далее начинаются иные фазы — фазы постепенного и замедленного, неторопливого, неспешного отзыва народной легитимности у большевиков и структуры их владения.

### Сталинизм как философия

На второй фазе (1931—1956) происходит становление советской версии архаеомодерна. Обжегшись на страстном и откровенном желании полюбовного слияния, получив лишь жгучие раны, изнасилование и боль, Русь сохраняла марксизму и политической верхушке *верность без любви*. Мышление народа и мышление политической верхушки коммунистов отныне расходятся все дальше и дальше. Марксистский дискурс с его новой и подстроеной под нужду обстоятельства Ленинско-сталинской догматикой (о возможности пролетарской революции в одной стране и о возможности построения социализма в той же самой «одной стране») движется по своей траектории, будучи озабоченный апологией своего соответствия ортодоксальному марксизму и полемикой с буржуазными авторами, а более всего — решением практических политических и модернизационных задач. «Новые

<sup>1</sup> Цит. по: Шенталинский В. Гамаюн — птица вещая // Огонек. 1989. № 43. С. 10.

люди» коммунизма, «сознательные» делаются по программе жесткого автоматического воспитания — за глубиной проникновения идей никто не следит, тем более что сам дискурс, призванный постоянно лавировать под давлением насущных обстоятельств, становится все бредовее и бредовее. Решающим значением обладают теперь *вопросы власти*, которая есть последняя инстанции для выяснения того, что истинно, а что ложно. Эти процессы прямо связаны с именем и трудами Иосифа Сталина.

Сталинизм с философской точки зрения представляет собой в первую очередь жесткую авторитарную государственную власть, которая черпает свою легитимность и свои основания из области, *трансцендентной* по отношению к тому, что и как думает и понимает народ. Это своего рода «вера» или «церковь», чьи догматы обсуждению не подлежат, а их толкование доверено лично персоне вождя. На нем все и замыкается, он есть альфа и омега политической системы, отвечающий за смысл, мысль, а также за изменения, сражения и результаты. Сталин становится философской фигурой, так как, будучи всевластным толкователем, он присваивает себе функции «императора-понтифекса», «создателя мостов». Только ему открыто прямое созерцание «Капитала» Маркса и прозрение в глубины других трудов Маркса и Энгельса, а также их земного представителя Ленина. Попытки соотнести эти толкования с другими толкованиями или предложить свое толкование марксизма незамедлительно караются самым радикальным образом — ГУЛАГ или казнь.

Но во вторую очередь значение имеет и сама *«трансцендентная»* (по отношению к народу) доктрина. Она образует комплекс идей, установок, методов и аксиом, с которыми приходится считаться даже Вождю и которые составляют, собственно, содержательную базу большевизма. Эта содержательная база коренится в *марксизме*, в его учении о смене политико-экономических формаций, в его антибуржуазном пафосе, описаниях социалистического и коммунистического обществ, материалистической диалектике (на основе видоизмененного гегельянства), в его интерпретации роли производительных сил и производственных отношений, в его понимании значения труда и технического прогресса. В целом эта доктрина остается чуждой широким массам, никак не проходит апробацию ими, но дает основание политической верхушке — КПСС — осуществлять власть и сопряженное с ней насилие с опорой на связную систему мировоззрения. Марксизм служит веществом для ментальной интоксикации «красных убийц», а также для стимулирования их модернизационной деятельности. И несмотря на тираническую власть Сталина, эта идейная база остается весьма важной и *для него лично*, ограничивая степень его свободы и заставляя так или иначе согласовывать с ней основные направления своего правления и искать в ней ответы на постоянно возникающие вопросы. Скорее всего, Сталин искреннее верил в эффективность и историческую справедливость марксизма, тем более что эта эффективность была подтверждена фактами недавней русской истории и успешным захватом власти при непосредственном участии самого Сталина.

На третьем уровне советский марксизм, будучи сведенным до упрощенных и вульгарных лозунгов, а также в форме конкретных исторических действий Советской власти, особенно в годы Великой Отечественной войны, в некоторых

моментах *прямо резонировал со структурами русского дазайна*, которые он (эвфемистически) перетолковывал по-своему. С *русским дазайном* резонировали следующие марксистские идеи:

- уничтожение материального *неравенства*,
- идея общественной *солидарности*,
- широкая социальная поддержка государством всех слоев населения, особенно *обездоленных*,
- *братство* народов,
- «материализм», толкуемый как *хора-материализм*,
- жесткая оппозиция капиталистическому Западу,
- вера в скорое наступление коммунизма (толкуемого как «*царство Божие на земле*»).

В годы войны к этому добавилась и частичная реабилитация Сталиным как русской истории, так и православной Церкви, прекращение «воинственного безбожия», восстановление полноценного Патриаршества на Руси.

Сама война сплотила советский народ и позволила спроецировать на Сталина народный архетип царя-отца.

Трудно сказать, до какой степени сам Сталин четко осознавал это *двойное прочтение марксизма* партийной элитой и простым народом. Тот факт, что он интересовался национал-большевизмом, текстами Н. Устрялова, а также получил начальное богословское образование, позволяет предположить, что он шел на это со всей ответственностью, ловко используя архаические ассоциации русского народа, проецирующего на советскую власть древние архетипы «красного царя», «земного рая», «наступления последних времен».

Некоторые исследователи допускают даже, что Сталин в тайне *благоволил* таким тенденциям и был не прочь в какой-то момент вернуться к тому национал-большевистскому синтезу, который явно не произошел в конце 1920 — начале 1930-х годов. Но для того, чтобы утверждать это наверняка, у нас нет достаточных оснований. Модель сталинского правления была только и исключительно *археомодерном* со всеми присущими ему тупиками, болезненными двусмысленностями и натяжками. Мы имеем все признаки герменевтического эллипса: народное Начало жило и мыслило само по себе, советская марксистская мысль двигалась по своему запутанному и маловразумительному пути.

### **Брак не расторгнут**

В этот период две линии мысли полностью разошлись: марксизм, пусть и искаженный под нужды советского опыта, выстраивал свои модернизационные *рациональные* стратегии и конструкции, а русское *архэ* этот процесс успешно *саботировало*.

Приход в коммунистическую партию «сталинского набора» в 1930-е годы только способствовал усугублению этой неразберихи: пришедшие в город и часто на высокие должности из деревни и глубинки русские люди несли с собой энергию, силы, преданность делу, но при этом совершенную неготовность к усвоению сложного диалектического марксистского дискурса и полное невежество в отношении западноевропейского герменевтического круга. Они шли работать и умирать

за Сталина, за справедливое общество, за народ, за лучшую жизнь, за будущее — одним словом «за все хорошее», считая все остальное необходимым, но не очень содержательным декором.

Вместе с тем брак, который все-таки состоялся между русскими и большевизмом на первой фазе, *не был, строго говоря, расторгнут*, даже после того как оказался несчастлив. Развод не принадлежит к русским добродетелям, и вообще не в русской традиции. Поэтому даже в оковах археомодерна русские несли свой крест исправно, не взирая на массовый террор, организованный большевиками против него и его святынь. В каком-то смысле, если учесть еще и прагматические — чисто маккиавелистские — приемы Сталина, тонко чувствовавшего стихию власти, по заигрыванию с «народными предрассудками», национал-большевизм продолжался и в этот период, давший по многим внешним показателям невиданный рост государственной мощи, индустриальный и технологический рывок распространения советского влияния в небывалом для России масштабе. Во всех советских достижениях русский народ был едва ли не главным фактором, а с точки зрения исполнения грандиозных планов — то главным и единственным.

В этом парадоксальность, трагизм и величие данной фазы. Археомодерн блокировал живые силы народа, не давал им вылиться со всей их яркостью, глубиной и величием. Но дух и тело русского народа все же были затронуты, и это движение русской хоры большевикам удалось канализировать, заковав в прокрустово ложе индустриализации, технологического рывка и модернизации. Шоковое воздействие оказала Великая Отечественная война, стоившая народу немыслимых жертв.

С философской точки зрения, правда, это было мало плодотворным. Единственный оставшийся открытым для эволюции марксизма в русском ключе философский вектор — национал-большевизм — был надломлен, заперт и отброшен. Показательно, что вернувшийся на Родину Устрялов в 1937 году был расстрелян.

Так окончательно образовался *советский философский затор*, который в той или иной степени дает знать о себе до сих пор. При этом *следы русской экзистенции*, русского даэяна в сталинский период еще ясно ощущаются — и даже в большей степени, нежели в царистскую эпоху (сказывается перводвижение русской хоры в период революции).

### Умственное разложение

Третий период (1956–1982) советской истории был эпохой мягкого умственного *разложения*. В первую очередь, это касалось собственно официальной мысли. Содержание этого процесса состояло в нагнетании противоречий и тупиков, заложенных в саму структуру археомодерна: на этом этапе конфликты интерпретаций (П. Рикер<sup>1</sup>) в рамках советского герменевтического эллипса стали постепенно приобретать все более и более *патологический* характер. При этом инерция сталинского периода была довольно велика, и в социально-политическом и экономическом смыслах созданная Сталиным система действовала относительно успешно. Фасад советского общества того времени представлял собой довольно

<sup>1</sup> См.: Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике.

привлекательную картину: жесточайшие репрессии прекратились, сверхусилий, необходимых для модернизации, никто более не требовал, и система в целом — двигаясь по мягкой нисходящей траектории — обеспечила себе несколько спокойных и относительно беспроблемных десятилетий. Это был расцвет советского обывателя, в котором при более внимательном рассмотрении можно было увидеть *спокойное существование русского даяйна*, надежно запертого официозной идеологией в подполье, но вместе с тем предоставленного самому себе и освобожденного от направленных против него регулярных репрессивно-террористических рейдов (как на предыдущих советских этапах).

На уровне философского дискурса в этой фазе можно выделить следующие тенденции:

1) постепенное все большее запутывание марксистско-ленинской «ортодоксии» в ходе *подстройки* объяснения процессов, происходящих в СССР де-факто, под стандарты классического марксизма;

2) пополнение рядов «ученых» и «философов» из числа *выходцев из русского народа*, не имевших никаких данных для усвоения западноевропейского дискурса и пытавшихся привнести (чаще всего бессознательно) в марксизм собственно русские мотивы мышления; своим конформизмом и полным согласием с внешними догматическими требованиями (смысла которых они не понимали) они лишь расшатывали последние фрагменты содержания марксистской идеологии;

3) *ограниченный* диалог с западным марксизмом, который все более и более отшатывался от советского опыта на основании его сопоставления с аутентичным западным марксизмом, исказить основные положения которого у западных марксистов не было никакой необходимости (вплоть до еврокоммунизма и левого антисовьетизма, особенно ярко проявившегося в троцкизме);

4) *более широкое обращение к западной философии* и другим направлениям гуманитарных наук, попытки разгромно критиковать которые оказывались явно несостоятельными и мало-помалу переманивали самих критиков на сторону того, что они критиковали.

Все эти тенденции развивались параллельно, формируя массивную блокаду адекватного философского мышления в каком бы то ни было направлении. Все вынуждены были выражаться фигурально и иносказательно, вуалировать свои взгляды под завалами формалистической риторики и обязательных ритуальных формул, чаще всего сводящих на нет содержание текстов, если оно изначально в них присутствовало.

В утрате когерентности советского дискурса важную роль сыграла критика Хрущевым «культы личности» и денонация сталинизма. Сталин создал более или менее устойчивую модель идеолого-политической герменевтики марксизма, которая доказала свою практическую ценность. Марксизм был объявлен, по сути, религией, требующей не понимания на основании человеческого разума, но подстройки под нее этого разума. Марксизм объявлялся априорной истиной, а задачей человека было ее осознание (становление «сознательной» личностью — в классовом понимании термина «сознания»). Это избавляло власть от столкновения с потенциальным «инакомыслием» — «немарксистское мышление» было не «мышлением», но «аберрацией», психическим отклонением или несознательностью

(если не «буржуазной диверсией»). При этом интерпретация марксистских положений закреплялось за верхушкой Компартии, а еще точнее, за Генеральным секретарем Компартии, то есть Сталиным. Так, *мысль и власть* отождествлялись и персонифицировались в духе сакральных монархий Древнего мира — Вавилона или Персии. Ясности дискурса такая модель не способствовала, но определенные правила социально-политической игры она задавала. По меньшей мере, в ней открывалась широкая возможность толкования (и снятия) любого противоречия, которое могло быть разрешено по воле «верховного толкователя» и тут же подкреплено репрессивной мощью тоталитарного государства.

Хрущев поставил такую модель под сомнение, но предложить никакой альтернативы не смог, кроме замены прежней фигуры толкователя на самого себя. При этом были сделаны определенные попытки расширить «герменевтический кружок» властителей дискурса, что чуть было не привело к столь же фатальным последствиям, как в эпоху реформ Горбачева.

### Советский «жизненный мир»

Инициативы Хрущева нарушили ясность сталинской структуры, но скорое смещение Хрущева и приход к власти Брежнева частично восстановил прежние пропорции. Правда, вместо авторитарной личности и персонального источника толкования, помноженной на власть, выступало теперь *коллективное* образование — Политбюро ЦК КПСС. Сам Брежнев был русским человеком, выходцем из простого народа и интеллектуальными качествами вообще не обладал. Марксизма он, видимо, не понимал совершенно, и был озабочен лишь сохранением функционирования советской системы, во главе которой он оказался, при том, что ни ее устройства, ни ее идейно-философских оснований он явно не осознавал; она досталась ему в готовом виде, и он старался сохранить ее такой, какой получил в управление.

Если Сталин сам мыслил по-марксистски, но подчинял марксизм прямой воле к власти и соотносил с холодными требованиям *Realpolitik*; если Хрущев попытался демократизировать марксизм и вовлечь в его интерпретацию более широкий круг проблем, то Брежнев решил не связываться со сложными идеологическими проблемами и просто *приглушить* эту сферу вообще. По сути, Брежнев понимал под «марксизмом» сложившийся к тому времени своеобразный советской «*жизненный мир*», *Lebenswelt*, который был центрирован не на идеях, теориях и концепциях, но на понятных и осязуемых вещах — производстве, урожаях, строительстве, товарах, хозяйственной отчетности, упорядоченности функционировании муниципальных служб и т. д. Это был, безусловно, социалистический «жизненный мир», основанный на марксистских принципах, которые никто не ставил под сомнение, но это была «философия вещей», «предметов», «технологических процессов» — своего рода, *технологический материализм*. А то, что происходило в философских сферах, большого значения не имело.

Общая задача состояла в соблюдении формальных соответствий марксистским догматам, в отсутствии каких бы то ни было выводов, заключений или гипотез, которые могли бы потенциально нарушить «общий ход вещей» «жизненного мира», и в столь же формальной критике альтернативных буржуазных или западномарк-

системных теорий (которые, в силу их далекости и недоступности, даже толком и понимать было не обязательно).

Второй момент — большое количество русских «философов» — еще больше усиливал практический характер позднесоветского мышления, способствовал укреплению общей ориентации на «жизненный мир» и его понятные «языковые игры». Марксизм-ленинизм здесь смутно воспринимался как нечто приблизительно совпадающее с «русскостью», а конфронтация с буржуазным Западом способствовала столь приблизительному и *цивилизационному* пониманию идеологии. Здесь снова мы имеем дело с национал-большевизмом в форме «*советского патриотизма*». В нем лишь отсутствуют попытки отправить к «Красному Льву» своего «сладкозвучного» посла, общая экзальтация державостроительства и мобилизация (отчасти принудительная) народных масс на новый виток активности, как при Сталине. Так как в самом марксизме-ленинизме никаких — даже малейших — лазеек для формализации значения русского начала не находилось, то русские марксисты в целом просто молчаливо саботировали интеллектуальную связность официальной идеологии, принимая ее как она есть и имитируя требования дрессировщиков, не вдаваясь в смысл того, что требуется исполнять.

### **«Диалоги» с Западом в 60–70-е годы XX века**

Что касается контактов с западным марксизмом, они оказывали на марксизм-ленинизм брежневской эпохи более деструктивное воздействие, так как общий концептуальный аппарат и сходство основных методологий порождало *иллюзию того, что обе стороны говорят на одном языке*, тогда как все понимали все по-разному, и, что самое важное, приходили, отталкиваясь от одинаковых предпосылок, к *прямо противоположным выводам*. Так, в 1960-е годы западные марксисты стали постепенно занимать все более и более антисоветские позиции, приходя к выводу, что построенная в СССР система *не была социалистической*, и что она под марксистской фразеологией скрывала «тоталитарную» и «*национал-коммунистическую*» сущность. Распространению такого подхода способствовала активность «Четвертого Интернационала», организованного сторонниками Троцкого. Снова внимание было обращено к идее «построения социализма в одной стране» и к наличию в России начала XX века достаточных условий для пролетарской революции — ведь сам Маркс эксплицитно отвергал первое и был убежден в том, что пролетарские революции должны произойти вначале на индустриальном капиталистическом Западе, а затем только в аграрной «средневековой» России. На западных марксистов репрессии, запугивания и примеры из *Lebenswelt'a* (например, демонстрация высоких темпов развития промышленности в СССР) не действовали, и апологетам советского строя вести с ними диалог приходилось в трудных условиях: очевидность концептуальных натяжек и подтасовок, замаскированных в СССР, выступала *на поверхность*. При том что в целом на советских марксистов это не особенно влияло (тем более за ними был установлен определенный надзор со стороны советских спецслужб), все же семена сомнения при соприкосновении с западными текстами, подлежащими критике, западал, и уверенность в непоколебимости советской модели расшатывалась.



К этому добавлялось и знакомство с западной немарксистской философией XX века, понимать которую было чрезвычайно сложно, и критикуя которую по формальным признакам, советские философы подчас попадали под ее обаяние. Но понять до конца ее они не могли из-за отсутствия реальной вовлеченности в западноевропейский герменевтический круг, что только *усугубляло археомодерн*. Очевидно, что это аффектировало и *историю философии*, которая должна была быть марксистской в той степени, чтобы соответствовать советизму и ленинизму, но при этом одновременно так или иначе истолковать и классифицировать огромные массивы философского материала при наличии весьма скромного и внутренне противоречивого инструментария — старого марксизма XIX века и жалких оригинальных реконструкций собственно «советской философии».

### Прорастающее русское

С точки зрения сопоставления их с *русским дазайн* можно свести эти процессы к следующему.

На этапе 1956—1982 годов русский дазайн выступал через *молчаливый советский Lebenswelt*, имплицитно толкующий СССР и социалистическую систему как нечто «русское», «автохтонное», требующее «защиты», «охранения» и «поддержания». *Русское прорастало сквозь марксистское, как трава сквозь асфальт*, не претендуя на формальное соучастие, признание или выражение. Оно давало о себе знать *косвенно* и в целом никак не затрагивало доминирующего идеологического и философского дискурса, который постепенно утрачивал ясность. На Брежнева уже не распространялся «культ личности», система более не вызывала у русских ни энтузиазма, ни ужаса. Складывалось впечатление, что русские решили не-сколько *отдохнуть* после сверхнапряжений первой половины XX века. *Русский дазайн*, по меньшей мере в его философском выражении, взял определенную *паузу*, которая, как представляется, длится до сих пор.

Вместе с тем советская марксистская кериigma в этот период усиленно разлагалась, утрачивала какую бы то ни было внутреннюю связность и когерентность, спускалась с уровня идей на уровень конкретных вещей и практических, бытовых, социально-экономических и технологических задач. Это был *период сумерек советской философии*, которая постепенно растворялась, испарялась и исчезала, превращаясь в нечто неощутимое, расплывчатое, лишенное какой бы то ни было стройности, консистентности и референтности.

### Конец советской философии

Последняя фаза советского периода (1982—1991 годы — от смерти Брежнева до распада СССР) представляла собой *логическое завершение всего цикла*. Это время, непосредственно предшествующее эпохе либеральных реформ и появлению Российской Федерации, можно рассмотреть на разных уровнях.

С одной стороны, мы видим здесь открытую тотализацию советского «жизненного мира», совершенно *утратившего какую бы то ни было связь со сферой идей*. Советские люди начинают откровенно мыслить вещами, предметами, товарами и ощущениями, выстроенными по коду *комфорт/дискомфорт*. Любая связь между мыслью и вещью обрывается, слова и идеи теряют всякий смысл, идеологические

штампы утрачивают содержание. Происходит *десемантизация дискурса*, который утрачивает смысловую нагрузку по мере полного истирания бесконечно и бездумно повторяемых идеологических формул.

При этом важно заметить, что такое растворение советской идеологии происходит не через ее отторжение или несогласие с ней, но, напротив, через ее принятие и согласие с ней. Русское Начало *подтачивает* основы модернистского дискурса *неявно*, косвенно, исподволь, покорностью и некритическим принятием превращая содержание в *абсурд*. Вместо мыслящего («сознательного») населения перед нами постепенно обнаруживается группа цирковых морских котиков, научившихся точно выполнять команды дрессировщика, прекрасно имитируя «понимание» их значения. Философские результаты такой цирковой дрессуры наконец-то явно дают о себе знать, и «балаганный» характер всей советской философии и идеологии открывается в полном объеме.

На другом уровне *слабнет политическая власть*, и к ее вершине приходят еще более простецкие люди, нежели Брежнев и его окружение. Теперь это обычный позднесоветский тракторист Михаил Горбачев, носитель чистого «жизненного мира», вообще не осознающий никаких ментальных и идеологических схем и конструкций за пределом узко производственных и семейных «языковых игр». При этом у Горбачева еще и недостаточно воли к власти, что делает ситуацию вообще плачевной.

В то же самое время мы видим первые признаки оживления более осознанно-го и внятного национал-большевизма, который выражается в позиции писателей-почвенников, определенных консервативных сил в КПСС и среди представителей силовых министерств и ведомств. Перед приходом Горбачева эта относительно «национал-большевистская» группа пытается сплотиться вокруг Ю.В. Андропова, но его скорая смерть на посту Генерального секретаря ЦК КПСС ставит на этом точку. «Патриотическое» крыло позднесоветского общества так и не может организоваться и не идет дальше попыток заново соотнести *советскую идеологию с русским началом*. Но так как все это происходит в атмосфере полного умственного разложения и жесткого археомодерна, никаких серьезных результатов это не дает.

На крайней периферии общества начинают появляться *немарксистские формы русского движения* — такие, как общество «Память», православно-монархические кружки и группировки, но отсутствие непрерывной связи с досоветскими традициями и общая атмосфера в обществе превращает их заведомо в пародии и карикатуры. В 1990-е годы из этой среды постепенно начнет формироваться «патриотическое движение», которое, впрочем, так и не сможет преодолеть родовые пороки позднесоветской среды, в которой оно зародилось, и будет заблокировано археомодерном.

Важным в этот период *с интеллектуальной точки зрения* моментом является *новое появление в СССР западничества*, опорой которого становятся крохотные группы диссидентов, практически полностью изведенные спецслужбами и инфильтрованные агентурой в 1970-е годы. Но внимание к этим группам начинают проявлять некоторые руководители советского государства из окружения Горбачева (в частности, А.Н. Яковлев), которые искусственно придают этому течению новую жизнь, ориентируют на «демократизацию» определенные слои лояльной

доселе и вполне советской комсомольско-коммунистической научной общественности. Так формируется среда «прорабов перестройки», то есть социальные группы, призванные в очередной раз модернизировать находящуюся в глубоком кризисе позднесоветскую систему.

Опорой на сей раз — как и в прошлые периоды — служат *западные общества* и *западная философия* в целом. Начинается все с попыток вслушаться наконец-то в тезисы *левых* на Западе, но так как умственное состояние советских людей перешло критическую черту, то не просто взаимопонимание, но и простое понимание других, как и самих себя, оказывается невозможным, и эту стадию — «ускорения» — СССР проскакивает стремительно.

На следующем этапе становится вопрос не о совершенствовании социализма, а о копировании определенных капиталистических моделей — рынка, частной собственности, приватизации, либерализации СМИ — при сохранении определенного политического контроля государства. Но и эта стадия проходит стремительно, и зарождается новая концепция — осуществить *полную ревизию советской идеологии, отбросить ее и заменить копированием буржуазно-западной*.

Показательно, что все эти идеи рождаются не в кругах устойчиво антисоветских и самостоятельно мыслящих людей, но среди *партийной советской элиты*. Она так легко прощается с тотально принимаемой ей идеологией не потому, что убедилась в ее ущербности, ложности или некорректности, а потому, что, и *принимая ее*, она внутренне не вдумывалась ни в один из ее постулатов и лишь имитировала согласие, соблюдая требуемые формальности. Это была не смена советской идеологии на антисоветскую, это было последний аккорд *растворения* советской идеологии, ее испарения, ее самостоятельного исчезновения.

*Большинство советских философов просто не заметили, что нечто произошло.* Будучи твердыми стражами тоталитарной идеологизации и верными ее исполнителями в отношении миллионов советских граждан, они вообще *никак не прореагировали на ее мгновенный снос*. Защищать социализм на улицы вышли маргиналы или «патриотические» силы. Хранители ортодоксии марксизма-ленинизма, советские философы просто проигнорировали то, что произошло на их глазах. Тем самым они продемонстрировали, что они исчезли, уснули, прекратили быть *на много раньше*, а когда пришел момент проверки — на своих постах остались только дремлющие тени.

Чем бы ни занимались «профессионально» позднесоветские философы, все это было чистыми *химерами* — ни марксистские штудии, ни критика буржуазных авторов, ни даже откровенные симпатии к определенным буржуазным авторам ничего не поменяли в заведомой бессмыслице их творчества. В рамках советского археомодерна было невозможно сделать ни единого внятного утверждения, заключения, замечания или предложения. Логика советского *исказилась до неузнаваемости* за все предыдущие фазы и набор нелепиц и натяжек был слишком велик, чтобы в нем разобраться — да ни у кого не было ни сил, ни желания, ни разрешения этим заниматься. А толком понять несоветские линии в современной философии, познакомиться всерьез с западноевропейским герменевтическим кругом также не было никакой возможности, в силу советской закрытости и требований идеологической «стойкости». Таким образом, все позднесоветские официальные

(и даже неофициальные) философы оказались раздавлены «глыбами» герменевтического эллипса, превращавшего любой дискурс в заведомую нелепость.

В конце всего советского периода мы видим только одну более или менее ясную тенденцию: «ex Occidente lux». Спасение от внутренней блокады нам предлагали искать на Западе. Но *какой это Запад?*

Совершенно очевидно, что общее помутнение сознания позднесоветского общества нисколько не способствовало тому, чтобы корректно обратиться к западной философии, к западной керигме, к герменевтическому кругу европейского и американского исторического процесса. Если кто-то и вставал на этот путь, то выход был один — эмиграция, отъезд в страны Запада, интеграция в западный мир на *индивидуальной основе*. Для такого решения в 1980-е открылись первые возможности, и многие не преминули ими воспользоваться. А так как все собственное советское выгнило до основания, возникла необходимость новой и почти с нуля (если не хуже) загрузки содержания западного философского опыта. Очевидно, что объем и масштаб задачи вывел бы любого, кто всерьез и честно увлекся философским западничеством, на долгий срок из сферы какого бы то ни было влияния на общую интеллектуальную среду в России. Что могли бы сказать эти люди, даже самые честные? То, что они *впервые* прочитали у Платона, Аристотеля, Боэция, Фомы Аквинского, Кузанского, Декарта, Локка, Лейбница, Канта, Гегеля, Маркса, Ницше, Витгенштейна, Рассела, Гуссерля, Хайдеггера, Делеза, Фуко, Хабермаса, Дерриды? Ведь то, что они *раньше* читали, было помещено в строгую топику марксистского дискурса, которая полностью рухнула, и им предстояло прежде загрузить *новую топику* — точнее, набор новых топик, и лишь потом работать с той или иной из них, тщательно исследуя фрагмент за фрагментом, школу за школой, теорию за теорией.

Поэтому в СССР к концу его существования к 1991 году состоялся самый настоящий *конец философии*, подводящий черту под более чем стопятидесятилетней попыткой, завершившейся полным провалом.

При этом *русский дазайн*, естественно, остался, но какую бы то ни было живую связь с официальной философией окончательно и бесповоротно утратил. Можно сказать, что с 1991 года он отныне пребывает сам в себе, в своем первозданном и не замутненным «философией» виде.

### **Постмодерн не может способствовать «модернизации»**

К предыдущему разделу можно было бы присовокупить несколько замечаний относительно состояния философии в постсоветский период. Однако этот период, как представляется сегодня, не несет в себе *вообще никакого содержания*, которое бы хоть чем-то принципиально отличалось от последней позднесоветской фазы.

С одной стороны, по инерции продолжается догнивание философов, сформировавшихся в позднесоветский период, продолжающих транслировать закодированную белиберду, ключ к дешифровке которой давно утерян ими самими.

С другой стороны, полным ходом идет поток переводов и (чаще всего невразумительных) пересказов западных авторов, что целиком и полностью вписывается в процесс *нового открытия западной мысли*. Однако потерянные 70 лет и необходимость определенного разгона в начале этого процесса делают его довольно

сложным, и до формирования полноценного *философского западничества* еще очень далеко.

Кроме того, следует обратить внимание на *фундаментальный сдвиг* в самой западной философии, который произошел в XX веке. Для нас в данном исследовании важнейшей «новостью», на которой мы строим основные выводы и методики по экзистенциальной аналитике археомодерна и выявлению русского дазайна является то, что *западная философия кончилась*, что ее *больше нет*. Это сообщил Хайдеггер (перспективу «другого Начала философии» мы обсуждали в первой части); это его весть, «благая» или «нет», пока судить рано — лучше вдуматься в то, о чем она нам сообщает и как ее следует понимать. Но не только Хайдеггер приходит к столь радикальному выводу. Постмодернисты, начиная с 1960-х годов, также настаивают на том, что в развертывании философии Нового времени наступил онгический и закономерный *сбой*, что ее инерциальное развитие исчерпано, что она больше не может рассматриваться как естественное продолжение «модернизации», что ее ход описывает сложную дугу, напоминающую то ли фундаментальный разворот, то ли крах, то ли переход в принципиально новое, трудно осознаваемое пока состояние<sup>1</sup>.

Постмодернисты говорят о «ризоме», «теле без органов», новом «номадизме», «воле к ничто», «бесовской текстуре» (Делез, Гваттари), о «дифферансе» (Деррида), о «слабой мысли» (Дж. Ваттимо) и «слабой теологии» (Дж. Капуто), «преодолении языка» (Ролан Барт, Филипп Соллерс) и т. д., в совершенно новом ключе формулируя философскую проблематику за пределом классической метафизики, онтологии и гносеологии Нового времени. Обращаясь к западной философии *сегодня*, мы попадаем не в модель фиксированных и многозначных нарративов, разбирающихся в которой неимоверно трудно, но все-таки возможно, но в *расплавленную стихию распадающихся мыслей*, случайных обрывков, рециклируемых фрагментов, ироничных анахронизмов и стилистических вывертов, которые даже для самого западного общества становятся все менее и менее доступными, проблематичными и подлежащими корректной интерпретации. Если даже допустить, что философия на Западе не кончилась, вопреки Хайдеггеру, то она представляет собой довольно *устрашающее зрелище* — несомненно, обоснованно и осмысленно устрашающее, но тем не менее устрашающее.

Она все больше напоминает невротический пронзительный скрип, заменяющий связную речь: ведь бессвязность и шизоидность дискурса — важнейшие свойства философии постмодерна (у Делеза, Гваттари). При столкновении с западным постмодерном у русских людей может сложиться впечатление, что «так бредить и безумствовать они и сами умеют». Но это заблуждение, так как между преодолением рациональности и субъекта (которые *имеются* в наличии) и их *отсутствием* (в качестве чего-то конкретного и надежно зафиксированного) дистанция огромна. «Бред» постмодернизма философски обоснован, это — *философский бред* и строго «научное безумие». Это станет понятно, если сравнить банку от «Пепси-колы» Энди Уорхолла с миллиардами других неуорхолловских банок. *Чтобы сойти с ума, надо прежде иметь то, с чего сходить.*

<sup>1</sup> См.: Дугин А. Постфилософия. М.: Евразийское движение, 2010.

Из торжества постмодерна на Западе можно сделать одно важное замечание. Обращение к Западу и западной философии, которое традиционно служило главным методологическим приемом для укрепления археомодерна в России, в начале XXI века *перестает выполнять эту роль. Запад не может выступить больше как гарант модерна, так как там модерна больше нет*, а если он в каких-то сегментах общества и остался (явно не в сфере философии), то и это не надолго, и постепенно он исчезнет и там. Поэтому даже целевое и активное направление потоков постмодерна на русский археомодерн *никаких принципиально новых моментов внести не может* (чего не понимают западники в современной России); ни к какой модернизации он не приведет, но только благополучно *разложит еще больше* и так (без него) распавшуюся донельзя систему.

### Нулевой цикл

Что же касается попыток хоть как-то воссоздать собственно русскую философию, то всерьез таких попыток пока никто не предпринимал, хотя определенные шаги в этом направлении делались. В частности, чрезвычайно полезны публикации текстов русских философов, исследований их творчества, собрания архивов и библиографических данных. Огромную ценность представляют лингвистические и филологические исследования, которые, не ставя перед собой неподъемных задач в обобщении материалов, готовят основательную базу для того, чтобы однажды вопрос о возможности русской философии был поставлен нашим обществом всерьез. Столь же важны исторические, археологические, регионоведческие, этнологические и этнографические работы, исследования религиоведческого характера.

А вот попытки выдвинуть «русскую доктрину», «проект Россия», «национальную идею» и т. п., напротив, лишены большой ценности, так как любые инициативы в таких обобщающих системах при нынешнем положении дел в этом вопросе не могут заведомо дать никаких результатов и только плодят пустой и тщеславный догматизм. Гораздо конструктивнее честно признать, что мы чего-то не знаем, *нам чего-то не хватает*, мы в чем-то нуждаемся, и стараться узнать, обрести, отыскать, нежели делать вид, что все в порядке, и только какие-то чисто внешние факторы, «злые силы» или «конкуренты» препятствуют реализации самоочевидных шагов и исполнению само собой разумеющихся планов. Таких шагов и планов нет. Русской философии нет. Русской национальной идеи нет. И не будет, пока мы не возьмем на себя труд начать *с рытья фундамента*, что, собственно, мы и попытались проделать в этой работе, исследуя русский дизайн.

# Глава 17. Явление русского Начала

## Разметка философского поля

Данная книга, а также то, что можно считать ее первой частью — «Мартин Хайдеггер: философия другого Начала»<sup>1</sup>, — представляют собой только предварительные шаги к полноценной трактовке *темы о возможности русской философии*. Мы далеки от того, чтобы переоценивать эти заметки и считать их чем-то окончательным и бесповоротным. Это следует воспринимать как приглашение к определенному рода размышлениям, как настраивание философского инструмента — в крайнем случае, взятие на нем предварительных пробных аккордов. И тем не менее уже на данном этапе можно применить основные моменты, которые нам удалось установить, к проектированию новых направлений и новых путей развития изначальных интуиций. Нам представляется, что данное заключение стоит построить как анонсирование дальнейших будущих работ и как *разметка философского поля*. Каким из этих работ суждено появиться на свет и под чьим авторством — не так важно: те, кто осознают важность затронутой нами проблематики и обладают достаточной волей и интеллектуальными навыками, просто не смогут рано или поздно не включиться в работу. Это императив русской истории, и она сама обязательно найдет тех, кто воплотит этот императив в действительность. Поэтому не стоит уточнять, чей это план: это просто план, *русский план* дальнейшего исследования того, возможна ли русская философия, а если да, то как сделать так, чтобы она стала действительной.

Эти направления могут развиваться как в форме монографий, так и в форме учебных курсов. В них могут принимать участие специалисты разного гуманитарного профиля — философы, социологи, культурологи, политологи, историки, филологи, религиоведы, психологи, праведы и т. д. На этом основании можно построить не одну научную школу. Следовательно, можно рассматривать это как ориентиры для защиты докторских кандидатских, магистерских диссертаций, дипломных и даже курсовых работ, эссе, рефератов, сочинений и т. д. В этот русский план могут включиться все.

Итак, выделим основные направления, которые эмбрионально содержатся в первых двух частях нашей книги о Хайдеггере и которые могут (и должны) так или иначе получить дальнейшее развитие.

## Задание номер 1: демонтаж археомодерна

Важнейшей исторической задачей, которая стоит перед нашим народом и нашим обществом, является *демонтаж археомодерна*, преодоление его, излечение

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. М.: Академический Проект, 2010.

и освобождение от него. Какую бы форму процесс прощания с археомодерном ни приобрел, он рано или поздно состоится. *Археомодерн есть нечто, что следует преодолеть.*

Уже сейчас можно указать на ряд источников, где эта проблема — разблокирования археомодерна — поставлена во главу угла. Это наши труды — «Радикальный Субъект и его дубль»<sup>1</sup>, «Социология воображения»<sup>2</sup>, «Логос и мифос»<sup>3</sup>, «Социология русского общества: Россия между Хаосом и Логосом»<sup>4</sup>. Но это капля в море, и для полноценного постижения этого явления требуется предпринять еще много усилий.

Можно наметить конкретные направления, в которых следует двигаться.

1. *Классификация, систематизация и компаративные исследования феноменов археомодерна в различные периоды русской истории и различных областях.* Это включает в себя такие, например, темы:

а) *Признаки археомодерна на древних этапах русской истории.* Их идентификация, выявление. Установление точных пропорций между заимствованными (из Византии, Европы, культур Востока) и автохтонными элементами в религии, культуре, литературе, мифологии, политике, праве Древней Руси.

б) *Предпосылки появления археомодерна в XVII веке.* Отчуждение элит от власти, западные влияния в иконописи, церковном пении, шире, церковной культуре, появление секулярных тенденций, глубинный анализ церковного раскола и его метафизического и социологического смысла, подготовка самой возможности осуществления реформ Петром I. Генезис русского народного сектанства.

в) *Становление и расцвет археомодерна в XVIII веке.* Переосмысление Петровских реформ и их корректная и полноценная деконструкция. Элиты и массы в Российской империи XVIII века: дуализм культур. Десемантизация политического дискурса Западной Европы в России XVIII века: периоды царствования (от Петра до Павла). Богословский, экклесиологический, социологический анализ синодального устройства Русской Православной Церкви в XVIII веке. Появление западноевропейской науки в России.

д) *Трансформация археомодернистской парадигмы русского общества в XIX веке.* Отличия от парадигмы века XVIII и XX. Народное Просвещение. Славянофильство и западничество. Русский консерватизм. Русский либерализм. Русское революционно-демократическое движение. Народничество. Отмена крепостного права. Феномен культуры разночинцев. Развитие российской науки.

е) *СССР как археомодернистское образование.* Трансформация марксизма в России. Влияние архаического начала. Идеологические мутации. Роль Ленина. Роль Троцкого. Роль Сталина. Изменение социальной и философской парадигмы на разных стадиях советской истории.

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Радикальный Субъект и его дубль. М.: Евразийское движение, 2009.

<sup>2</sup> Дугин А. Г. Социология воображения. Введение в структурную социологию. М.: Академический Проект, 2010.

<sup>3</sup> Дугин А. Г. Логос и мифос. Социология глубин. М.: Академический Проект, 2010.

<sup>4</sup> Дугин А. Г. Социология русского общества: Россия между Хаосом и Логосом. М.: Академический Проект, 2011.



г) *Археомодерн и западничество в 90-е годы XX века.* Демонтаж социализма и установление капитализма. Тип построенного в 1990-е общества. Либерал-реформаторы и их мировоззрение.

г) *Археомодерн в России 2000-х.* Реформы Путина. Приоритет тематики суверенитета. Суверенная демократия. Олигархат и его эволюция. Структура социального сознания масс и элит. Феномен «трэш-патриотизма». Масс-культура. Россия, Запад и глобализация.

2. *Проследивание археомодерна и вскрытие его структур в отдельных областях,* что включает в себя:

а) *Археомодерн в философии.* Проследивание археомодернистических тенденций в русском обществе от эпохи распространения христианства вплоть до современного этапа — русская религиозная философия, философия науки, советская философия, кризис философии в наше время. (Философия.)

б) *Археомодерн как социологическая парадигма русского общества.* Обобщающий социологический подход. Институционализация исследований археомодерна в российской социологии как самостоятельное направление. (Социология.)

в) *Археомодерн в политике.* Российская государственность как потенциальный археомодерн. Политические идеологии и режимы в истории России и их связь с археомодерном. Право. Политические институты России. Новая интерпретация политики СССР. Деконструкция демократии. (Политология, правоведение.)

г) *Археомодерн в русской культуре.* Археомодерн в иконописи и музыкальной культуре церкви XVII века по настоящее время. Светская культура XVIII века. Религиозные тенденции, атеизм, материализм и позитивизм в культуре XIX века. Русская классическая литература. Русская поэзия. История искусств (музыка, живопись, театр). Пролетарская культура и советская культура. Конец культуры в 90-е годы XX века — в начале XXI века. (Культурология, филология, искусствоведение.)

д) *Археомодерн в науке.* Российская наука как археомодерн. Иррациональное начало в российском научном мышлении. Спиритизм (Попов). Космизм и «воскрешение мертвых» и контакт с инопланетянами (Циолковский). Солнце и история (Чижевский). Ноосфера (Вернадский). (История науки, философия науки.)

е) *Археомодерн в психологии.* Рассогласование сознания и рациональной деятельности у русского человека. Археомодерн и «загадка русской души». Правда и право. Легальность и легитимность. Психология глубин и русское коллективное бессознательное. Влияние археомодерна на психоаналитические особенности русских. Типовые психические расстройства русских. (Психология, психоанализ.)

Мы показали в этой книге и в других исследованиях<sup>1</sup>, что археомодерн, распознанный как таковой, то есть как археомодерн, качественно утрачивает силу и глубину своего болезнетворного влияния. Он создает проблемы, заторы, тупики только тогда, когда скрыт из виду, спрятан, когда сам отрицает свое существование и стремится сделать вид, что «так и должны быть», что это «статус кво», которое невозможно ни изменить, ни излечить, ни понять, так как мы имеем дело с «объективной данностью». Осознанное исследование археомодерна непременно при-

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Социология русского общества: Россия между Хаосом и Логосом. М.: Академический Проект, 2010.

ведет к убедительной демонстрации того, что это не «объективная данность», но болезненная иллюзия, тяжелая психо-социальная, культурная и политическая *патология*, от которой можно и нужно излечиться — и чем скорее, тем лучше. Поняв как функционирует археомодерн в разных сферах, проследив его генетические корни, этапы его становления и закрепления в качестве основной социологической парадигмы в России, мы сможем свести на «нет» его гипнотическое могущество, а значит, сбросить ярмо интеллектуального рабства и освободиться для творения собственной подлинной русской судьбы.

Освобождение от археомодерна, его ниспровержение — главная задача для возможной русской философии. Но ее нельзя решить в лоб. Археомодерн настолько глубоко въелся в плоть и кровь нашего общества, что простым призывом избавиться от него и даже корректным его описанием мы этой проблемы не решим. А следовательно, мы должны выполнить параллельно (именно параллельно, а не последовательно!) еще два фундаментальных задания.

### **Задание номер 2: корректное постижение Запада**

Демонтаж археомодерна и *разблокирование русского Начала* невозможны без фундаментального рывка *в постижении Запада*. И здесь нам существенно помогли бы *русские западники*, если бы они были честны и последовательны и смогли бы прорваться к западным структурам и западным смыслам, как они существуют в самой западной культуре. Но, увы, ситуация не позволяет нам на это рассчитывать. Вместо героического прорыва к подлинно рациональным, логосным и логоцентричным аспектам западноевропейского мышления в лице русских либералов-западников мы видим чаще всего неизлечимых носителей все того же самого археомодерна, имеющих о Западе и его устройстве самое нелепое, искаженное и неточное представление. Это уродливая химера, а не Запад, плод многослойного недопонимания, а то и полного непонимания, возведенные в пароль членов «тайного общества», ненавидящих самих себя, свой народ, свою историю, свою культуру *припадочных русофобов*.

Западником в России, по крайней мере, в современной, является не тот, кто любит Запад, а тот, кто ненавидит Россию, ненавидит сам себя и эту ненависть облакает в условный гипотетический «Запад», — идеализированную картину того, «как надо», и того, «где нас нет». Все пропорции в таком кривом западничестве нарушены: восхищение вызывает самое банальное, экстраординарное считается обычным, девиация воспринимается как норма, а тривиальность вызывает удивление. В таком западничестве все аспекты западной культуры сплющиваются в одно невнятное и бессмысленное целое. Но это никакой не Запад — это извращенная карикатура, вечная российская либерально-демократическая, «правозащитная» смердяковщина.

Русские западники не помогут нам понять Запад. Они только все окончательно запутают. Их ненависть ко всему русскому, их болезненный «ressentiment» неконструктивны. Поэтому мы должны понять Запад сами. Понять его как русские. Но при этом понять *как другое*. Понять практически с нуля.

Эта философская операция может быть уподоблена подготовке агентов-негалаов. Задача качественного разведчика невероятно сложна: он должен в со-

вершенстве освоить чужую идентичность, сохранив при этом свою собственную в неприкосновенности. Далеко не все психологически могут работать в разведке, а среди самих разведчиков нелегалы составляют еще более узкую прослойку. Таким образом, для знакомства с Западом мы можем отрядить далеко не всех интеллектуалов, а только избранных, остальным это лишь повредит и окончательно испортит их археомодернистическое мышление (тем более они ничего в нем и не поймут).

Для того чтобы постичь Запад, нам необходимы агенты-нелегалы в области философии, культуры и мировоззрения. Задача, стоящая перед ними, чрезвычайно сложна — проникнуть в суть западного мирозерцания и сообщить своим о том, что они увидели, узнали, поняли. Но сообщить внятно, убедительно, достоверно. При этом надо избежать двух крайностей:

— *не поддаваться на обаяние западной культуры*, особенно после того, как стройность и взаимосвязанность ее составляющих начнет обнаруживаться во всем грандиозном объеме (Запад обладает определенным величием, которое не так просто перенести);

— *не отвергнуть Запад слишком рано*, найдя его неценным, пустым, проигрывающим русскому Началу, *еще до того* как его структура станет очевидной.

Очевидно, что это под силу только избранным и хорошо сформировавшимся людям, с пронзительным переживанием русской идентичности, оживленных тайным огнем русского Начала, но в то же время наделенным острым и, в определенном смысле, холодным рассудком, способным контролировать и упорядочивать безбрежное половежье чувств и мыслей.

Для таких людей есть определенные *философские терминалы*, в которых можно перейти границу между двумя мирами: археомодернистским миром закабаленного русского сознания и миром западноевропейской культуры.

Главнейшим таким терминалом, который способен мгновенно ввести нас в курс дела западной судьбы, является Мартин Хайдеггер. Об этом мы в основном и рассуждали в первых двух частях книги. Следовательно, усвоение Хайдеггера является главной стратегической задачей русского народа и русского общества в ближайшей перспективе. Постижение Хайдеггера — ключ к русскому завтра. Если мы с этим не справимся, мы обречены. Если справимся — у нас появляется шанс.

Таким образом, развертывание хайдеггерианских штудий в современной России является приоритетной задачей для всего русского гуманитарного образования. В этом смысле вполне уместным является максима: «Хайдеггер — все, остальное — ничто». Пусть она утрирована, зато не оставляет иллюзий, что можно как-то еще. Больше никак нельзя.

Однако есть три условия, которые необходимо соблюсти, чтобы приступить к фундаментальному знакомству с Хайдеггером.

Надо немедленно откладывать все то, что в русских хайдеггерианских исследованиях несет на себе отпечаток «археомодерна» (лучше выбросить все существующие переводы и тем более любые комментарии к ним) и приступить к этому знакомству с чистого листа. Почти со стопроцентной уверенностью можно утверждать, что все написанное о Хайдеггере или переведенное из него, особенно в советское время или людьми, получившими советское образование, есть *недо-*

*разумение* и должно быть отправлено на помойку — это испорченный продукт, насыщенный смертельными вирусами.

Надо непременно выучить немецкий язык и знакомиться с текстами Хайдеггера только на языке оригинала (не очень радикальное требование, если учесть всю серьезность нашего положения). Эти тексты не так сложны, как может показаться на первый взгляд, надо лишь приложить усилия.

Надо изучить идейный и философский контекст, в котором размещаются философские труды Хайдеггера, и проследить его связи с окружающей интеллектуальной средой. Здесь в первую очередь потребуется полноценное знание:

- немецкой классической философии;
- трудов Ницше;
- феноменологии (Ф. Brentano, Э. Гуссерля, А. Мейнонга, Э. Финка и т. д.);
- мировоззренческого контекста движения Консервативной Революции, к которому Хайдеггер тесно примыкал (Э. Юнг, К. Шмитт и т. д.);
- германской поэзии XIX–XX веков (от Гельдерлина до Рильке, Бенна и Траля);
- социально-политической ситуации Германии (и Европы) 20–40-х годов XX века.

И лишь на следующем этапе, отталкиваясь от работ самого Хайдеггера, можно будет реконструировать всю модель западноевропейской философии: от досократиков до Гегеля и Ницше.

Другими терминалами, служащими той же цели прорывного схватывания западной культуры, могут служить:

- социологи (Э. Дюркгейм, М. Мосс, Ф. Тённис, В. Зомбарт, Ж. Дюран и т. д.);
- историки религии и традиционалисты (Р. Генон, Ю. Эвола, М. Элиаде и т. д.);
- психоаналитики (З. Фрейд, К.Г. Юнг и т. д.);
- структуралисты (де Соссюр, К. Леви-Стросс, М. Фуко и т. д.);
- культурные антропологи (Ф. Боас, Б. Малиновский и т. д.) и этносоциологи (Р. Турнвальд, В. Мюльман и т. д.);
- культурологи (О. Шпенглер, А. Тойнби и т. д.);
- историки школы анналов (М. Блок, Ф. Бродель и т. д.);
- Людвиг Витгенштейн (особенно поздний);
- постмодернисты (Ж. Делез, Ж. Деррида, Ф. Лиотар и т. д.).

Все они так или иначе являются носителями финального, резюмирующего мышления о судьбах западной культуры и цивилизации, которую они осмысляют с позиции ее конца (кризиса, катастрофы) или с позиции наличествующих в ней неизменных констант. В любом случае, они мыслят Запад в целом — от его появления до его «заката», «завершения» (как бы те или иные авторы это «завершение» ни истолковывали). Ко всем этим направлениям в полной мере относятся те соображения, на основании которых мы взяли для обоснования возможности русской философии Хайдеггера: они, как и Хайдеггер, не строят себе иллюзий относительно того, что Запад и его культура стоят на грани, за которой всерьез маячит «ничто». И перед лицом «ничто» они в высоком аккорде духовной агонии окидывают интеллектуальным взором смыслы того, что заканчивается: *западный этап бытия*. Так как в археомодерне мы сами стали жертвой этого «западного этапа», то нам

жизненно важно понять и то, что он *заканчивается*, и что именно заканчивается; чем было на самом деле *то, что* заканчивается, и в чем состоял его *смысл*.

И снова: эти направления и эти авторы должны изучаться на языке оригинала и с учетом широкого интеллектуального контекста, в котором они творили. Мы должны осуществить корректную деконструкцию их текстов и идей.

Таково в самых общих чертах второе задание. И здесь вновь можно привести множество более узких тем для исследований. Но это представляет собой скорее техническую проблему: если применить правила интеллектуальной гигиены (от вируса археомодерна) и читать этих авторов только на языке оригинала или, на худой конец, в переводе на какой-то другой европейский язык, то мы получим в обозримый период времени веер чрезвычайно важных результатов в виде переводов, диссертаций, дипломов и рефератов. Главное, чтобы подготовкой специалистов по изучению Запада руководили люди новой формации — преданные русскому Началу и обладающие холодным и высокоразвитым интеллектом.

### **Задание номер 3: развертывание философии хаоса**

И, наконец, последнее задание, которое состоит в разработке *философии хаоса*.

Это, пожалуй, самая творческая и самая непростая вещь. Основы такой философии мы сформулировали в данной работе. Это можно взять за отправную точку. А в полноценном, развернутом виде *философия хаоса* должна представлять собой нечто в таком роде:

1. *Онтология хаоса*. Описание того, как хаос соотносится с бытием и небытием; какова роль ничто в хаосе. Каков статус бытия порядка внутри хаоса.

2. *Гносеология хаоса*. Развернутое описание инклюзивного хаотического мышления, разделяющего *Это* и *Это*. Феноменология познавательных процессов хаоса. Что такое хаос-субъект? Хаос-объект? Познание хаоса, познание хаосом; хаос как познающее-познаваемое.

3. *Логика хаоса*. Знаки хаоса. Языки хаоса. Глоссология. Смысл и значение в языках хаоса. Грамматика хаоса.

4. *Хаос и пространство*. Пространство как хаос. Пространство как вечность (все время). Пространство как форма жизни. Хаотические координаты пространства. Пространство петли. Хаос и материя. Хаос и хора.

5. *Хаос и время*. Структуры хаотической темпоральности. Хаос и классические времена (цикл, регресс, прогресс). Хаос и новое. Хаос и история.

6. *Существа хаоса*. Камни, растения, звери, люди, духи хаоса. Самостоятельность и связность существ. Иерархия и равенство видов. Суперпозиция обществ.

7. *Хаос и идеи*. Визуальные и световые аспекты хаоса. Парадигмы хаоса. Упорядочивающий беспорядок.

8. *Хаос и женское начало*. Дева вод. Миф о водном рождении. Пресный и соленый хаос. Хаос как мать. Хаос и земля.

9. *Феноменология хаоса*. Формы проявления хаоса. Хаос как данность. Хаос как мир. Хаос как порядок.

10. *Эсхатология хаоса*. Сотериология хаоса. Спасение в хаосе. Явление хаоса.

11. *Этика хаоса*. Хаотическое добро и хаотическое зло. Недуальная этика. Этика инклюзии.

12. *Эстетика хаоса*. Красота и безобразие в инклюзивных структурах. Значение хаотического образа.

13. *Социология хаоса*. Социальная и политическая организация общества на основах хаоса. Народ и хаос. Государство как форма бреда.

14. *Хаос и русские*. Русские как народ хаоса. Русские как носители природы хаоса. Русские как философы хаоса.

Развертывание *философии хаоса* представляется среди всех остальных направлений наиболее проблематичным и творческим в том смысле, что в западной философии нет или почти нет того, чем мы могли бы воспользоваться. В некотором смысле, это должно быть чем-то вроде *философии другого Начала*, о которой говорил Хайдеггер, но с тем отличием, что с опорой на европейский *Dasein* ее построить невозможно, а с опорой на *русский дазайн* не просто можно, но и нужно. Однако риски и опасности такого интеллектуального демарша трудно себе представить, настолько они велики. И чтобы приступить к этой теме, необходимо тщательно выполнить два предыдущих задания или, по меньшей мере, непрерывно над ними работать. В противном случае вместо действительно радикально новой и подлинно русской философии мы снова получим какое-то экстравагантное издание археомодерна, не способного постигнуть западноевропейскую культуру, но брезгливо отвернувшегося и от собственного русского Начала. Одним словом, вместо полноценной *философии хаоса* мы серьезно рискуем получить какую-то несусветную чушь.

Но все новое обязательно достается ценой невероятного риска. Без риска ничто не ценно. Но все же следует еще раз предупредить: за эту тему лучше браться, сто раз подумав и взвесив свои силы.

### **Явление русской философии**

Одновременное движение в трех обозначенных направлениях подведет нас напрямую к явлению русской философии. В тот момент, когда мы пройдем по этим траекториям критический отрезок пути, миновав точку невозврата, археомодерн затрещит по швам, начнет лопаться, его структуры станут осыпаться, как осенние листья. Из-под насквозь прогнившей надстройки покажется *само русское Начало*, чей приход подготовят те, кто воспримет приглашение к обоснованию возможности русской философии как дело жизни, как веление судьбы.

Это *русское Начало* будет глубинным и всеобъемлющим, как гигантский, застилающий горизонт земляной шар.

Русская философия состоится *через* мысль, но не как мысль, а *как плоть*, как пространственное явление, как преобразование плоти в бесконечность русского телесного света.

Этот момент уже записан в анналах хаоса и в принципе состоялся, но приблизить его или отложить — это зависит от нас.

**Часть 3. 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 Теории<sup>1</sup>. 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 обнаружилось интересные и нетипичные политические философии довольно самобытного толка — такие, как русское евразийство<sup>2</sup>, немецкая Консервативная Революция<sup>3</sup> или европейский традиционализм<sup>4</sup>. Эти формы несли в себе множество ценных элементов, но в то же время

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

<sup>2</sup> Дугин А. Г. Проект «Евразия». М.: Яуза, 2004.

<sup>3</sup> Дугин А. Г. Консервативная Революция. М.: Арктогея, 1994.

<sup>4</sup> 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»<sup>1</sup> или традиционалистское «Восстание против современного мира»<sup>2</sup>) 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 индивидуаль-

<sup>1</sup> Бердяев Н. А. Смысл истории. Новое средневековье. М.: Канон, 2002.

<sup>2</sup> Evola J. Rivolta contro il mondo modern. Roma: Edizioni Mediterranee, 1998

ности (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 буржуа<sup>1</sup>). 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*'е 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*'а. В этом смысле здесь в полной мере действует фундаментальное утверждение: *Dasein existiert völkisch*. *Dasein* экзистировать как народ, сквозь народ. Народ есть процесс экзистирования *Dasein*'а. Они неразрывно связаны друг с другом. Но в любом случае речь идет о изначальности именно *Dasein*'а, 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*'а, творцы Четвертой Политической Теории стремятся обнести *Dasein* структурами политических идей, практик и институций, постоянно возвращаясь к тому центру, вокруг которого развертывается 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

<sup>1</sup> 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 до-сократические 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 Платон дает наиболее емкое изложение своего учения об идеях в диалоге под многозначным названием «Государство», *πολιτεία*. 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, т. к. 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-

щих этапы построения Четвертой Политической Теории в ее сопряжении с философией Хайдеггера. Как и в случае проекта построения русской философии в ее сопряжении с философией Хайдеггера, чему были посвящены главы 9–13 предыдущей части, 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.

Третья часть книги — «Мартин Хайдеггер. Опыт экзистенциальной политики в контексте Четвертой Политической Теории» — первый подход к этой фундаментальной проблематике. И одновременно приглашение мыслить в этом направлении — свободно, непредвзято и бесстрашно.

# 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*, понятый 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 нищанского) 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 Аристотель и его усия (сущность), есть подмена бытия сущим высшего порядка, чем и является идея. Даже если за пределом идеи мерцает строго апофатическое начало (неоплатоническое *éṽ*), 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 (а не опосредованно) вплотную к сущему, а не через инстанции. 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 экзистенцирует к смерти, не пока жив. Он жив, пока экзистенцирует 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 сам<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> 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, то есть 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 одно 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 конститутивностью 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 персонализированная 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 конститутивность (антропоморфизм) неразрывно сплавлена с негативностью (терио- и пневмато-морфизм). Homo 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 Дионисе<sup>1</sup>. В самом начале этого труда Кереньи предлагает провести принципиальное раз-

<sup>1</sup> 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*, оба 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»<sup>1</sup>, 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, акторов 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 питательного 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-

<sup>1</sup> Дугин А. Г. В поисках темного Логоса. М.: Академический Проект, 2013.

ных обстоятельствах»<sup>1</sup>. 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 прорастает 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 космологической 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-

<sup>1</sup> 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 материально-го, 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, приваацию. Но вместо того, чтобы сконцентрироваться на природе этой приваации, 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 сопрягающей 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'a. И именно здесь коренится идея Dasein'a-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 Теории<sup>1</sup>

### 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 «Демифилогизация Хайдеггера»<sup>2</sup>, хотя, надо заметить, что автор в духе своей теории «слабой теологии»<sup>3</sup> 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»<sup>4</sup>, а также после проведения вечера, посвященного барону Унгерну<sup>5</sup>. 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 Дюрана<sup>6</sup> и его концепция imaginaire), а также смежные понятия светового человека, «небесной земли» и т. д. От Дюрана, довольно подробно разобранного нами, мы снова возвращаемся к его учителю и вдохновителю

<sup>1</sup> Выступление на семинаре ЦКИ по Четвертой Политической Теории, 2013.

<sup>2</sup> Caputo John D. Demythologizing Heidegger. Bloomington: Indiana University Press, 1993.

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

<sup>4</sup> Дугин А.Г. В поисках темного Логоса. М.: Академический Проект, 2013.

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

<sup>6</sup> Дугин А.Г. Социология воображения. Введение в структурную социологию. М.: Академический Проект, 2010.

Анри Корбену, и особенно к первому этапу его жизни, когда тот являлся учеником 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 Корбеном 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, наш *антропологический траект* (Жильбер Дюран), т. е. то, что находится *между* реальностью (*res* — вещью), объектом и человеком. То есть *réalité humaine*, человеческая реальность, не является такой уж простой формой, 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*, то есть *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, то есть 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 Хадзимэ<sup>1</sup> 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 самостоятельно существующего — без индивидуума — начала*. Если мы поймем, *что такое вид*, что такое человек как вид и чем он отличается от индивида (и с другой стороны, от агломерата индивидов — человечества), мы получим некоторое представление о Dasein.

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

С философской точки зрения мы можем сблизить (если не отождествить) Dasein и вид, эйдос, человеческий вид; Menschsein — это онтологически понятый 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, особой в общество (в пределе — человечество<sup>1</sup>); это есть 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 (социологами<sup>2</sup>) 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,

<sup>1</sup> В понимании грани общества — локального (регионального) или глобального — пролегал антропологический водораздел между Второй и Третей 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 недолудей); 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 arbitrarily (как и любое имя), агломерату индивидуумов. В этом Первая Политическая Теория отличается и от Второй и Третьей.

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

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 неиндивидуальную 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, сакрализируется 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 рвущийся 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, приравнивая 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)<sup>1</sup>. 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 привнести в этого видового человека нечто индивидуальное; нет, он рассеивается

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



на множество индивидуумов, не теряя своего собственного единства, всегда оставаясь единым в своем существе. Он антропологически един и единственен, и, 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, энантиодромический — 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»<sup>1</sup>.

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 праимфологии, 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

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

на богов, а потому, что в этой идее в изначальном виде звериное, человеческое и духовное сосуществует в неразрывном единстве. Движение в сторону божественного 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 теорио-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»<sup>1</sup> с огромным иллюстративным материалом, систематически представляющим животный символизм в раннехристианской традиции в средневековом католицизме.

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 Корбеном, есть не что иное, как прорыв к изначальному световому архетипу, световому человеку. Он и есть субъект Четвертой Политической Теории — *световой человек-Ангел-зверь*<sup>2</sup>.

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

<sup>2</sup> 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 всё мыслили от *эссенции*, а теперь надо мыслить от *экзистенции*». То есть 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) Единым<sup>1</sup>. Он был послан апофатическим *ѐв* (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 ѐв*, 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 — растянут, 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.

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

«Битва за Ангела» (именно так назывался один из последних текстов Анри Корбена<sup>1</sup>) — 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 победу 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 самоуважился в своем видовом качестве как можно более незаметно для самого себя. Так же тщетны и политические партии: все они уже заведомо проиграли, т. к. 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 разубить 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 разубить 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

<sup>1</sup> 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 — 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. Апгрейд Ангелополиса.

Шаманский комплекс. Александр Федорович Анисимов, Ксенофонтов, 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:  $\epsilon\nu$ , Единое не есть (первая гипотеза Парменида). А что делает индивидуума (атома) индивидом? Материя, которая тоже не есть. То есть эйдос натянут между двумя ничто, есть процесс между двумя ничто. Он есть экзистенция в чистом виде, то есть Вселенская жизнь, Ζωή.

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, то есть 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.

То есть 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. То есть 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 топикку 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»<sup>1</sup>. Политика не просто одно из частных применений учения о бытии, но само это учение, выраженное в его антропологическом срезе: человек как вид экзистировать 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. соотношением 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 превосхождении 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-

<sup>1</sup> 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, то есть 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, укорененного 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 дифференциации<sup>1</sup>. В экзистенциальной оптике Хайдеггера обществу, где социальная дифференциация отсутствует, соответствует область онтического; обществу, где стратификация наличествует — область онтологического. Исходя из общей установки фундаментальной 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-

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Этносоциология. М.: Академический Проект, 2011.



двигает саму цель — то, чем обладают, к тому не стремятся. Воля к власти рождается из принципиальной приваации, 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 Политическое<sup>1</sup> (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*»<sup>2</sup>. 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,

<sup>1</sup> Шмитт К. Понятие политического // Вопросы социологии. 1992. № 1. С. 35–67.

<sup>2</sup> Heidegger M. *Sein und Zeit* (1927). Tubingen: 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 (Eg-Eignis), т. е. свершение политической эсхатологии.

Это можно соотносить 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. е. 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»<sup>1</sup> (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

<sup>1</sup> 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 клицу, не считается гражданином вообще. Поэтому мерой гражданственности является близость к смерти в структуре Политического.

Те, кто является «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 вширь. 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 вширь. 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 недоволено 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 политического 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)<sup>1</sup>. Их отгоняет темная грубость людей. Фронтальная атака человеческого (титанический ὄβρις) 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'у,
- трансцендентность богов по отношению к миру (бегство богов),
- трансцендентность Земли по отношению к вещам (материя материалистов и атомистов),

<sup>1</sup> См. часть I.

— 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 (Eg-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 экзистировать неаутентично, а его Selbst'ом является das Man. Но будучи Dasein'ом, человек может переключить режим экзистирования. Иначе говоря, человек может осуществить экзистенциальную Революцию. То есть 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 прямоку способность 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, вернуть 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 де-

талями. 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 загромоздить 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 (фундаментально-онтологическая аналитика народов)<sup>1</sup>

## Ontologische Differenz

Для того, чтобы подойти к антропологической проблеме в интересующем нас ракурсе, можно вспомнить основную мысль Хайдеггера, с которой начинается «*Sein und Zeit*»<sup>2</sup>, 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)<sup>3</sup>, 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, причастным бытию.

Почему в *ontologische Differenz* мы акцентируем слово *ontologische*? Дело в том, что в этом зазоре, 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, то есть 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 Brentanovской 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*».

<sup>1</sup> Выступление на семинаре ЦКИ по Четвертой Политической Теории. 2013.

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

<sup>3</sup> *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. Этот 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 к 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 разветвляется в русле феноменологии. Его труд «*Sein und Zeit*»<sup>1</sup> 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*

<sup>1</sup> 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 *несокренность*. Seiende — это восприятие сокрытого. Алетейя, истина — это обнаружение какого-то дополнительного измерения, которое возможно исключительно при вспышке Логоса, той молнии, которая правит всем — κεραυνός 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, являются, 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 ἕμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶδέναι). 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 Ницше<sup>1</sup>. Из этого возникает потребность заново поставить онтологический вопрос, который должен быть сформулирован на основании осмысления *провала* философии Первого Начала. То есть *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 философии<sup>2</sup>.

### **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*'а.

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*<sup>3</sup>. Он утверждает, что существует *опыт мира*, который уникален и не присущ *вещам мира*.

<sup>1</sup> См. часть 1.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> 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 двойким, 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»<sup>1</sup> — 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 брутальном 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

<sup>1</sup> *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 *Ното Новус* (лат. новый человек), не тождественный человеческому — человек, 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.Эволя<sup>1</sup>, а с другой — о *световом человеке* А. Корбена<sup>2</sup>. 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»<sup>3</sup>, 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, «*νοῦς πατρικός*» 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 помешается

<sup>1</sup> Эволя Ю. Оседлать тигра. СПб.: Владимир Даль, 2005.

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

<sup>3</sup> 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 taximus, 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 Жамбе<sup>1</sup> и Пьером Лори<sup>2</sup>, продолжающими исламоведческую линию, и, кроме того, такими философами, как француз Ги Лярдро<sup>3</sup> и итальянец Массимо Каччари<sup>4</sup>. А также теми, кто осознал и разгадал, что корбеновская философия шире, чем контекст его исламистских исследований, кто смог заметить связь Корбена-хайдеггерянца, ученика и переводчика Хайдеггера, и Корбена, специализировавшегося на исламской философии. Например, итальянским философом Глауко Джулиано<sup>5</sup>.

### **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 и индивидууму, и коллективу, а вернее, находится геометрически, топологически *вертикально* по отношению к ним.

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

<sup>2</sup> *Lory Pierre*. Alchimie et Mystique en terre d'Islam. P.: Gallimard, 2003.

<sup>3</sup> *Jambet Ch., Lardreau G.* L'Ange : pour une cynétique du semblant. P.: Grasset, 1976.

<sup>4</sup> *Cacciari Massimo*. L'angelo necessario. Milano: Adelphi, 1986.

<sup>5</sup> *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 человеческого<sup>1</sup>. 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. То есть 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 экзистенциэля (existentiale), что означает внутренне присущую Dasein форму существования. 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 европеец. 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 экзистенциальную, 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 экзистенциэльного, культурного, если угодно, социо-

<sup>1</sup> Heidegger M. Sein und Zeit (1927). Tubingen: 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 экзистенциалей, это будет очень серьезно».

### Фундаменталь-антропология

Что касается значения универсальности Dasein: конечно, и хайдеггерянского 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 хайдеггерянский). 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<sup>1</sup> 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<sup>1</sup>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»<sup>1</sup> решает проблему монотеизма. У Хайдеггера, на мой взгляд, совер-

<sup>1</sup> 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, претензионные, 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 один 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 аффектирует и не может аффектировать. 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 Et-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 *низшей* 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 *steht*, проблематикой, которая перед нами *ne steht*. 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, «несокрывтость» — так он толковал греческое ἀλήθεια) и *Verborgenheit* («сокровенность» λήθη, забвение, ψεύδος, ложь), скрытость, неистинность. Но скрытость есть указание на открытость, и сама открытость что-то скрывает. Как «ревелиция» (re-velatio), по Генону, это одновременно *и открытие, и сокрытие*. 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 князя 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 воспеваает и утверждает, олицетворяет народ как народ, выступает как его *Selbst*. Это и есть Ангел народа.

### Ἦθος ἀνθρώπω δαίμων

Здесь можно вспомнить выражение Гераклита ἦθος ἀνθρώπω δαίμων. Как мы его трактуем? Этнос — этика, мораль, нравы; антропос — человек; даймон — в данном случае, бог. Но обратите внимание, что такое этнос? Этнос — это нравственность, свойственная определенному *месту*. То есть нравственность плюральна: в Мегарах — одни обычаи, в Фивах — другие, в Аттике — третьи. Сколько местностей, столько и этносов, 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, но коллективная, а именно этническая, «этнос» 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 Есенин<sup>1</sup>, 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-

<sup>1</sup> Головин Е. В. Серебряная рапсодия. М.: Эннеагон-пресс, 2007.

ко с русской короной, 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 Giuliano), современный итальянский философ, пишет книгу о Корбене и об особом времени Корбена<sup>1</sup>. 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 колодез 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

<sup>1</sup> Giuliano 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 пронизательно 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*<sup>1</sup>.

Глауко Джулиано приводит текст Сухраварди относительно Симурга<sup>2</sup>. 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'a. 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». То есть 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 оптозий*. 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-

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

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

чущих 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 человеческого, коллективное и 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 Навуходоносора. 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, имплозивный 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 Симвурге.

### **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 *integregnum*, 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 персонализированным 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*», то есть, 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 фундаменталь-антропологии соответствует экзистенциалу. Люди — экзистенциэлю.

#### *Проблема множественности Дазайнов*

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

2. Строгое хайдеггеряниство 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 хайдеггеряниство предполагает социологический плюрализм на уровне экзистенциэля. То есть 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. То есть снова западное = универсальное, но на сей раз в фундаменталь-онтологическом контексте.

4. Контр-тезис: *Dasein различен в своей глубинной структуре*. То есть 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.

#### *«ἄθεος ἀνθρώπων δαίμων» и Ангелы народов*

1. Фраза Гераклита: «ἄθεος 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*'а. Ангел места, *genius loci*. *Raumsinn* Патцеля.

*Собор Ангелов*

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

2. Симвург говорит это *не индивидуумам, а Ангелам этносов*. То есть 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*'а (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, единорог, тотем, Демиург, пустота. То есть 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 подозревает за этим подвох: игнорирование промежуточной ступени опасно паданием «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*'а. Одна (нижняя — внешняя) социологична —

das Man. Другая — Eigeigende, событийна, ангелична, инициатична. Обосновать Da Dasein`а в онтоистории, значит подготовить Eг-Eignis в рамках Народа. Сколько народов — столько Событий — столько Мойр/Судеб. Рельеф — один, его герменевтика двойка. Обосновать «Да» Dasein`а народа, значит, перевести экзистенциэль в экзистенциал. Превратить людей в Человека, дать им сбываться, 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 Смерти<sup>1</sup>

## «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 в виду, *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 «ὀυλάρχειν», 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 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»,

<sup>1</sup> 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 *υπάρχειν* (в некоторых случаях это слово также переводится как «быть», «бытие»).

Итак, «быть» в смысле *υπάρχειν*, 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*»<sup>1</sup> он, опираясь на идеи основателя биосемиотики Якоба Иоанна Иксколя, 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-

<sup>1</sup> *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, волюсть, власть, область»), т. е. к понятию *habitus*, «горизонт 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»<sup>1</sup>. В этой фразе заключена попытка перейти от понимания «быть-как-иметься» к другому значению — к греческому «εἶναι». 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), оказываются, 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

<sup>1</sup> 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, кто есть» — 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 — жрецескую (*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»<sup>1</sup>).

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 *bāga* 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 представитель третьей касты, т. е. русский.

Если привлекать сюда идеи из социологии воображения Жильбера Дюрана<sup>2</sup>, мы получим понятие «*онтологического ноктюрна*», ночной интерпретации бытия,

<sup>1</sup> Батай Ж. «Проклятая часть»: Сакральная социология. М.: Ладомир, 2006.

<sup>2</sup> 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 конститутивным<sup>1</sup>.

### 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 воздвигать, 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 несет 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-

<sup>1</sup> 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 это есть 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 различие; 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 песни<sup>1</sup> Евгения Всеволодовича Головина, который представляется мне уместным:

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

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

Эта идея выезда (из сумасшедшего дома, о чем говорится в предыдущих главах) с татарской ордой представляет собой философское действие покидания привычной, 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*»<sup>1</sup>, 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 Ното*», 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-

<sup>1</sup> 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.

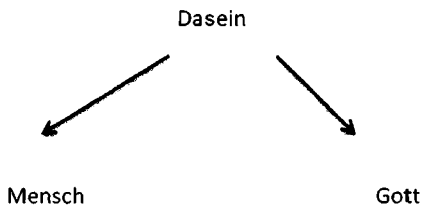
Все, что мы делаем, это в лучшем случае движение по периферии, вокруг бытия, а чаще всего просто *от* бытия; соответственно, мы не приближаемся к Dasein'у и тем более не имеем его в себе (так как Dasein нельзя иметь). То, от чего мы бежим, удаляемся, вокруг чего ходим, это и есть *мы*, но не мы — *там*, 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'а.

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, кто есть, а тот, кто есть, это не совсем мы. Мы пребываем на периферии того, кто есть. 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'а. Это нужно мыслить недualmente, 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 существует (это его важная форма), и *только Dasein* существует (!), 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 различие 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? Чаше 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 существование 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 «несобственный» (*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 (Da) 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. То есть он сталкивается со своим не-существованием, 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 *повернуться к смерти спиной*. И всякий раз, когда мы забываем о смерти, Dasein в этот момент также существует по отношению к смерти, но только неаутентично. То есть «*бытие-к-смерти*» неотменно 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 (и 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, то есть *так* и существовать — по-воински; а неаутентично быть-к-смерти — значит отвернуть-

ся 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. То есть, 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»<sup>1</sup>: «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 ад<sup>2</sup>, но в любом случае — продолжение суеты, Alltäglichkeit. Мы не можем помыслить себе смерть как то, *что* она есть, не захлывая ее повседневностью, не превращая ее в мусор, которым является наша жизнь; то есть, 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-

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

<sup>2</sup> 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. То есть 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, то есть 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 недואльное 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 *λόγος*, 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 «одержавших». 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, топос кладбища был совсем *близко*. Что это значило? Мы отдаляем от себя кладбища, а в традиционной сакральной цивилизации кладбище, наоборот, было рядом с нами. То есть, *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'a. 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'a, смерть представлена как данность, то есть 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'a 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!»<sup>1</sup>

### 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*<sup>2</sup>, 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*<sup>3</sup>.

Wir ahnen der Gott der Bergung.

Wir ahnen die Göttin des Unterganges.

Wir wissen nicht die Geschichte dieser Gottschaft<sup>4</sup>.

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.

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

<sup>2</sup> 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.

<sup>3</sup> 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).

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

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

Первый тип — это нигилистический тип прогрессиста и технократа, который неаутентично существует 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 продвижение 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*'а, 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*'а, 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-

<sup>1</sup> *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 vitale*) 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 возвращают виноград, строят дома, рожают детей. Хайдеггер видел в этом типе людей «непочатый Dasein», то есть 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 Делёз говорил, что раньше была «ничтожная воля», а теперь должна быть «воля к ничто». Нигилистическая воля к концу культуры представляет собой предельный момент левoliberalной (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 влезают 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 экзистуют 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 Четверице расходится на *людей и богов*; если мы вспомним, что такое смерть для Dasein'a, и что Dasein экзистует 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. То есть Бог ничем не обделен, кроме одного — смертью. И соответственно, Бог должен пройти опыт, который для него закрыт. У гностика Валентина есть одна очень глубокая мысль: смысл ее в том, что Христос приходит к людям вместе со своими особыми мужскими Ангелами. Эти мужские Ангелы — Αρσενικοί — это Логосы богоспасителя; они «ныряют» в «особых» людей, которых гностики называли «пневматиками»<sup>1</sup> (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*. То есть 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

<sup>1</sup> 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 Brentano и с Гуссерля (который был прямым учителем Хайдеггера). Традиция философской феноменологии в Хайдеггере нашла своего естественного и гениального продолжателя<sup>1</sup>. 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)<sup>2</sup>, 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-

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> 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 самого 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 превосхищает 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» (συμκειμενον) 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» (συμκειμενον), конъект (con-jectum — от con- и jacere) — «брошенный *вместе*», где

субъект и объект «брошены» (jестum) 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 настрогать 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»<sup>1</sup>.

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 индивидуума в либеральной теории? Индивидуум представляет собой концепт, в котором человеческое (в видовом смысле) воплощается некой 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

<sup>1</sup> *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 видového суицида, которая рано или поздно достигает финализации, т. е. 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 расплываясь 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 опрокидывания 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 лекциях<sup>1</sup>. 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 захлывания 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 — небологическим (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 фундаменталь-онтологии, к экзистенциально человеческому никакого отношения не имеет.

<sup>1</sup> 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 социальное-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 перекалдывают 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 перекалдывая 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. Это есть 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, то есть habitus.

8-я категория.

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

Слово eigene — Eг-Eignis тоже смысл «собственный», то есть «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 дистинктный — 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 (ἴδιος) через эйдос. Вот только это через «ἔχειν» или «πρὸς» (пятая категория — от-ношения) — постигается «быть»

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

*Sein εἶναι 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 — ὄν / εἶναι / οὐσία / ἔστιν и т. д. значат нечто иное.

Совершенно очевидно у Плотина в его рассуждениях о вечности: ἐστὶν мыслится и интерпретируется как «то есть 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 Дюмезилю) функции русских — онтологический ноктюрн.*

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-груз-енность» — одно-коренное слово «багаж».

Философия «тяжести» массы/ *бүкоз* — 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, эллампсис.

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, при-надлежности, 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, то есть 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 вхождение в зону света — световых эйдосов.

Мыслить имуществом — мыслить сумеречно, в сумерках — полусвет полутень.

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

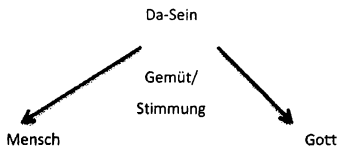
Конструирование Dasein'a.

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 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 поусторонние 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 — συγκείμενον).

*Критика индивидуума (антропология либерализма)*

Индивид как метафизический конструкт: воздействие полла (материя/  
ὕλη) на относительный ἐν.

πρώτη οὐσία и δευτέρα οὐσία.

Индивид=идиот (ἴδιος).

Свобода: протэ или деутера?

Индивид как оппозиция личности (прозопон, персона).

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 — фа-  
шизм/КР/völkisch)*

Метафизические основы Государства.

Антропологические основы Государства.

Фундаменталь-антропология.

Открытый вопрос о множественности Dasein'ов.

# Глава 7. О Dasein'е-Правителе<sup>1</sup>

## 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*<sup>2</sup>. 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.

Цивилизация<sup>3</sup>, 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-

<sup>1</sup> Выступление на семинаре ЦКИ, посвященном Четвертой Политической Теории. 2013.

<sup>2</sup> Решению этой задачи посвящено наше пятитомное исследование: *Дугин А. Г. Нооматия: В 5 т. М.: Академический проект, 2014.*

<sup>3</sup> 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*'а: *Dasein* может экзистировать в двух режимах — *eigene* (аутентично) и *uneigene* (неаутентично). *Dasein* в его *Selbst* *est* 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*'а 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 Эвола «*La dottrina del risveglio*»<sup>1</sup>), что означает «культура пробуждения» или «пробужденная культура». Каждая культура в рамках этой экзистенциальной карты мира или экзистенциального *mapping*'а 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*'а, 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 пространственного 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.

<sup>1</sup> *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»<sup>1</sup> 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 апофатическое 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,

<sup>1</sup> 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 нижней 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 место есть 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 κλήρος, 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. Место есть 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, опирающаяся в место, есть тот момент, который это место конституирует. Пробужденность места (κλήρος) 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, *noch 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»<sup>1</sup>. 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, последовавшие 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, äzän, äcän, äzi*, калмыкское *edzen, ezen, ezn*, манджурское *ejen, ezen, esen*, тунгусское *eden, ejen, ädian, ežan*, древне-тюркское *idi*, якутское *ičči*, черемисское *iya, oza* и т. д. Русское слово «хозяин», по Фасмеру, заимствовано из чувашского *хожа, хуža* (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-

<sup>1</sup> *Lo-Falck E. Der Eigentumsbegriff und die Herren-Geister in Sibirien // Mühlmann W.E., Müller E.W. (herausgeb.) Kultur-anthropologie. 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 \**fehū* (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 этносоциологическое<sup>1</sup> 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 полноценном 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 эпифиии. 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 софиологическую, 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

<sup>1</sup> 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* востоцы 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 существует аутентично, то это *точка Востока*. Если это место существует 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.

То есть, 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, πρῶδος. Восток — это ἐπιτροφή, 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 атлантами<sup>1</sup>, 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 Oigent'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 Афины. 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, возделая Афины, и когда его возжелание достигло пика, он не смог сдержаться и излил семя на Землю, оплодотворив ее. Поскольку в этот экстатический момент он созерцал Афины 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 демургом 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.

<sup>1</sup> 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 «Теонией», 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, Da — это город Афины, а Sein — это ее, Афины, бытие. В Афинах находится ее присутствие: это ее Парфенон, это ее храм, это ее Da, место ее теофании (эпифании). Афина экзистует через Аттику, через город, посвященный ей. И, соответственно, афиняне являются ею самой, принадлежат ей, являясь ее собственностью: их существование — ее существование. Если они обращаются к себе, то они истинные афиняне, т. е. настоящая собственность Афины. Как же афиняне они не принадлежат ни себе, ни Афине; 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 серьезные, 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 «нec». 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 обратиться ваше внимание на лекцию великого испанского поэта Федерико Гарсиа Лорки, прочитанную им в Буэнос-Айресе в 1930-е гг.<sup>1</sup> Она называлась «Теория и игра дуэнде» (Teoría y juego del duende)<sup>2</sup>. Лорка вводит термин «duende», который имеет в испанском языке два значения: *господин* и *дух*, господствующий над каким-то местом (то есть, 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, тирсоноцев, 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 кабаке, 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 кабаке воцарилась абсолютная тишина. Стало

<sup>1</sup> Lorca F.G. Poema del Cante Jondo — Romancero Gitano (Conferencias y Poemas). Doral; FL.: Stockcero, 2010.

<sup>2</sup> 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.



понятно, что сейчас происходит нечто, что не имеет никаких аналогов, чего не 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 певицу, 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 созерен, 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 услышали — сквозь все завесы — как поет Бог<sup>1</sup>.

Лорка, осторожно и одновременно дерзко рассуждая о duende, сравнивает его с даймоном Сократа. Этот даймон 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 вещам: *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 — Да). 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 Да Испании, что такое *место* Испании, пытается понять и определить идентичность испанского Dasein'а. 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

<sup>1</sup> Египетские певицы (альме) обычно исполняли свои песни из-за завесы, чтобы физическое наличие не отвлекало от слушания божественных мелодий и священных слов. Поэтому, согласно Г. Башлярю, 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...)

форма существования Dasein'a. Страна, открытая к смерти, это аутентично экзистирующий топос. Так Лорка открывает экзистенциальную Испанию — Испанию как таковую, как она *есть*.

Процитируем 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 тавроболлий солнечного Митры.

В конце лекции Лорка спрашивает, где же пребывает duende? То есть 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 экзистирует аутентично. А если место экзистирует 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 экзистирует 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, расплывшихся 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 Благи**

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*<sup>1</sup>. 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

<sup>1</sup> *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»<sup>1</sup> 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. То есть 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 τεινέωτες*. «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 Дог 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 *κλήρος*. 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)

<sup>1</sup> *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 Дазайна<sup>1</sup>.

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 экзистировало 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 «эйдетической 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-

<sup>1</sup> Сочетание «русский Дазайн» мы сознательно пишем кириллицей, чтобы подчеркнуть его отличие от (европейского, уже, германского) Dasein'a Хайдеггера. Подробнее о значении такого написания см. часть 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, *кто есть* 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 бытие 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 *правящим 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 эйдетику цепочку исхождения световых образов, но, наоборот, делает ее максимально прозрачной. Благодаря этому только и возможно превратить пространство в зону возврата (*έπιστροφή*), 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 быть 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. То есть 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, умоозримое 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. Умноое 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, *ἓν*, есть его генады (*ἑνάδα*, 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 внутри вас есть» (от Луки 17:20) глубоко 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 уточненные 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, то есть *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 валятся, 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 изяществом 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 основой 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 плетеев, 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 θεό — 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, то есть, 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 — нозтической 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, нозтическому 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, бегаёт 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: *αὐτοζῶον* — 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 *ἀνοδος*. Платон в «Государстве»<sup>1</sup>, 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-

<sup>1</sup> 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 выключают 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 *отрoфá* — 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 уставилась толпа узников — чтобы рассмотреть сами фигуры, отбрасывающие тени, и то, что находится *за* ними. И тогда видит бьющий с другой стороны *свет*<sup>1</sup>. Свет Единого, свет того, что делает эти вещи *видимыми*, т. е. делает их идеями (*idéa* 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-космократа<sup>2</sup>. Об аналогичных темах в европейском Средневековье есть качественное исследование М. Блока «Короли-чудотворцы»<sup>3</sup> и Э. Канторовича «Два тела короля»<sup>4</sup>.

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-

<sup>1</sup> 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».

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

<sup>3</sup> Блок М. Короли-чудотворцы. М.: Школа Языка русской культуры, 1998.

<sup>4</sup> Канторович Э. Два тела короля. Исследование по средневековой политической теории. 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*<sup>1</sup>. 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. Шюц<sup>2</sup> 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»<sup>3</sup> 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»<sup>4</sup>, 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-

<sup>1</sup> Экзистенциальная политика и есть Четвертая Политическая Теория.

<sup>2</sup> Шюц А. Избранное: мир, святящийся смыслом. М.: РОССПЭН, 2004.

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

<sup>4</sup> Heidegger M. Geschichte des Seyns (11938/1940). 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 изначально 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. То есть, 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»<sup>1</sup> 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 (то есть 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. Заброшенный (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 Brentano и Husserl), понимать можно только нечто конкретное; сознание интенционально, и продуктом этой озабоченной интенциональности становится когнитивный акт, конституирующий самим своим наличием свой предмет — ноэму (по Husserl). Ее-то и понимает Dasein, экзистирруя гносеологически.

<sup>1</sup> «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». *Jambet 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-*, *jasere*, кидать, бросать), а вот проект — это, наоборот, ответное от-кидывание (*pro-*, *вперед*, *jasere*, 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 — «мыслью», 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, устанавливая 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, *полιτεία*. 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, нагроулили 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 создаваться мир, т. к. в этом и проявляется вся ситуативная структура мыслящего присутствия. Те существа, которые не могут создать мир, не экзистировать. 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 экзистировем, то мы, экзистирова, создаем мир, а следовательно, существуем политически. *Dasein*, который экзистировет, 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 (*полιτεία 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 *πολιτεία*.

В книге «Основные понятия метафизики»<sup>1</sup> 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, *πολιτεία*. 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 вопросом<sup>2</sup>: «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 поднимается 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 *πολιτεία*.

<sup>1</sup> Heidegger M. Die Grundbegriffe der Metaphysik.

<sup>2</sup> Ibid.

Таким образом, оказавшись в ситуации *Mit-Sein*, человек обязан через проект, через *Entwurf* конституировать экзистенциальную политику как Град. Это — полис, *πολιτεία*, 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 выпсть 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 *πολιτεία*. 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 собственная 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*»<sup>1</sup>, имеющей выразительный подзаголовок «О Событии» (*von Ereignis*). Решить проблему третьего уровня Политического равнозначно тому, чтобы полноценно и успешно построить

<sup>1</sup> *Heidegger M. Beiträge zur Philosophie. Von Ereignis.*

фундаменталь-онтологию, т. е. совершить то, что сам Хайдеггер ставил целью своей философской жизни<sup>1</sup>.

Обобщая можно сказать, что, с точки зрения Хайдеггера, третий уровень божественной *политеία*, может быть открыт через автономное решение Dasein'а *экзистировать аутентично*. Когда Dasein решает (*entscheidet*) в своем Da (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. «Ноэтическая 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 Da 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, осуществив 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 ноэтической 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-

<sup>1</sup> 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 неаутентичности и гарантией того, что пора богооставленности, мгновение космической полночи 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 брезгливость 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

Вводим 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 Дюмезилю. 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 жрецкую 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 "Ερις, 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 таксис, 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. Φύλαξ — это не совсем охранник и не обычный воин. Φύλαξ — 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: ἐγρήγοροι (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 «всенощное 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 удается. 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 (*λόγος 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 Пост-модерна. 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 Мандевиля), «Государство свиней» (у Платона). Так, Сократ подробно рассматривает гипотезу «Государства свиней»<sup>1</sup>. 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 модернистских тактик. Но что они не способны сделать? Они не в силах создать *культуру* (также в смысле О. Шпенгера), потому что они находятся *под* Логосом (а не *над* ним). Показательно, что «Государство свиней» после Сократа теоретически

<sup>1</sup> 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, кто 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 миросозидающую, креативную, демиургическую способность, именно тогда мы удостоверим свое человеческое достоинство и переходим к экзистенциальной политике (Хайдеггер) или платонической политике (неоплатонизм).

Но *кто* такой этот ζῷον, который λόγον ἔχων? 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 (πολιτικῶν ζῷων), политического человека или просто человека как такового. Неполитический человек — нечеловек вообще, как неполитическое животное — просто животное.

### Катодос (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* каѰбѰос, 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 несомнестим 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. Генон<sup>1</sup>.

К власти мы можем относиться двояко: анодически (от греч. *ἀνοδος* — 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,

<sup>1</sup> Генон 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 черепаха, *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 *καθῶδος*. 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 дольнего. 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 перегоном 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» (οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σφραίνει). 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 происходит 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 *καθῶδος*, 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 выbral себя — так он осуществляет *каббодос*, 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 (*каббодос*) 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 понастоящему одиноким, т. к. 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 умозрящее, 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 существует 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 καθόδος, но описывает его как Untergang и связывает с проблематикой Dasein`a.

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 существования Dasein`a. В первом случае Четвертая Политическая Теория представляет собой низведение нозтического 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 (καθόδος) 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`a-Правителя по имманентному пути, то по мере пробуждения и переключения режима экзистирования в аутентичный мы приблизимся к моменту Ereignis`a, 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 редостение 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 копые, 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 софиологической 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 Теонойе, Божественной Мысли.

У Афины было два одеяния: *пеплос* (др.-греч. *πέπλος, πέπλον*, лат. *perplum*, букв. «покров»), 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, подчеркнуто не политической, гуманистической. Именно поэтому она низверглась в матриархат и материализм коммунизма. Сегодня пришло время строить активную софиологию, *политическую софиологию*: воинственную, могущественную, наступательную, но абсолютно подчиненную высшему, ноэтическому началу, Мировому Уму, *υῶς*.

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»<sup>1</sup>. 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, *ἕν*. 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 *ἄνοδος*, 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:

<sup>1</sup> 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 среднем 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 «софийность» 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 (*συνέστας*), 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, это есть 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 рождает 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 слыш-

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 ноэтического 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 Dasein

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»<sup>1</sup> спрашивает о том, что такое человека, в чем его идентичность? Он приходит к тому, что мы

<sup>1</sup> 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'а? 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'а. 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 экзистенциэлей, а не на уровне экзистенциалей.

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

никогда не понимал, почему лишь совсем небольшое число феноменологов из незападных 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-Бизри<sup>1</sup> — это почти всё, 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 открывается нам в интенсивном опыте священного. А *Göttliche* (Божественное) приближает нас к Богу (*Gott*)<sup>2</sup>. 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!»<sup>3</sup>

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 *Дазайн*<sup>4</sup>. 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

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

<sup>2</sup> «*Unheil als Unheil spurt 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.

<sup>3</sup> *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. М.: Интербук, 1990. С. 159.

<sup>4</sup> См. часть 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 (*basé*), 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 симулякром 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 *αὐθός*, 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

#### *Место 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 клеро. Прокл в Комментариях к Тимею (Критию)*

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

Рассуждая о постоянстве богов и непостоянстве мест: место ВСЕГДА отведено богу/даймону, но само место то открывается ему, то закрывается. Это *Da*, которое то катафатично, то апофатично, то ἀληθεα, 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 (Иширак)*

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*'а. Греки (Прокл) не мыслили себя на Западе. На Западе была Атлантида, на Востоке — Персия и Индия. Они мыслили себя в ЦЕНТРЕ. Афиноцентризм.

*Дуэнде (duende) Гарсия Лорки*

«Теория и театр дуэнде», речь 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.

В своей лекции в Буэнос-Айресе Федерико Гарсия Лорка «Теория и театр дуэнде».

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.

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:

интелигибельное 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 — inder-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, то есть Политейю) Нет? Мы поднимаемся, он скачет, трусит, карабкается... Мы едим, он — жрет. Мы умираем, он —дохнет.

У Сократа — «государство свиней», у Мандевила — «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 в 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 Beiträge*

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 падаейгму 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 «Wächter 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 зверегосударств: «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; то есть животных, рвущихся к умному бытию.

Но строго: все звери *под* Логосом. Человек — тот, кто обладает Логосом ζῶον λόγον ἔχον; акцент не на Логос, а на эхеин, иметь (в латинском пропадет 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 хеймарменией (ἑίμαρμενη). Зенон — не грек!!!

Таким образом, Тереополис (Зоополис) vs Антропополис. Во главе одного — Логос зверей, во главе другого — философ; 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 *Da* как открытое. Его Анодос (ανόδος), подъем, Анабазис, ἀναβάσις, восхождение есть переход к аутентичному экзистированию.

Но философ спускается обратно, Катодос (καθόδος). В мир теней и призраков, в мир эйдолонов (εἰδολον) 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'a есть конструирование Четвертой Политической Теории. Он выражается в максиме — «вся власть Dasein'y!»

### Часть 3. Экзистенциальная политика, Россия и то, что по 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 сотканный пеплос и ее доспехи.

Так мы получим возможность активной софиологии, политической софиологии.

#### *Роль софиологии в русской философии*

Русская философия попыталась статься, родиться, создаться как софиология. В этом следует различить веление русского *Da*, 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 ноэтическое 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 *Da*. 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 *Da*, 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 (басё), 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.



# **Часть 4. Мартин Хайдеггер. Эсхатология бытия**





# Глава 1. Экзистенциальная «Подготовка» к Новому Началу

Что такое философия? Каждый мыслитель, в том числе и сам Хайдеггер, 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 являет собой только одну 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 являет себя в виде человека. Само это явление 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 содержится 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 фундаментальной философией. И в этой зоне последних глубин он открывает неизвестные ранее явления, меняет пропорции, выявляет 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 четвертой части мы рассмотрим приоритетно три стороны хайдеггеровской философии, связанные с проблемой Конца. Потому мы назвали часть, объединяющую три отдельные работы, «Эсхатологией бытия», используя выражение самого Хайдеггера из «Holzwege»<sup>1</sup>. Эту тему мы разбираем на примере трех сюжетов:

<sup>1</sup> *Heidegger M. Holzwege. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003.*

- метафизика скуки как судьба европейского Логоса в его онто-историческом выражении на основании труда «Die Grundbegriffe der Metaphysik»<sup>1</sup>;
- фигура «последнего Бога» в среднем периоде творчества Хайдеггера и в первую очередь в фундаментальном труде «Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)»<sup>2</sup>;
- параллели (и оппозиции) между философией Хайдеггера и неоплатонизмом в свете эсхатологической проблемы События (Ereignis).

Все три текста 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. Последовательность глав этой части весьма условна. Теоретически можно было расположить их и в ином порядке. Нас интересовало в первую очередь свободное развитие тем, так или иначе сопряженных с вектором эсхатологии бытия.

Речь идет прежде всего о философской эсхатологии или о философии Конца. Но т. к. 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*'а. 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 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 в целом предлагает рассматривать обширное поле современных философских учений как область пре-христианства. И хотя, строго говоря, в лице

<sup>1</sup> Heidegger M. Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt—Endlichkeit—Einsamkeit. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.

<sup>2</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.

современной (постмодернистской) цивилизации Запада мы имеем дело с постхристианством, 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, 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», 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 ниспровергает его. Однако другой платонизм оказывается

в стороне от этой критики. Попытка найти симметрии и гомологии с хайдеггеровской мыслью у неоплатоников и дана 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.

# Глава 2. 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)»<sup>1</sup>, 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»<sup>2</sup>. 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 остальных<sup>3</sup>. 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, вскрытие 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 ушербности 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». Однако

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

<sup>2</sup> Heidegger M. Sein und Zeit (1927). Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.

<sup>3</sup> Дугин А. Мартин Хайдеггер: Философия другого Начала.

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, т. к. 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-Kunftige)

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 вводит 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 не повторяющихся 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. *Er-ignis* толкуется как «при-своение», «о-своение», «аутентификация», и далее, «вскрытие подлинного, настоящего, аутентичного» (немецкое слово «*eigene*» дается Хайдеггером для описания важнейшего экзистенциала *Dasein*'а — аутентичного экзистирования)<sup>1</sup>.

В одной из главок Хайдеггер определяет Ereignis так: «Ereignis ist die Wahrheit des *Seyns*»<sup>2</sup>. 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 сопряглась 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».

<sup>1</sup> См. часть 1.

<sup>2</sup> *Heidegger M. Beiträge zur Philosophie. S. 27.*

При определении Ereignis'a Хайдеггер использует слова «истина» и «бытие» в смысле «несокрытость другого Начала» и «фундаменталь-онтологическое Sein-бытие». Такая «истина» в своей основе сопряжена с Sein-бытием, но сводятся они через Ereignis, причем Хайдеггер Ereignis не наделяет двойным смыслом, резервируя его только для чистой и аутентичной стихии момента, когда Sein-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 Seins selbst», что можно перевести как «аутентичный способ бытия самого Sein-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', 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 последующие раздела (они же основные структурные моменты философии другого Начала):

*Отзвук* — это вещь Sein-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 Sein-бытия (в форме западноевропейского нигилизма) как его парадоксального открытия.

*Подача* — это вопрос, обращенный к самому Sein-бытия; здесь происходит отсыл философии Первого Начала к философии другого Начала, как подготовка к прыжку.

*Прыжок* — прыжок в Sein-бытие, преодоление разверзшейся бездны и осознание необходимости обоснования Da-sein'a, отнесенного к Sein-бытию.

*Обоснование* — основание истины как истины Sein-бытия (Da-Sein).



Эти четыре фундаментальные операции представляют собой подготовку к приходу «Грядущих» и явлению «Последнего Бога» (шестой и седьмой разделы) как триумфу *Sein-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 *Sein-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 *Sein-бытия* в ее трудном и трагическом выражении.

Такое понимание скрытой стратегии *Sein-бытия*, предопределяющей логику исторического процесса, требует кардинально иных методов постижения, т. к. классический Логос для подобных сложнейших философских операций не подходит. Поэтому Хайдеггер вводит понятие «*Erschweigerung*» или «зигетики», «умолчания», «замалчивания», от греческого «σῴη» — «молчание»<sup>1</sup>. Молчание в этом случае не есть сфера а-логичного или иррационального, 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. *Sein-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 оживляющим<sup>2</sup>.

Важно, что уже в первом предварительном разделе мы встречаемся с теологической составляющей<sup>3</sup>, 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

<sup>1</sup> *Heidegger M. Beiträge zur Philosophie. S. 78–80.*

<sup>2</sup> «Умолчание проистекает из бытийного истока самого языка». *Ibid. S. 79.*

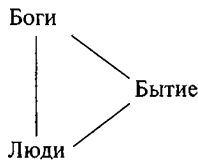
<sup>3</sup> См. также: *The Later Heidegger and Theology. Edited by James M. Robinson and John B. Cobb, Jr. N.Y.: Harper & Row, 1963.*

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 двойном 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 двойное 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 отвоеванного закона, выражающего последнюю необходимость его высшего мгновения<sup>1</sup>. 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, т. к. и в этой ситуации философ (своим страданием) возвращает народ в бытие.

В конце первого вводного 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 полностью<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie. S. 43.

<sup>2</sup> Ibid. S. 90–91.

Отказ от другого Начала	Выбор в пользу другого Начала
человек остается «субъектом»	человек основывает Da-sein
под «субъектом» продолжают понимать нечто «животное» как субстанцию и нечто «рациональное» как культуру	истина Sein-бытия находит себя в Da-sein'e
сущее бытия берется как «самое общее» и на этом строится онтология	Sein-бытие приходит к своей единственности и уникальности к слову и провозглашает сущее как однородное
истина вырождается в правильность достоверных представлений и надежных подсчетов и проживаний	изначально бесосновное бытие (Wesen) истины (ἀλήθεια) приходит как вспышка сокращения к основанию
сущее как само собой разумеющееся возводит в рассудок все посредственное, маленькое и легко пронизываемое	наиболее проблематичное, стоящее под вопросом, вырабатывает чистоту высшей пробы Sein-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 Sein-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>Sein-бытие удалилось окончательно</i>	<i>удаление Sein-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.

### Отклик

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-забвения бытия. Здесь дается обобщающий анализ Untergang'a в его философском осмыслении, продолжающий операцию *онтологической деструкции*, описанной и примененной впервые в «Sein und Zeit»<sup>1</sup>. Хайдеггер с разных точек зрения разби-

<sup>1</sup> См. часть 1.

рает 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 абсолютизации воли, на которой стоит западная философия и референциальная теория истины; *Erlebnis* — как натуралистическое переживание, иррациональный витализм, подменяющий своей неотрефлексированной «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 топикку, 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 Хайдеггер<sup>1</sup>. 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*»<sup>2</sup>). 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

<sup>1</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie. S. 139.

<sup>2</sup> Ibid. S. 397.

эпоха. «Это эпоха Sein-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»<sup>1</sup>. 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»<sup>2</sup>.

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 продельвает 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 *Da-sein*'а *используется* божественностью другого Бога, обосновывается путь подготовки для преодоления нигилизма»<sup>3</sup>. 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»<sup>4</sup>. Это знание, выделенное

<sup>1</sup> *Heidegger M.* Beiträge zur Philosophie. S. 120.

<sup>2</sup> *Ibid.* S. 263.

<sup>3</sup> *Ibid.* S. 140–141.

<sup>4</sup> *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 современно-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 *Da-sein*. «*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). *Da-sein* 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. *Da-sein*, таким образом, имеет теологическое измерение как пространство подготвления *Ereignis*'а, в котором уже на стадии основания-учреждения участвует тот, чей приход готовится решимостью *Da-sein*'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)<sup>1</sup>. 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» — *Wiederholung*) 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 не-

<sup>1</sup> *Heidegger M. Beiträge zur Philosophie. S. 171.*

обходима для того, чтобы понять, что началось в этом Начале и что началось как это Начало. Без этой дистанции (...) мы окажемся слишком близко к нему»<sup>1</sup>.

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 «*блῆν*» 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,

<sup>1</sup> *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 (основополагание 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 толкающейся подачи Первого»<sup>1</sup>. Прыжок осуществляется в мышлении. «Самый подлинный и самый далекий прыжок — это прыжок *мышления* (*Denken*)»<sup>2</sup>, — 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.

<sup>1</sup> *Heidegger M. Beiträge zur Philosophie. S. 228–229.*

<sup>2</sup> *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: «Отважмся на неопосредованное слово: *Seyn*-бытие есть дрожь богов (прелюдия решения богов относительно их Бога)»<sup>1</sup>. 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 Псалтырь?). 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 хайдеггерянского контекста) проблематике открытого платонизма (Хайдеггер видит платонизм только как топику закрытого Лагоса), 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 обожают и делают своего Бога ставкой решения»<sup>3</sup>. 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*)»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> *Heidegger M. Beiträge zur Philosophie. S. 239.*

<sup>2</sup> «Яко Ты Господь вышний над всею землею, зело превознеслся еси над всеми боги» (Пс. 96:9). «Бог ста в сонне богов, посреде же боги расудит» (Пс. 81:1).

<sup>3</sup> *Heidegger M. Beiträge zur Philosophie. S. 244.*

<sup>4</sup> *Ibid.*

О том, что такое «Время-Игра-Пространство» (Zeit-Spiel-Raum)<sup>1</sup>, 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, т. к. 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 Sein-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 Sein-бытии не прямо от сущего, но из того, что единственно является равным Sein-бытию по чину, принадлежа ему самому, т. е. из Ничто (Nichts)? Как переизбыток чистого отказа. Чем богаче Ничто, тем проще Sein-бытие»<sup>2</sup>.

Человек оказывается в сердце войны — войны, которую ведут боги, и войны, которую ведет само Sein-бытие. Это очень важно. Хайдеггер говорит о «войне Sein-бытия против сущего»<sup>3</sup>.

Здесь, как и во всей философии другого Начала, мы имеем дело со своего рода развернутым дзэн-буддистским коаном<sup>4</sup>. Дайсэцу Судзуки, крупнейший современный японский философ дзэна, называет базовую для этой традиции логику

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie. S. 245.

<sup>3</sup> Ibid. S. 249.

<sup>4</sup> Хайдеггер в 1930-е годы поддерживал тесные связи с японскими философами, главно-боко знакомыми с дзэн-буддизмом. Так, его учеником был один из главных представителей Киотской школы Кэйдзи Ниситани, который неоднократно посещал Хайдеггера у него дома и обстоятельно информировал его о философии дзэн-буддизма.

«логикой утверждения-в-отрицании». Для нее характерны такие ходы: «Учитель 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, т. к. 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 буддистской праджна-парами-та высказывание (*Prajna Paramita Sutra*): «*taccitam acittam yaccitam*», т. е. «сознание не сознание, т. е. сознание»<sup>1</sup>. 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»<sup>2</sup>.

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 по-настоящему есть, т. е. причастно *Seyn*-бытию. *Seyn*-бытие ведет с ним борьбу посредством ничто (*Nichts*), чтобы приобщить таким образом его к самому себе (то есть 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. То есть 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 *Da-sein*'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 вброшено ничто как раскол, пространство битвы и вызов.

<sup>1</sup> *Suzuki Daisetsu*. The logic of affirmation-in-negation // Japanese Philosophy. A source book. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2011. S. 215.

<sup>2</sup> *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): Da-sein

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:

- пересмысление Da-sein'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 развертывает 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<sup>1</sup>. 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.

<sup>1</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie. S. 243.

«Da-sein есть сбывание в событии (Er-eignung im Ereignis) как в бытии (Wesen) *Seyn-бытия*»<sup>1</sup> — 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 уважительных самоотчетов, приближаясь и удаляясь в войне или игре. В другом месте Хайдеггер поясняет особенность этого узла: «Бог не есть “суший”, но и не “не суший”, 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*»<sup>2</sup>. 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 не доступен даже в самом отдаленном виде, может завершить чтение Хайдеггера (и среднего, и раннего, и позднего), т. к. 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 он строит

<sup>1</sup> *Heidegger M.* Beiträge zur Philosophie. S. 293.

<sup>2</sup> *Ibid.* S. 263.

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»<sup>1</sup>. 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: «Прыжок есть самооткрывающее самобросание в Da-sein. Da-sein основывается в прыжке. То (место), куда этот самооткрывающий себя прыжок совершен, основывается через сам прыжок»<sup>2</sup>. 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 Sein-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 совершенно 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 Sein-бытием для вынесенной установки существования (Wesung) истины Sein-бытия». Далее он развивает эту мысль: «Человек

<sup>1</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie. S. 300.

<sup>2</sup> 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 *Eg-eignis*. Оба сходятся: основание в *Da-sein'e* и истина *Seyn*-бытия как *Ereignis*<sup>1</sup>. 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*».

<sup>1</sup> *Heidegger M. Beiträge zur Philosophie. S. 318.*



«Бытие (*Wesen*) народа (*Volk*) следует понимать только из *Da-sein*'а, 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 (...)»<sup>1</sup>.

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*'а как места подготовки *Ereignis*'а. 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*'а через прямое и деликатное отношение к сущему как к природному, т. е. «восходящему», — это крестьянское отношение, хранящее в себе ключи к древним аграрным метафорам — *φύσειν-λέγειν* (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, т. к. 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 становятся во главе, вторые — составляют их естественную среду: и те и другие соучаствуют в процессе основания *Da-sein*'а, 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 исчезают. Третья позиция не представляет собой особенно влиятельной группы и частично интегрируется в новую элиту (элиту 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*

<sup>1</sup> *Heidegger M. Beiträge zur Philosophie. S. 319.*

упраздняется 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 экзистировать неаутентично, но вообще не экзистировать 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 Menschenschaft, автономное функционирование потребляющей и производящей машинерии. Доминанция четвертого угла человечества ведет:

- 1) к маргинализации и упразднению носителей Da-sein'a, т. е. закрытию философов и поэтов 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, всход 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, т. к. строительство фундаменталь-онтологии и описание экзистенциалов Dasein'a 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. — Dasein 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 (то есть 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'a). 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 Sein-бытие, которое отделено от сущего режущей канвой ничто (Nichts). Обнаружить Sein-бытие напрямую невозможно, оно не может взойти так, как всходят ростки, т. к. не является сущим: никаким сущим — ни божественным, ни высшим. Sein-бытие не сущее и не может быть сущим, но сущее есть только в силу причастности к Sein-бытию, которого нет в том смысле, в каком есть сущее. Sein-бытие не может открыться, т. е. его истина (помещение в открытое) невозможна. Но если это так, то не является ли сокрытость, забвение Sein-бытия, и, в конце концов, ничто, истиной Sein-бытия? Да, является, утверждает Хайдеггер, и чем гуще ничто, тем проще истина Sein-бытия. Таким образом, несокрытость в отношении Sein-бытия есть понимание ее сокрытости как единственно возможной формы откровения. Но для того, чтобы сделать такой вывод, надо отнести к Sein-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 Sein-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 Sein-бытие от сущего. Поэтому открытость (истина) Sein-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, т. к. обращена не к сущему, а к Sein-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 спатальность. 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 респективных этимологиях, мы говорили в первой части. С русским «пространством» и немецким Raum тоже не все просто. Немецкое «Raum» восходит к индоевропейскому корню «\*reus-», означающему «открывать». То есть «Raum» — «свободное место», «место, предназначенное подо что-то», «Zeit» — вырубленный из непрерывности момент. «Zeit-Raum» есть нечто ограниченное и освобожденное, 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»<sup>1</sup>.

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 Sein-бытию, выступающему как ничто (из сущего), а следовательно, к бездне (Abgrund). Истина Sein-бытия, таким образом, должна обнаружить бездну. Это обнаружение сопутствует учреждению Da-sein'a. И в том, что бездна как истина Sein-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 Sein-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 взвоется выброс Sein-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 не представимой 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 пост-историю (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 Sein-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-

<sup>1</sup> 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)<sup>1</sup>. 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, приближающиеся всеми силами Ereignis или уже приблизившие, выходящие за границы мира, где нет «ни дня, ни ночи», или уже вышедшие. Эти «грядущие» на расстоянии

<sup>1</sup> «Эта Европа, в чудовишном 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.

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 или 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»<sup>1</sup>.

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»<sup>2</sup>. 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»<sup>3</sup>. Ужас в совокупности с робостью есть мера глубины философии. Тот, кто не испытывает ужаса от современности, тот вообще

<sup>1</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie. S. 397.

<sup>2</sup> Ibid. S. 416.

<sup>3</sup> 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, т. к. сорвет тончайшее переплетение силовых линий, необходимое для того, чтобы Последний Бог, проходя по периферии Da-sein'a, сделал бы решающий знак (Wink), удостоверяя тем самым действительность другого Начала, подтверждая, что оно началось.

### Последний Бог

«Eg-eignis 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»<sup>1</sup> — 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 весы 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 является проблематичным 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 помешения 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 Sein-бытию и тем более что оно этим Sein-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 Sein-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

<sup>1</sup> 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 Sein-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 Sein-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/Sein-бытие», а по линии «человек/больше, чем человек». «Больше, чем человек» — это такая же проблематичная фигура, как Sein-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 неснимаемой человечности по ту сторону базовой операции, которую Sein-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, т. к. 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 мыслят, кто принимают решение (а значит, пребывают в нерешительности, в нерешенности), кто находятся с Sein-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, пребывают 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? Людьми? *А больше некому*. 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»<sup>1</sup>. 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

<sup>1</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie. S. 437.

смерти) 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'у теологии, а в конечном счете к «смерти Бога»; если мыслить Бога как сущее, рано или поздно он обязательно умрет, т. к. сущее не совпадает с Sein-бытием, а, следовательно, всегда находится под властью ничто, гибели). Но они испытывают потребность в Sein-бытии. То есть и им свойственна нужда (Not).

«Отказывая “богам” в Sein-бытии (то есть 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 обуславливают и причиной чего не являются. То, что “боги” испытывают потребность в Sein-бытии, отбрасывает их в бездну (свобода) (...)»<sup>1</sup>.

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 (Wesensgrund). Именно богам предопределяется онто-историческое (seynsgeschichtliche) мышление как мышление о Sein-бытии»<sup>2</sup>.

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»<sup>3</sup>. 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

<sup>1</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie. S. 438.

<sup>2</sup> Ibid. S. 438–439.

<sup>3</sup> Ibid. S. 251.

Хайдеггеру, это тот, кто ставит «основной вопрос», т. е. философ. Он же есть «страж Sein-бытия» (*Wahter des Seyns*). «Человек делает свою сущность (сторожить Sein-бытие) своей сущностью только тогда, когда он обосновывает себя в *Da-sein'e*'<sup>1</sup>.

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 спасает<sup>2</sup>, 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 возрастать в редчайшем кивке (*Wink*) Последнего Бога?»<sup>3</sup> — 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 Sein-бытии. Человек, философствующий так, как он решает философствовать в другом Начале, основывает *Da-sein* как возможность быть, а следовательно, позволяет Sein-бытию экзистировать сущностно (*wesen*) сквозь себя, используя себя. Именно поэтому приходит (проходит мимо) Последний Бог.

В знаке (*Wink*) Последнего Бога «проявляет себя внутренняя конечность Sein-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 Sein-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»<sup>4</sup>. Сущее не снимается обнаружением того, что есть его тайная и обоюдоострая мощь. Оно преобразуется обнаружением истины Sein-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

<sup>1</sup> *Heidegger M. Beiträge zur Philosophie. S. 489.*

<sup>2</sup> «Здесь не происходит спасения, т. е., по сути, унижения человека, но новое помещение изначальной сущности (*Wesen*) (основание *Da-sein'a*) в само Sein-бытие: признание принадлежности человека к Sein-бытию через Бога», — поясняет Хайдеггер. *Heidegger M. Beiträge zur Philosophie. S. 413.*

<sup>3</sup> *Ibid. S. 405.*

<sup>4</sup> *Ibid. S. 411.*

прохождения Последнего Бога тишину и распространяет между собой молчаливый призыв готовности»<sup>1</sup>. 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 Sein-бытия и вместе с этим выпрыгивания человека в Da-sein. Вместо этого все считают, что человек ожидает Бога»<sup>2</sup>. Нет, это Бог ждет человека. Чтобы просто пройти мимо. Последний Бог.

### Sein-бытие

В заключительном разделе книги Хайдеггер не сообщает ничего принципиального 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 Sein-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: Sein-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)

<sup>1</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie. S. 414.

<sup>2</sup> Ibid. S. 417.

### VIII. Sein-бытие

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. «*Vom-vom*» — 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*)<sup>1</sup>.

### 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 Хайдеггеру<sup>2</sup>. 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 вести 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, представляется 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 философии<sup>3</sup>: без этого попытки перевода дадут жалкий эффект нагромождения словесного

<sup>1</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie. S. 510.

<sup>2</sup> Дугин А. Мартин Хайдеггер. Философия другого Начала; Он же. Мартин Хайдеггер. Возможность русской философии. См. также части 1, 2 настоящей книги.

<sup>3</sup> См. часть 2.

хлама и броских, но совершенно неверных псевдопоэтических афоризмов (которые не имеют ничего общего с замыслом самого Хайдеггера и структурой его мышления и языка).

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)<sup>1</sup>. 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 умалим 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 настоящим катастрофическим и нестерпимым: последние остатки разума стремительно покидают человечество, которое вот-вот полностью заменяет машины. Поэтому спасение человечества — в обретении 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 мало изученные 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

<sup>1</sup> Heidegger and Plato. Toward Dialogue / Edited by Catalin Partenie and Tom Rockmore. Evanston Illinois: Northwestern University Press, 2005.

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 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. Юнга<sup>1</sup>.

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 Садра 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 соизучен, в свою очередь, традиционалистами, 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-буддистской 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-веданты<sup>2</sup>, в которой соотношение проявленного и не-

<sup>1</sup> Heidegger and Psychology / Edited by Keith Hoeller. Seattle; Washington // Review of Existential Psychology & Psychiatry, 1988.

<sup>2</sup> *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.



проявленного, 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 Грэхэма Паркса, где помимо дзэн-буддизма и адвайта-веданты анализируется и даосская традиция<sup>1</sup>.

В-третьих, отдельное и совершенно не исследованное направление представляет собой соотнесение философии Хайдеггера с русской интеллектуальной историей. Речь идет о самой возможности русской философии, чему мы посвятили отдельную книгу<sup>2</sup>. 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.

<sup>1</sup> Heidegger and Asian Thought / Edited by Graham Parkes. Honolulu: University of Hawaii Press, 1987.

<sup>2</sup> Дугин А. Мартин Хайдеггер. Возможность русской философии.

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 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, буддистскому, индуистскому, даосскому и т. д.

Есть и промежуточные варианты, относящиеся к обществам археомодерна. К ним относится Россия, Япония после 1945 года, страны Латинской Америки, коммунистический Китай. Здесь имитация западной рациональности наложила на полузабытые стертые или вообще не проявленные 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 лжи<sup>1</sup>. И здесь, чтобы выйти из патовой ситуации, снова необходимо другое Начало (в некоторых случаях и конкретно в России — просто Начало, т. к., 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, неразвитые 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.

<sup>1</sup> См.: Дугин А. Археомодерн. М.: Евразийское движение, 2010; *Он же*. Социология русского общества. М.: Академический Проект, 2011; *Он же*. Мартин Хайдеггер. Возможность русской философии.

«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»<sup>1</sup>.

# Глава 3. Мартин Хайдеггер: Великая Германия и судьба Европы

## Германия как синтез Запада

Теперь мы совершим обзор нескольких очагов современной западноевропейской цивилизации, наиболее ярко представляющих собой ее состояние, ее историческую рефлексию, ее взгляд в прошлое и в будущее.

В XIX веке немцы, один из основных народов Европы, осознавшие себя отстающими в процессе формирования наций и национальных культур (в сравнении с Англией, Францией и т. д.), выдвинули в лице Фихте, Шеллинга и Гегеля интегральный план: если у народа нет своей великой государственности, ему надо сосредоточить силы на создании великой философии, вслед за которой эта государственность появится. Этот проект немецкой интеллектуальной элиты, увлеченной романтизмом, привел к появлению немецкой классической философии, а вслед за этим и созданию Бисмарком Германской империи. После Шеллинга и Гегеля Германия дала Шопенгауэра и Ницше, а в XX веке крупнейшего философа всей европейской истории Мартина Хайдеггера. Хайдеггер вполне может быть рассмотрен как кульминация немецкой философии, которая в свою очередь была задумана и исполнена как резюме всей европейской философии. Уже Гегель осознавал свой труд как финальный аккорд западной мысли, зеркально отражающий первый аккорд в лице досократиков и особенно Гераклита (Гегель утверждал, что в своей Большой Логике он не оставил без внимания ни одного из фрагментов Гераклита). Если досократики были началом западной философии, т. е. теми, кто впервые придал ясную и развернутую форму Средиземноморскому Логосу, то Гегель и Ницше придали интеллектуальную форму ее концу. Начавшись в Греции, западная философия завершилась в Германии. И яснее всех осмыслил этот процесс, его значение, его структуру, его логику Мартин Хайдеггер, который видел себя центральной фигурой постфилософии, расположенной в месте, где старая философия кончилась, а новая (философия другого Начала) еще не началась<sup>1</sup>.

Поэтому естественно будет начать обзор конкретных форм европейского Логоса с Германии, и конкретно, с философии Мартина Хайдеггера, обобщившего историю западной философии как судьбу всего Запада и сделавшего (успешную) попытку как обнаружить его экзистенциальную основу (*Dasein*), так и проследить всю траекторию забвения бытия (*Seinsverlassenheit* и *Seinsvergessenheit*) и, более того, наметить горизонты Нового Начала.

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Мартин Хайдеггер. Философия другого Начала. М.: Академический Проект, 2010.

Однако прежде чем приступить непосредственно к Хайдеггеру, важно сделать краткий экскурс в цивилизационный анализ того места в общеевропейском контексте, который занимают немцы и их культура.

### **Германцы и цивилизация**

Основными специфическими чертами германцев Средней и Северной Европы (немцев, голландцев, датчан и скандинавов) являются:

— принадлежность к индоевропейскому типу общества (происхождение, язык, культура);

— при этом особая связь с первой и второй функцией, жрецов и королей, откуда их повышенная воинственность и агрессивность, дающая о себе знать как в древние эпохи, так в Средние века и даже в Новое время.

Древние германцы составляли костяк тех варварских племен, которые захватили Западную Римскую империю в V веке от Р.Х. и в дальнейшем основали империю Карла Великого. В 962 году германским императором Оттоном Великим была основана Священная Римская империя германской нации, в том или ином виде просуществовавшая до начала XIX века. Эта империя не была, однако, централизована в той степени, как Англия или Франция, и отдельные курфюрства в ее составе обладали высокой автономией, а сама империя — социальным и политическим многообразием.

В эпосе древних германцев, сохранившемся в форме скандинавской «Эдды», видно, что германские племена отождествляли себя с асами — с одним из двух главных родов богов, наряду с ванами<sup>1</sup>. Асы описаны в «Эдде» как воины и короли, владеющие при этом сверхъестественными силами. Им в мифах противостоят ваны, чье общество носит все черты третьей функции индоевропейской цивилизации (по Дюмезилу): ваны владеют богатством, запасами пищи, женщинами, особой аграрной магией и обладают более миролюбивым нравом. Скорее всего, под именем «ваны» мы имеем дело с мифологическим описанием славянских племен, живших в древности в непосредственной близости с германскими племенами.

Воинственность и агрессивность германцев в значительной мере проявляются в том, что в эпоху Средневековья большинство политических единиц Европы управлялись династиями германского происхождения и, соответственно, процент германцев в политической элите был очень высоким. Это характерно для Киевской Руси на востоке, Империи франков, Империи Оттона, а также завоеваний вестготов, вандалов и позднее норманнов, подчинивших себе практически всю Европу.

По основным своим социальным и культурным признакам германцы сохраняли связь с теми формами свежей и относительно «дикой» индоевропейской культуры, которая преобладала в пространствах Турана (Евразии) в период доминанции там кочевых индоевропейских народов, вторгавшихся на определенном этапе в более южные зоны распространения оседлых культур. Но в отличие от индоевропейского кода Средиземноморья, германцы сохраняли индоевропейскую трехфункциональную модель (с опорой на две высшие касты, и особенно на вто-

<sup>1</sup> Dumézil G. Les Dieux des Germains, essai sur la formation de la religion scandinave. P.: Presses universitaires de France, 1959.

рую, воинскую) в изначальной чистоте и в отрыве от оседлых влияний предшествующей матриархальной цивилизации. Влияние Логоса Кибелы на германские народы, среди всех остальных народов Европы, было минимальным. В сравнении с народами Средиземноморья это очевидно, но в сопоставлении с двумя периферийными группами этносов Европы на Западе (кельты) и на Востоке (славяне) германцы также отличались качественно более высоким уровнем патриархальной вирильности (что подробнее мы рассмотрим позднее).

Если перейти теперь к экзистенциальной характеристике германской культуры в контексте европейской цивилизации, то можно сказать, что ее структура отличалась максимальной для Европы вертикальностью, наивысшей разницей дифференциалов и представляла собой максимальную концентрацию режима диурна<sup>1</sup> (в терминологии Ж. Дюрана).

### 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 Рима и воплотившие свою индоевропейскую идентичность в организацию политического пространства Европы в Средневековье, немцы приняли на себя миссию сказать о судьбе этого Логоса последние слова, поставить последние штрихи в длившихся многие столетия «сумерках богов», *Götterdämmerung*. Романтики, Шеллинг, Гете, А. Шопенгауэр, Ф. Ницше, О. Шпенглер, братья Э. и Ф. Юнгеры, Л. Циглер, М. Шелер, Л. Клагес, С. Георге остро, пронзительно осознавали, что Европа находится в глубинном кризисе, который должен завершиться фундаментальными потрясениями. При этом судьбу Германии они понимали именно как судьбу Европы, как судьбу Средиземноморского Логоса.

Мартин Хайдеггер осознавал время и место своего нахождения в мире как финальную точку цикла, который он назвал «онто-историческим», «*seynsgeschlich*». 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. 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 вопрос<sup>2</sup>, ответом на который стало представление о том, что является началом для сущего — природой, логосом, единым и бытием. С этого начинается философия как судьба Запада. Это Первое

<sup>1</sup> *Hachet Pascale*. Les structures anthropologiques de l'imaginaire chez les Celtes et les Germains. <http://www.4pt.su/fr/content/les-structures-anthropologiques-de-limaginaire-chez-les-celtes-et-les-germans> (дата обращения 01.07.2013).

<sup>2</sup> *Heidegger M.* Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer, 1972.

Начало философии<sup>1</sup>. Бытие ставится в центр внимания европейской мысли и культуры. Но вскоре происходит то, что Хайдеггер называет Концом в рамках Первого Начала. Он имеет в виду под этим платонизм.

Платонизм Хайдеггер трактует весьма специфически, только и исключительно как «*закрытый платонизм*». Все связанное с апофатическим пониманием единого в диалоге «Парменид» и с развитием открытой апофатической топики в последующем неоплатонизме он аккуратно выносит за скобки и не рассматривает вообще. Для него Платон есть создатель учения об идеях как о втором этаже сущего, т. е. принципиальный дуалист, который перенес вопрос о бытии сущего на умозрительную абстракцию, идею, поставив тем самым 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 проблеме истока, 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 логоцентризму, а значит, уже поместив ее за горизонт живого знания.

С этого момента 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 рацию на окружающее сущее, подчиняя его и создавая одновременно дубль сущего. Создание этого дубля есть «технэ», *téχνη* или *Gestell*, конкретное воплощение воли к власти.

Христианство, по Хайдеггеру, придало этому процессу еще более отчужденный характер. Теперь сам Бог выступал как Творец, т. е. как «демиург», «техник» и носитель воли к власти, закрепив тем самым онтологическую проблематику на выяснение ранга той или иной вещи в креационистской модели творения. Платоновские идеи превратились в креационный градус. Бытие сделало еще один решительный шаг прочь от европейской философии.

В Новое время фундаментальный момент подмены бытия волей к власти стал все яснее осмысляться и достиг своей кульминации у Ницше. «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. Этим местом, расположенным в самом центре европейского нигилизма как негативного завершения «судьбы бытия», для Хайдеггера была Германия XX века. И в Германии XX века он поставил вопрос о том, что же сохраняется в том случае, если вся западноевропейская онтология и метафизика подвергается уничтожающему воздействию ничто («ничто, которое ничтожит», *Nichts nichtet*)? Ответом на этот вопрос, своего рода фило-

<sup>1</sup> См. часть I.

софским озарением, стал Da-sein, вот-бытие. При этом «da» («вот») Dasein'a 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 то, 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 основание всего вообще. В этом Хайдеггер продолжает феноменологическое направление в философии, начатое Ф. Brentano 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, показывают феноменологи, действуют принципы интенциональности, т. е. происходит бессознательное конструирование действительности, которое лишь позже, на уровне рассудочной деятельности постигается человеком как субъект и объект, а также как отношения между ними. Феноменологи показывают, что прежде чем мы осмысливаем мир на уровне логического сознания, мы его бессознательно и интенционально конструируем. Недоучет этого конструирующего процесса и составляет, по Гуссерлю, недостаточность и, соответственно, не полную научную достоверность современной западно-европейской философии и, соответственно, 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 Dasein'у, к пространственно локализованному мыслящему присутствию<sup>1</sup>. Dasein есть явление, феномен, но вместе с тем такое явление, которое каким-то образом внутренне сопряжено с бытием. 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»<sup>2</sup>. Dasein, который должен быть поставлен в центре внимания новой философии, не является абстракцией, он расположен в месте и времени. И чтобы понять его сущность и его структуру, надо освободить от того знание, которое на основании философской инерции определяет характер этого времени и этого пространства. Чтобы осмыслить Dasein, будучи немцем, живущим в XX веке, необходимо прежде понять, что такое немцы и какова их роль в истории философии и что такое XX век и каково его место в

<sup>1</sup> *Heidegger M. Sein und Zeit.*

<sup>2</sup> *Ibid.*



истории веков. Этот поиск корней мыслящего присутствия как такового, отталкиваясь от мыслящего присутствия в Германии XX века, и привел Хайдеггера к построению *Geschichte des Seyns*, «онто-истории», т. е. к тому, что первый переводчик Хайдеггера на французский и выдающийся французский философ Анри Корбен называл «историалом». «Историал» — это структурная надстройка над *Dasein*'ом, имеющая в рамках своего цикла начальные и конечные точки, а также алгоритм трансформации в промежутке между ними. Так, Хайдеггер определил «историал» западноевропейской цивилизации от досократиков до Ницше и наметил тем самым его структуру. Он описал эту структуру как постепенный отход *Sein*'а от *Dasein*'а, через нарастающее искажение мысли мыслящего присутствия в корне присутствия (бытия) и постепенную подмену сущего волей (волей к власти над сущим). Поэтому два ключевых момента «историала» западной истории представляют собой просвечивание *Sein*'а в *Dasein*'е (досократики, Первое Начало философии) и, напротив, «потерю» *Sein*'а *Dasein*'ом, оккультацию *Sein*'а (современный европейский нигилизм, воля к власти, Конец философии). Но по Хайдеггеру, оба момента западного «историала» суть два полюса одного и того же *Dasein*'а, который остается главным лицом и промежуточного периода, что, однако, слишком нагружено (перегружено) метафизикой для того, чтобы это могло обнаружиться. *Dasein* корневое, мыслящее присутствие, можно схватить лишь в Начале и в Конце «историала». Если теперь локализовать оба «*da*» («вот») *Dasein*'а географически и этнически (в рамках геософии Хайдеггера), расположить их на карте цивилизационных Логосов, мы получаем Грецию Гераклита, Анаксимандра и Парменида, с одной стороны, и Германию Гегеля, Ницше и самого Хайдеггера — с другой. Поэтому для обоснования *Dasein*'а Хайдеггеру необходимо ни больше ни 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 судьбой 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 измерение. Именно поэтому Хайдеггер может быть признан самым великим мыслителем Запада вообще. А что касается современных мыслителей, то, учитывая исторические оккультации бытия и трагическое положение западноевропейского *Dasein*'а, он практически без всяких сомнений может быть назван *единственным*.

### Хайдеггер и титаны

Итак, Хайдеггер интерпретирует судьбу западноевропейского Логоса как постепенное замещение бытия волей. И самого Ницше Хайдеггер трактует как наиболее честного и глубокого мыслителя Запада именно потому, что он 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. То есть 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 западной онтологии, 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, а делает его абсолютным. 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 фигуре (*Gestalt*) Рабочего как высшего образа современной европейской цивилизации, но эту фигуру, он, как и Юнгер, отождествляет с титаном. Сверхчеловек Ницше для Хайдеггера именно титан. Следовательно, Ницше не выходит за «историал», но знаменует его исторический пик.

Здесь, правда, 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 при этом переживают такое положение дел как кульминацию трагедии, те философы соприкасаются с истиной и бытием — как раз именно в силу того, 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 Сверхчеловека, а другой воспевает 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*), они колеблются в том, чтобы занять в ее отношении строгую 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 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,

в котором отчуждение западной метафизики достигает апогея и который представляет собой триумф всемогущей техники, финальное торжество *Gestell*.

И тем не менее признание того, что Ницше не дал выхода 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*)<sup>1</sup>. 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 титанов. Сам 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*)<sup>2</sup>. На наш взгляд, 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 ей не является. Это и есть западноевропейский *Dasein*, совершивший драматический цикл оккультации. Но по Хайдеггеру, надо понимать эту трагедию не как несчастье, случившееся по тем или иным причинам с идеальной структурой ноологии, а как трагическое испытание через нисхождение вглубь полуночи, в точку максимальной лишенности, в «скудные времена» (*durftige 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. *Dasein*'а конкретного, западного, оказавшегося в самой черной точке лишенности бытия не через пассивное стечение обстоятельств, а по собственной героической воле — как исполнение дионисийского таинства, совершающегося в глубокой ночи. Осознав, что наступила полночь, люди, как дети богов, зажигают свой собственный свет — свет Диониса, последнего Бога. И он приходит не извне, не из трансцендентных высот давно скрывшегося за горизонтом светлого неба эйдосов. Он приходит изнутри, как событие, Ereignis, отвечающее на головокружительный бросок *Dasein*'а, мгновенно в самых трудных онтологических условиях внезапно осознавшего свою судьбу и свою задачу и схватившего нищету и обделенность бытием как указанием на то, что его надо искать совершенно в 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

<sup>1</sup> См. главу 2 данной части.

<sup>2</sup> См. часть I.

посту вслушивается в мельчайшие шорохи ночи, — только так можно услышать. Только так можно дожидаться. Только так можно различить далекий и неслышимый зов Диониса.

### 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 такого свободного течения мысли Хайдеггера является курс его лекций, прочитанный во Фрайбурге в течение 1929/1930 годов и объединенный под названием «Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt—Endlichkeit—Eisamkeit»<sup>1</sup> — «Основные концепции метафизики. Мир—Конечность—Одиночество». Этот период времени приходится на переход от проблематики «Sein und Zeit»<sup>2</sup> к тому, что принято называть «периодом онто-исторической проблематики», «seynsgeschichtliche Denken», кульминацией чего станет «Beiträge zur Philosophie»<sup>3</sup>. 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 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». При этом он начинает с того, что выяснять природу современности следует с того, в каком настроении 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 мира в нейтральном состоянии, он всегда так или иначе «настроен». Здесь можно вспомнить о том, что Платон и Аристотель считали главным состоянием, с которого

<sup>1</sup> Heidegger M. Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt—Endlichkeit—Eisamkeit. GA 29/30. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.

<sup>2</sup> Heidegger M. Sein und Zeit.

<sup>3</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). GA 65. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.

начинается философия, «удивление». Хайдеггер же ставит перед собой задачу понять, каким является чувство (состояние), которым философия заканчивается. Кроме того, в другом месте, в работе о Шеллинге<sup>1</sup>, Хайдеггер привлекает 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, которые созданы 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?

Хайдеггер начинает с того, что *Dasein* может экзистировать пронзительно и остро и тогда он четко и ясно осознает, что он «вот» «есть», т. е. присутствие здесь и именно здесь и здесь присутствие и именно присутствие мыслятся «мыслящим присутствием» отчетливо и резко. Альтернативой этого может быть, напротив, смутное осознание того, что присутствие расположено именно «здесь», «вот», да, а значит, оно может восприниматься как присутствие где-то еще или как присутствие не здесь, *nicht da-sein*, «бытие прочь», *Wegsein*, т. е. отсутствие.

Хайдеггер цитирует четырех авторов — Л. Клагеса, М. Шелера, Л. Циглера и О. Шпенглера — 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. Хайдеггер сводит концепты этих немецких авторов к Ницше и его противопоставлению аполлонического и дионисийского начал и внезапно обрывает рассмотрение.

А далее Хайдеггер погружается в тщательное и растянутое на весь учебный семестр описание феномена скуки (*Langeweile*). Он выделяет три фундаментальные формы скуки, описывая 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 — железно-дорожного-расписания-изучения, по-мало-интересному-городу-взад-вперед-гуляния и не-особенно-вдохновляющую-книгу-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». Скука — это время в его чистом виде. Это опыт длительности.

<sup>1</sup> *Heidegger M. Schelling, Vom Wesen der menschlichen Freiheit. GA 42. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988.*

Скука номер два иного сорта. Хайдеггер через несколько неспешных лекций, которые сочетают удачно переданное чувство смертной тоски с глубочайшим интеллектуальным напряжением, доходит до ее описания. На сей раз речь идет о посещении героя ментального эксперимента вместе с супругой оживленной дружеской вечеринки после рабочего дня. В отличие от пустого времени на заброшенной железнодорожной станции здесь время наполнено событиями — прекрасный ужин, содержательная беседа, приятная компания, приятная-музыка-прослушивание, пальцами-в-такт-по-столу-стучание, пепел-с-сигары-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, накатывает чувство безвозвратно и совершенно впустую и бессмысленно потраченного времени. Это не рассудочное заключение, но пронзительный опыт времени, которое пропало, 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 того, кому скучно, 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 полностью растворенное в необозримом поле безысходной скуки нечто.

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 для тех, кому посчастливилось зафиксировать то, с чего началась эта удивительная экспозиция. Фундаментальным состоянием *Dasein*'а 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, растворяющая 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*'е».

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 его самого, заставляет его быть отсутствующим для своего собственного присутствия, для своего «вот», «здесь», *da*, это время Конца.

Поставив такой диагноз западноевропейской цивилизации как цивилизации скуки, Хайдеггер переходит к следующим темам. Но для нас важно следующее. Время, которое описал Хайдеггер, *скучающее* время, время, которое является

одновременно пустым, провалившимся и бессубъектным, это точное описание особой темпоральности — темпоральности титанов. В таком длящемся и только длящемся в одном направлении, раскатывая собой все, что находится в его досягаемости, времени нет ничего ни аполлонического, ни дионисийского. И те, кто полагают, что жизнь у них отнята духом, Логосом, Аполлоном, глубоко ошибаются. Скучающее время, время смертной и бессмысленной тоски, время такого *Dasein*'а, 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, фундаментального настроения от этого становится только более достоверным и убедительным. Метафизика скуки — это инсайт в мир титанов, проникновение в глубину их экзистирования.

### **Хайдеггер: Аполлон и Кибела**

Мы сталкиваемся с непростой проблемой 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 нигилистического духа титанов. Таким образом, складывается впечатление, 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 Кибелы. Причем аргументом такого отождествления служит как раз средний период западноевропейского «историала», который приходится на средневековую схоластику, откуда Хайдеггер начинал свое изучение философии (Дунс Скотт). В схоластике Хайдеггер видит важную фазу застывания платонизма в форме креационизма и замену эйдетической дублирующей топики платоновской ноологии теологической оценкой положения вещи в иерархии тварей. При этом он видит в этом только закономерный момент деградации платонизма и солидарен с Ницше о том, что «христианство было платонизмом для масс».

Мы не сможем корректно интерпретировать этот момент, если не обратим внимания на христианскую теологию и цивилизационные аспекты ее оформления. Более подробно мы обратимся к этой теме при выяснении структуры Логоса семитской цивилизации, а кое-какие замечания содержатся в других наших работах (в первую очередь соотношение креационизма и манифестационизма)<sup>1</sup>. Для ноомахии здесь важно 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 идентифицирова-

<sup>1</sup> 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*. *Пост-философия*. М.: Евразийское движение, 2009; *Он же*. *Христианство и платонизм* // Дугин А. В. *В поисках темного Логоса*. М.: Академический Проект, 2013. С. 191–205.

ли ее как платоновского демиурга. Ранее 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 естественно, что он предложил целиком эллинское (платоническое и аполлоническое) толкование иудаизма, где проблематичные стороны — например, помещение Платоном идей над демиургом как образцы для его творения — были мягко обойдены. Семитское начало было растворено в греческом и аполлоническом. Гностики же столкнулись с иудаизмом более тесно 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, как мы видели, 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 (противопоставление «Бога благодати» и «Бога 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 дубля демиурга) прочно совпала. Так как в центре христианской религии стояла личность Христа Спасителя (структурно напоминающая основные признаки Логоса Диониса), то она в такой ситуации могла толковаться и в аполлоническом ключе (линия Оригена, отцов-каппадокийцев и в целом тринитарное православие), 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, матерналистские (Христос как пророк, человек). Но в теологии двусмысленность сохранилась в полной мере. В лице высшего божества то ли мы имели дело с творцом телесного мира с ярко выраженным семитическим профилем (Логос Кибелы), т. е. титаном (Прометеем, творцом людей из глины), то ли с апофатическим Единым, конституирующим нозтическую Вселенную света и световых ангельских чинов (как у Дионисия Ареопагита и в целом в восточном богословии). При этом в рамках христианского мира западноевропейская католическая схоластика тяготела к иудеохристианскому толкованию (кульминацией чего стал протестантизм, вернувшийся во многом к ветхозаветным семитическим формам понимания творца-демиурга), а восточнохристианская православная — к эллинско-платоническим версиям. Хотя и та и другая в зоне ортодоксии отвергали как ересь любые крайние и метафизически определенные формулировки, твердо держась изначального никейского компромисса.

Так, 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, т. к. отождествлял Бога с бытием и отвергал апофатику) в лице анафематствованных платоников Скота Эриугены или Майстера Экхарта совпал с сублимированным семитизмом Творца-демиурга. Перед лицом дионисийского (промежуточного) Логоса, который был основной формой мышления в христианскую эпоху западноевропейской цивилизации, сложилась оптическая иллюзия совпадения светлого Логоса с черным. Поэтому атака философии дионисийской жизни на отчуждающиеся и дряхлеющие структуры официального европейского богословия принимала форму как восстания против Аполлона и платонизма (справа Ницше и Клагес, а слева материалисты, прогрессисты, либералы, атеисты, марксисты и т. д.), так и против Кибелы (здесь только справа — консервативные революционеры и традиционалисты Шпенглер, Эвола). Хайдеггер оказался на обеих позициях одновременно, видя в титанизме скрытую сторону закрытого платонизма и, соответственно, аполлонизма. Хайдеггер стремился всячески отбросить за пределы своего внимания все неэллинские аспекты и даже во время единственной туристической поездки по Греции и ее островам иногда не выходил с корабля для посещения тех исторических мест, где была велика вероятность столкнуться с формами «восточного» (как он определял это) духа. Задачей Хайдеггера было восстановление имманентной логики судьбы западноевропейской философии, и поэтому он стремился в ее 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 думал, 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, т. к. ее ранним стадиям приписывались матриархальные элементы черного Логоса, которые, напротив, в платонизме были минимальны. 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 можно было пойти на некоторые аппроксимации. Тем более что в лице Германа Вирта мы видим аналогичное смешение средиземноморской культуры с матриархатом, что размывает границы цивилизации и бросает тень сомнения на доминирующий в ней Логос. Пример Вирта показывает лишь то, что в этих тонких вопросах идентификации Логоса цивилизации даже среди самых глубоких мыслителей могут быть серьезные разночтения.

### **Кибела и современный Запад**

Теперь мы подходим к самому главному. Закрытый платонизм, который мы частично наблюдаем в средневековой западнохристианской схоластике, настолько отличается от платонизма как такового, что едва ли вообще может быть с ним

отождествлен. Влияние демиургической стихии и семитского креационистского духа здесь настолько велико, что на второй план отступает сущность аполлонической мужественности солярного патриархата. Мужской бог Платона — бог освобождающий, открывающий в вещих эйдетический свет. Он творит мир как свет и мыслительную структуру, а не как вещь. Такой патриархат не может быть закрытым ни при каких обстоятельствах. Как только мы закрываем его, урезая апофатическо-хенологическое измерение, мы больше не находимся ни в платонизме, ни в патриархате. Напротив, мы попадаем в царство женского начала, и демиург телесного мира, оторванный от эйдетической Вселенной Ума, больше не мужчина, а его порядок — не патриархат. Это пронзительно осознавали гностики, описывающие творца материального мира как продукта партеногенетического и неудачного эксперимента нижней Софии — Ахамот. С этим связана фундаментальная погрешность любых антиплатонических тезисов тех философов, которые, реагируя на фундаментальный кризис Запада, справедливо обращались к философии Диониса. Но тот факт, что сила аполлонического начала, полностью доминировавшего в первые эпохи средиземноморской цивилизации и предопределившего весь ее строй вплоть до настоящего момента, постепенно иссякала, не значит, что ответственность за это может быть возложена на самого Аполлона или вменена ему в вину. Он вечен и вечно божественен. Всегда находится на своем месте. Но люди — поле титаномахии, ноомахии. В них развертывается борьба Логосов, и вполне может случиться, что один Логос теснит другой. Ответственность на человеке, не на Логосе.

Средиземноморская цивилизация и соответствующий ей эллинский индоевропейский человек — существо аполлоническое. Это жрец, философ, воин, страж платоновского города, гипербореец, солярный герой. И в той мере, в какой он таков, аполлонический Логос в нем доминирует, и он остается философом-платоником, а также платоником-практиком.

В этой форме Логос Диониса солидарен с Логосом Аполлона. Аполлонический человек становится дионисийским человеком, нисходя в толщи материи, на периферию космоса, чтобы возвысить, просветить и спасти все вещи мира. Дионис, всегда оставаясь эллином и богом, даже в трагических трансформациях сохранял свою солнечную бессмертную природу. Он сын Зевса и брат Аполлона. Аполлон — солнце дня и лета. Дионис — солнце полуночи и зимы. Но это одно и то же эллинское индоевропейское солнце.

Под этим солнечным миром шевелится черный Логос. Великая Мать, гипотонические миры огромных материальных масс. Там тоже кипит жизнь, но другая. И у нее есть свой змеинный офетический Логос — растительный, горный, животный. И у этого черного Логоса есть свои планы на человека. Но это уже иной человек, человек из глины, из материи, автохтон, сын Великой Матери. У этого человека есть другой творец, Прометей, Креатор, эфемерный соратник Черной Богини, вечно беременной и вечно девственной. В контексте средиземноморской цивилизации вся эта титаническая структура хтонического творения подчинена, помещена на периферию, загнана в темные углы Ада. Это невидимое царство смерти и сна. Черный Логос держится на привязи, он скован, как титаны в Тартаре и гиганты в Аиде, как Кербер и подземные чудовища. Все это есть, но на по-

верхность выйти не может — медные двери закрывают земле доступ в мир аполлоно-дионисийских людей. В процессии Диониса мы видим представителей этих миров — но преображенными, облагороженными, возвышенными и безопасными. Их зловещая мощь укрощена как львы и пантеры Вакха, они служат богам Олимпа как прирученные домашние животные.

В какой-то момент Логос Диониса становится более весомым, чем Логос Аполлона. Это мы видим уже у орфиков, а еще яснее это дает о себе знать в период распространения христианства. Но это все еще олимпийский дионисизм, Спаситель, действующий от лица Отца. Мы остаемся в контексте западноевропейской цивилизации. Светлый Логос Аполлона отдаляется, аполлоно-дионисийский человек становится все более дионисийским, но все же олимпийским, таким, каким Диониса подняла на шит Эллада.

Но чем слабее светлый Логос, тем свободнее чувствует себя Логос Кибелы. Дело не в Аполлоне (вопреки Ницше и Хайдеггеру), дело в человеке. Аполлон всегда тождественен. И книги Платона всегда лежат на расстоянии вытянутой руки от европейца. Неважно, все или не все. Достаточно тех, которые доступны, остальное все можно восстановить. Но человек идет за иным Логосом. Промежуточное начинает интересоваться его больше, чем небесное. Он все больше отождествляет себя с Дионисом. Религия спасения становится для него главной.

Но удаление от Аполлона означает приближение к Кибеле. Ее мощь растет, скованные силы хтонического начала получают все больше и больше свободы. Это значит, что поднимается все то, что было подавлено средиземноморской цивилизацией, что находилось под пятой Аполлона. Теперь это дает о себе знать. Семитические влияния — из этой серии. Жрецы Кибелы никогда не едят свинины, т. к. свинья и кабан — животные Олимпийского Зевса, противника Великой Матери.

Антиохийская школа богословия в борьбе с платоническим александрийским оригенизмом — яркий пример семитической атаки в теологии: вещи и события надо понимать сами по себе, в духе стоического рационализма или просто в силу номиналистского факта их наличия. Аллегореза и символизм в толковании Писаний — излишни и вредны. Вещь отождествлена самой себе, в конце концов, у нее нет никакого смысла. «Зачем двоить сущности?» — так могли спросить задолго до Оккама антиохийские богословы. Отсюда один шаг до арианизма и несторианства. Иудеохристианская антиплатоническая версия, которая получит свое второе рождение в протестантской Реформе. На Европу наступают ее внешние и внутренние тени. Черный Логос. Он готовит пришествие царства титанов.

Так постепенно начинается перетолковывание фигуры Диониса в Адониса, Аттиса. Это происходит как внутри христианства, так и на его периферии. Европейский сатанизм — эпифеномен этого сложного и зловещего процесса. Но тревожные ночные церемонии европейских ведьм и черные мессы далеко не исчерпывают титанизма. Он выступает в форме вполне корректной и рациональной европейской философии Нового времени. Время от времени философы-просветители выказывают свои симпатии к маргинальным сектам, тем более что атомизм как основа естественно-научного мировоззрения в случае Демокрита имеет материальные некромантические корни. Но черный Логос приоритетно выступает как «ангел света», как европейское Просвещение, как рационализм Нового вре-

мени. Субъект и объект Декарта или всемирное тяготение Ньютона отражают дух Кибелы в гораздо более высокой концентрации, нежели бутафорские цены черно-магических церемоний, описанных в «Фаусте» Гете или «Там внизу» Гюисманса. Gestell, прогресс науки и техники, демократия и равенство, воля к власти и развитие мировой капиталистической системы, все признаки царства количества означают, что от черного Диониса (перетолкованного на гуманистический лад христианства) мы переходим напрямую к обнажению титанического начала. Это новый человек пробивается сквозь человека средиземноморского, европейского, аполлоно-дионисийского. Это другой человек, тень человека, обратная проекция, восстание того, чтобы подавлено, загнано в ад или преображено. Человек телесный, материальный, материнский, созданный как успешная и могучая машина. Человек титанический, реализующий себя в технической цивилизации — как либеральной, так и социалистической. Человек массовый и деятельный, но вместе с тем отчужденный, индивидуалистический и чрезвычайно пассивный. Человек стереотипный и претендующий на высшую оригинальность, предельно банальный, серийный, но кичащийся своей «свободой». Человек неудачный, человек, утративший чувство трагедии и кошмара, а значит, чувство Европы. Человек более европейский — какой-то другой. Семитский, азиатский, подземный.

От Аполлона в этом остается лишь стремительно угасающая рациональность, как патина на мутном стекле. Человек европейский утратил и дионисийское начало, он больше не страдает и не жаждет спасения. Он не ощущает драматичного накала бытия и легкости избавительного праздника. Даже досуг он превращает в индустрию, а потребление становится вопросом не потребности, а чужого внушения.

Следовательно, в ноомахии мы можем расслоить видение Ницше и Хайдеггера европейской судьбы на строго три сечения. Логос Аполлона остывает, и этот процесс сопряжен с постепенной эвапоризацией платонизма. При этом призрак платонизма, далекий отзвук «сонорного Аполлона»<sup>1</sup> все еще витает над западной цивилизацией как фантомная боль. Но к кризису Европы этот Логос не имеет никакого отношения, кризис является прямым следствием деаполлонизации и деплатонизации европейской культуры. Дух, вопреки Клагесу, не является противником души<sup>2</sup>, его наличие — это то, что делает душу душой. Аполлон есть центр Диониса и, по крайней мере в средиземноморской культуре, а значит, и в культуре германской, они *не противники, а союзники*. Считать иначе — значит становиться (пусть бессознательно) на сторону титанов.

Сам Дионис и его Логос как дух жизни присутствуют в европейской культуре как ее золотая нить, пронизывающая ее и в высшие эпохи, и в период низшего падения. Секрет этой жизни в последние два тысячелетия следует искать в христианстве. В этом смысле немец Гельдерлин был абсолютно прав. Но европейская линия Диониса является строго уранической, поэтому диалектичность его мифа при всех тонких и угрожающих сторонах все равно кульминирует в моменте Воскресения и Возвращения. Верно, что судьба Европы и судьба

<sup>1</sup> Dumézil G. Apollon sonore et autres essais. P.: Payot, 1982.

<sup>2</sup> Klages L. Geist als Widersacher der Seele. Bonn: Bouvier, 1969.

ба Германии связаны с Дионисом. От Шеллинга и Гельдерлина до Ницше, Юнгера и Хайдеггера это пронзительно понимали все лучшие умы Запада. Однако линия Диониса, как и линия истинного христианства, в Европе загадочна и парадоксальна. Дионис никогда не бывает там, где его пытаются отыскать. Он никогда не тот, за кого его принимают. Безусловно, он имеет самое прямое отношение к «последнему Богу» Хайдеггера и к моменту «конца цикла» и «финальной реставрации», о чем писал Эвола<sup>1</sup>. Но он всегда остается загадочным, как и его темный Логос<sup>2</sup>.

Но когда дело доходит до антиплатонизма (антиаполлонизма), то, скорее всего, мы имеем дело с черным Логосом Кибелы, с материализмом, атеизмом, эволюционизмом и восстанием титанов. Этот поднимающийся черный Логос предопределяет лицо Европы — отчасти Германии в Новое время, делая это лицо все более и более титаническим, прометейским и все менее и менее европейским. Под маской Диониса на Аполлона в Европе Нового времени нападает не сам он, а его дубль, титан-Адонис. Именно это пытался показать Эрнст Юнге в «Рабочем»<sup>3</sup>, книгу, которую тщательно буквально строчка за строчкой изучал Хайдеггер (все заметки и рецензии об этой книге собраны в 90-м томе Полного собрания сочинений Хайдеггера<sup>4</sup>). Хайдеггер размышляет о титанах и о титаническом начале и в значительной мере видит фатальный крах национал-социализма, в котором он вначале подозревал возможность финального возрождения Европы — т. к. время, место и смысл совпадали — Консервативная Революция в Германии, сердце Европы XX века, «da» — в том, что Германия в борьбе со своими врагами, американским либерализмом и советским коммунизмом, чья титаническая и механическая (а следовательно, метафизическая) природа Хайдеггеру была очевидна, на те же технические стороны, на машины, индустрию, могущество и волю к власти, против которых должна была бы быть направлена

<sup>1</sup> Новое и очень глубокое осмысление фигуры Диониса Ю. Эвола дает в поздней работе «Оседлать тигра», где он говорит о «дионисийском аполлонизме». Эвола пишет: «Чтобы не слишком углубляться в область истории религии и античной цивилизации, скажем лишь, что по ту сторону массовых и вырожденческих форм дионисийство представляло собой путь мистерий, и как и другие пути, направленные к той же цели, мы можем определить его как жизненный процесс, экзальтированный до такой высшей степени, чтобы через разрыв онтологического уровня привести к кульминации, рывку и прыжку в то, что является больше, чем жизнью. Этот рывок тождественен реализации, оживлению и достижению в себе трансцендентного измерения, которое соответствует собственно аполлонизму. Поэтому абсурдно, как это делал Ницше, противопоставлять Аполлона и Диониса. Это мы указываем для начала. Для наших целей важно обращение к этому дионисийству, интегрированному с аполлонизмом, т. е. к такому экстатическому броску, который приводит не к выходу за свои пределы, но к утверждению предельной метафизической стабильности внутри собственного я. Так можно говорить о “дионисийском аполлонизме”». Под этим следует понимать один из наиболее важных конститутивных элементов по реализации современным человеком экзистенции, по ту сторону специфической области опыта». *Evola J. Cavalcare la tigre*. Roma: Edizioni Mediterranee, 2008. P. 65–66.

<sup>2</sup> *Дугин А. Г. Логос Диониса // Дугин А. Г. В поисках темного Логоса. С. 483–506.*

<sup>3</sup> *Jünger Ernst. Arbeiter, Herrschaft, Gestalt, Bürgertum, Weltbild*. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1932.

<sup>4</sup> *Heidegger M. Zu Ernst Jünger*. GA 90. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.

настоящая духовная битва за Логос Европы против восставших гигантов Великой Матери.

Хайдеггер мыслил Вторую мировую войну как важнейший эпизод титаномахии. Все три политические идеологии, столкнувшиеся в ней друг с другом, — либерализм, коммунизм и национал-социализм — были прямыми продуктами философии Нового времени, а следовательно, представляли собой три финальных издания западноевропейской цивилизации в ее эсхатологическом выражении. Капитализм и коммунизм воплощали в себе две версии отчуждения Dasein'a Европы от его онтологической основы — через абстракцию индивидуума и частной собственности, в первом случае, и через абстракцию антагонистических классов и «диктатуры пролетариата» во втором случае. Обе эти силы были прогрессистскими, материалистическими, техноцентрическими формами Machenschaft'a, т. е. феномена «гигантизма». Следовательно, сражение национал-социалистической Европы против них для Хайдеггера, который оказался (как он считал, далеко не случайно) в стане национал-социалистов, было борьбой истинной Европы против двух форм дегенерации ее собственного духа. Но для того чтобы национал-социализм был той силой, которая могла и должна была бы стать моментом другого Начала философии, т. е. точкой поворота судьбы бытия всей западной истории, она должна была бы быть полностью свободной от титанического начала, представлять собой европейский Dasein в чистом виде, пробужденный к финальной схватке, где на противоположных концах выступала в двух формах анти-Европа, две концентрированные версии ее вырождения. Это должна была быть битва за возвращение богов против воли к власти титанов.

Но сам национал-социализм, как явствует из книги Юнгера «Рабочий», был выражением титанического духа. Различие состояло лишь в том, что титанизм осознавался консервативными революционерами трагически и ясно, это была истина о лжи материи, вскрытие небытия нигилистической фазы цивилизации, а значит, здесь коренилась возможность поворота. И все же это не была настоящая альтернатива титанизму. Еще точнее: такая альтернатива если и могла бы появиться, то должна была бы это сделать только и исключительно в Европе, причем в Срединной Европе Третьего пути, но могла и не появиться. Для Хайдеггера судьба Германии в XX веке была судьбой всей западной цивилизации, всего европейского Логоса. Финал истории философии от досократиков до Ницше разыгрывался в боях Второй мировой войны. Философский вопрос состоял в следующем: станет ли национал-социализм той платформой, на которой европейский Dasein совершит прыжок в сторону другого Начала, или это окажется очередной надстройкой над европейским Dasein'ом, которой суждено в таком случае быть погребенной под ударами более последовательных и откровенных титанов. Если титаническое начало оказалось весомым компонентом Консервативной Революции, она пала бы перед лицом более чистых форм нигилизма и Machenschaft'a. Только ее эсхатологическое преобразование могло спасти все дело.

Сегодня мы знаем, что этого не произошло. Следовательно, пессимистическая версия прогноза Хайдеггера подтвердилась: национал-социализм оказался слиш-

ком аффектированным Новым временем и не сумел прорваться к глубинам Dasein'a, чтобы осознать глубину трагедии европейского упадка и изменить курс мировой истории, поставив точку в одной 4 тысячелетней фазе европейской цивилизации и начав в полном смысле слова новый цикл — через другое Начало философии. На этом в истории философии Запада, а заодно и в истории самого Запада можно было ставить точку, что приблизительно и высказал Хайдеггер в посмертно опубликованном с ним интервью в журнале «Spiegel». Там Хайдеггер говорит (с некоторым отчаянием): «Теперь нас может спасти только Бог»<sup>1</sup> (он, правда, не уточняет, какой именно).

### Хайдеггер и множественность Dasein'ов

Хотя проектам Хайдеггера не суждено было сбыться в XX веке, в целом его реконструкция истории философии Запада, его выявление Dasein'a как фундаментальной философской категории, его трагическое понимание сущности европейского нигилизма, его ориентация на другое Начало философии, Ereignis, приход «последнего Бога» и радикальное изменение режима экзистирования, равно как и его имплицитное дионисийство, полностью сохраняют свое значение для понимания западноевропейской цивилизации и того положения, в котором она пребывает сегодня. Если Западу суждено возродиться, то исключительно через обращение к Хайдеггеру и его консервативно-революционной версии германоцентричной эсхатологии бытия. Если две идеологии, либерализм и коммунизм, как два чисто нигилистических субпродукта вырождения западной цивилизации были ясно осознаны как пути в никуда еще при жизни Хайдеггера, сегодня мы видим, что и Третья политическая идеология, к которой по каким-то причинам Хайдеггер сохранял определенную степень лояльности до последних дней (знаменитое «молчание Хайдеггера»), не стала спасительной альтернативой — и потому, что в ней преобладал тот же европейский этноцентризм, и потому, что, как показал Хайдеггер, она оказалась глубинно затронутой духом титанизма и Mächenschaft — через обращение к техническому прогрессу, массам, материализму и воле к власти, что является несомненными признаками кончающегося цикла, а не свидетельством начала нового.

Для нашего анализа чрезвычайно важно, однако, обратиться к теме Dasein'a, которая лежит в центре философии Хайдеггера. Хотя сам Хайдеггер, как и полагается истинному европейцу, был этноцентристом и полагал, что судьба западноевропейской цивилизации и есть судьба всего человечества, а европейский Логос есть Логос универсальный, мы можем отделить его глубинное прозрение в сущность экзистенциальных корней человека, взятого как «мыслящее присутствие» (Dasein), от претензии на универсальность. В таком случае мы получаем концепцию «множественности Dasein'ов» как нескольких экзистенциальных полюсов, соответствующих номенклатуре цивилизаций. Таким образом, мы получаем следующую картину.

1. В основе каждой цивилизации лежит особое «мыслящее присутствие», Dasein.

<sup>1</sup> «Nur noch ein Gott kann uns retten» // Der Spiegel. 1976. 31. May.

2. Это «мыслящее присутствие», Dasein, предопределяет структуру Логоса данной цивилизации, т. е. лежит в основании той метафизики, которая может позднее быть надстроена над корневой структурой Dasein'a.

3. «Мыслящее присутствие», Dasein, ответственно и за базовую структуру Логоса, являющегося результатом его развертывания, и за трансформации этого Логоса в ходе всего цикла исторического бытия цивилизации. (Это мы видели в анализе Хайдеггером онто-истории, *Seynsgeschichte*, западной цивилизации.)

4. Плюральность «мыслящего присутствия» может быть постулирована как за пределом конкретной цивилизации (иной Dasein), так, с определенными оговорками, и внутри нее. Так, в средиземноморской цивилизации могут существовать эллинский, римский, но также и египетский, семитский, халдейский, анатолийский полюса, а в европейской цивилизации — немецкий, французский, испанский и т. д. Каждый из этих полюсов может быть проанализирован на основании экзистенциалов.

5. С точки зрения ноомахии Логос каждой из цивилизаций (и даже в рамках его внутрицивилизационных версий) может быть подвергнут спектральному анализу с целью выявления пропорций между тремя фундаментальными типами ноологии — Логос Аполлона, Логос Диониса и Логос Кибелы, пропорция которых в любой из цивилизаций теоретически может быть различной или даже любой.

6. Гипотеза: различия в конкретной спектральной структуре Логоса цивилизации должны корениться в различии их корневой основы, т. е. в «мыслящем присутствии», Dasein'e.

7. Так на основе расширенного во всех направлениях хайдеггеризма и отталкиваясь от его опыта «деструкции» западноевропейской метафизики и западноевропейского «историала», мы получаем методологическую основу для построения плюральной антропологии и геософской карты цивилизаций, где каждому Логосу цивилизации соответствует особый Dasein.

При этом мы можем соотносить модель экзистенциального анализа Хайдеггером истории западного Логоса с другими философиями и цивилизациями, не для того, чтобы брать его за нечто универсальное, а в целях поиска возможных гомологий или, напротив, различий, которые в силу развитости исследований европейской цивилизации и относительной неразвитости исследования всех остальных могут оказаться чрезвычайно полезными и содержательными. Мы уже проделали нечто в этом роде во второй части книги, где, попытавшись применить экзистенциалы Dasein'a к русскому «мыслящему присутствию», получили чрезвычайно содержательный и внушительный набор, качественно отличавшийся при этом от того, что Хайдеггер привел в качестве экзистенциалов Dasein'a в «*Sein und Zeit*». Таким образом, на практике оказалось, что, говоря о Dasein'e, Хайдеггер имел дело, на самом деле, с Dasein'ом европейским, индоевропейским, эллинским, аполлоническим и германским. Русский же даэин выглядел существенно иначе. Совершенно очевидно, что и русский Логос, когда мы попытаемся реконструировать его основные черты, будет выглядеть также совершенно иначе, что и объяснит нам различия в цивилизациях и обоснует те догадки, которые выдвигали славянофилы, Данилевский, евразийцы, Шпенглер и многие другие авторы относительно самобытности и оригинальности русской цивилизации.



Но очевидно, что такие различия в экзистенциальной структуре «мыслящего присутствия» мы найдем и в других цивилизациях, а следовательно, хайдеггерианский метод изучения *Dasein*'а, гениально примененный самим Хайдеггером к его собственной цивилизации, может быть при соответствующих поправках и обобщениях применен с успехом и к другим (как показывает даже первая аппроксимация применительно к русскому Дазайну!).

# Глава 4. Хайдеггер и неоплатонизм: Ereignis. Рождение нового Логоса<sup>1</sup>

## 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 τέχνη, 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

<sup>1</sup> 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 исламе<sup>1</sup> 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 Плотина, 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 угасавший на протяжении всей жизни интерес к софиологии и фигуре Святой Софии, стоявший 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 Argins на румынском), основанного румынским исихастом Санду Тудором, где идеи православного исихазма сочетались с активным интересом к традиционализму Р. Генона. Сохранились неизданные рукописи переводов Корбеном текстов Булгакова с русского (!) и Станилоэ с румынского<sup>2</sup>.

Если освободить Корбена от привязки к религиозному контексту ислама и обратить внимание на костяк его мысли, то мы обнаружим, что он является *круп-*

<sup>1</sup> Corbin H. En islam iranien: aspects spirituels et philosophiques. V. I–IV. P.: Gallimard, 1971–1973.

<sup>2</sup> 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 Лядрро, 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 Джэймса Хильмана, американского философа Уильяма Читтика, религиоведа Тома Читхэма и т. д. Анри Корбен намного более самобытный, самоценный, 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, позволяють 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 Seins*, 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 пронизательно 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 nihilismе.

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 топикку 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 топикки, Мирового Ума (*νοῦς*), затем зафиксировавшейся и огрубевшей в западноевропейской схоластике, далее иммантизированной 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*. Поэзия 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 оправдано и обосновано. 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 (*é*v) 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 скобки<sup>1</sup>. Он имеет все основания поступать именно таким образом, т. к. 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»<sup>2</sup>.

### 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

<sup>1</sup> На эту сторону философии Хайдеггера справедливо указывает канадский философ, специалист по неоплатонизму Жан-Марк Нарбонн в своем чрезвычайно важном для нашей темы труде: *Narbonne Jean-Marc. Hénologie, ontologie et Ereignis (Plotin—Proclus—Heidegger)*. P.: Les Belles Lettres, 2001; а также: *Idem. La métaphysique de Plotin, suivi de Henôsis et Ereignis: Remarques sur une interprétation heideggérienne de l'Un plotinien*. P.: Vrin, 2001.

<sup>2</sup> 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 предопределён 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, т. к. 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. Лукомского<sup>1</sup>, и четыре — согласно А.Ф. Лосеву<sup>2</sup> (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) εἶν;
- 2) εἶν πολλαί;

<sup>1</sup> Лукомский Л.Ю. Комментарий Дамаския и традиция неоплатонической экзегезы диалога Платона «Парменид» // Дамаский. Комментарии к «Пармениду» Платона. СПб.: Мирь, 2008.

<sup>2</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. 7. М.: Искусство, 1988.



3) ἔν καὶ πολλά;

4) πολλά καὶ ἔν;

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*<sup>1</sup>. 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. То есть небытие есть, а бытия нет.

У Платона во второй гипотезе утверждается ἔν 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 ὑπερὸν ἔσθαι — *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 (то есть 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, про-

<sup>1</sup> Парменид // Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М.: Наука, 1989.

является, 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 обоих* 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, т. к. утверждается, что  $A \neq A$ . Следовательно, о наличии строгой сущности, эссенции, οὐσία, 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, *ἔν*, чистое Единое, и как таковое, как Единое, радикально сопряженное с апофатикой (небытием, сверх-бытием);
- 2) катафатическое, проявленное, онтологическое Единое, которое есть одновременно многое, *ἔν 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 *ἔν* и *ἔν πολλὰ*, где введены два *ἔν*, которые можно обозначить как *ἔν<sup>1</sup>* и *ἔν<sup>2</sup>*, и (пока) одно *πολλὰ*. В целом же метафизически утверждено *ἔν* и *πολλὰ*, оба термина (в прямом смысле, *terminus* — граница, предел) исчерпывающей метафизики. Все, *πάντα*, располагается между этими двумя границами — между апофатическим *Единым* (*ἔν*) и *многим* (*πολλὰ*).

Если добавить к этим двум первым гипотезам пятую (которая звучит как — многое, *πολλὰ*), картина получается совершенной и законченной, т. к. это отдельно стоящее *многое*, *πολλὰ* пятой гипотезы (в отличие от *многого*, *πολλὰ*, второй гипотезы, где оно дается в структуре синтетического тезиса *ἔν πολλὰ*), представляет собой чистое многое, *πολλὰ*. Но чистое многое, *πολλὰ*, не может быть. Быть может только такое многое, *πολλὰ*, которое органически связано с Единым, *ἔν*, симметрично тому, как чистое Единое, *ἔν*, также не может быть, оно входит в бытие, лишь органически сопрягаясь со многим, становясь многим (как в *ἔν πολλὰ*). Поэтому многое, *πολλὰ*, пятой гипотезы, где оно стоит отдельно от Единого, *ἔν*, также следует мыслить апофатически — *чисто многое*, *πολλὰ*, не существует, лежит за пределом сущего, как и чисто Единое, *ἔν*. 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) *ἔν*;
- 2) *ἔν πολλὰ*;
- 3(5) *πολλὰ*.

Итак, полная метафизическая картина состоит из:

- 1) (первая гипотеза) апофатического чисто Единого, *ἔν*, соответствующего высшему началу;

2) (вторая гипотеза) первопринципа «бытие», который есть одновременно Единое и многое, ἓν 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 ἔμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶδέναι.) Следовательно, невозможно понять и многое в чистом виде, т. к. 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 невоспринимаемо) неразрывно связан с опытом нечисто Единого. Иными словами, как множество мы воспринимаем отнюдь не собственно множество, а Единое-многое, ἓν 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 ἓν 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. То есть 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 *complexio 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 инобытие вида, эйдоса. И стоит нам сосредоточиться на особи, она исчезает на наших глазах, т. к. 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 πολλὰ* 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 разбежится от нас на индивидуумов. Но как только мы переносим внимание на индивидуумы и замечаем: «Смотрите, много разных котов», тут же наше внимание перебрасывается к Великому Коту, к богине египетского города Бубастис<sup>1</sup>, 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 толика 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.

Многое существует всегда в Едином, вместе с ним и одновременно вне его. Таким образом, вторая гипотеза, *ἐν πολλὰ*, представляет собой основу законченной

<sup>1</sup> Бубастис (или Пер-Баст, Per-Bast) — город богини Баст (Бастет), центр египетского кошачьего культа.

и развитой антиэссенциалистской метафизики, онтологии и гносеологии, модель диалектического Логоса и топикую *открытой философии*.

### Онтологическая и гносеологическая топика 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, т. к. 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 к 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? *Ничто*. 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, т. к. 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» (*γυαφεῖφ ὁδὸς εὐθεῖα καὶ σκολιή μία ἐστὶ καὶ ἡ αὐτή*). То, что кажется верхом и прямою, оказывается низом и кривизной, стоит нам взять верх и прямоту как только верх и только прямоту; 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 ускользящим от нас потоком онтологической диалектической игры. Здесь нет никакой возможности построить постоянную топикку. 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 ускользящих 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 структуры 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  $\acute{\epsilon}\nu$   $\mu\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$  не есть Sein als Seiendheit, как самождественная обобщающая эссенция, ουσία, сущность, в том смысле, который вкладывает в этот термин Хайдеггер. Дело в том, что, в отличие от сущности Аристотеля,  $\acute{\epsilon}\nu$   $\mu\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$  не есть нечто самождественное — ведь как только мы пытаемся локализовать и зафиксировать нечто, оно немедленно превращается в нечто иное, поскольку онтологические и гносеологические пределы —  $\acute{\epsilon}\nu$  и  $\mu\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$  из  $\acute{\epsilon}\nu$   $\mu\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$  — 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 самождественное.

Стоит нам подойти к эссенциализму к Единому, утверждая строго «Единое есть Единое», « $\acute{\epsilon}\nu = \acute{\epsilon}\nu$ », 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, т. к. для того, чтобы быть смешанным (как в Мировом Уме,  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ), оно должно быть и тождественным и нетождественным самому себе одновременно ( $\acute{\epsilon}\nu = \acute{\epsilon}\nu$  и  $\acute{\epsilon}\nu \neq \acute{\epsilon}\nu$ ). Но если не будет Единого (а его не будет, если взять его строго тождественным самому себе), то не будет и многого, т. к. 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 (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), обнаружались 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? То есть тождественно ли *ἔν πολλὰ* и *ἔν ὀλίγα*? А вот на этот вопрос мы можем дать намного более уверенный ответ: да, тождественно, поскольку именно неопределенность отношений *ἔν* и *πολλά* в *ἔν πολλὰ* позволяет схватить Мировой Ум как открытую идентичность, не опасаясь того, что мы придем к противоречию. В случае *ἔν πολλὰ* 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 отметили трансцендентность Единого и трансцендентность многого (материи) и получили открытое тождество того, что находится между (*ἔν* и *πολλά*), как *ἔν πολλὰ* — 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 Логос<sup>1</sup>. 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 *πολλά*, Единым и многим, которые так красиво были ранжированы в *ἔν πολλὰ* (во второй гипотезе), появляется союз «и» (греческое *καί*). Разница небольшая, никакого нового сущительного в формулу не привнесли, лишь добавили, казалось бы, незначительное «и».

<sup>1</sup> Дугин А. Г. В поисках темного Логоса. М.: Академический Проект, 2013.



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 ἐν и πολλά по обе стороны соединительного союза «и» (καί), необходимо сделать следующую философскую операцию: утвердить ἐν = ἐν и πολλά = πολλά, т. е. надо получить такое ἐν и такое πολλά, 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) ἐν	1) ἐν <sup>1</sup>
2) ἐν πολλά	2) ἐν <sup>2</sup> πολλά <sup>1</sup>
3) ἐν καί πολλά	3) ἐν <sup>3</sup> καί πολλά <sup>2</sup>
4) πολλά καί ἐν	4) πολλά <sup>3</sup> καί ἐν <sup>4</sup>
5) πολλά	5) πολλά <sup>4</sup>

Когда мы переходим от второй гипотезы к третьей, где появляется καί, мы имеем дело с совершенно новым ἐν<sup>3</sup> (не с апофатическим ἐν<sup>1</sup> первой гипотезы и не с удивительным, диалектическим и парадоксальным ἐν<sup>2</sup> второй гипотезы). Здесь ἐν впервые строго равно самому себе. Но что такое ἐν, равное самому себе? Это ἐν фиктивное, ἐν, которого не может быть. Оно не может быть ни на уровне первой гипотезы, ἐν<sup>1</sup>, потому что там оно тождественно ничто; не может быть на уровне второй гипотезы, ἐν<sup>2</sup>, потому что любое ἐν, которое «есть», автоматически есть πολλά, т. е. сразу ἐν πολλά. А тут мы получаем нечто иное, третье ἐν, ἐν<sup>3</sup>. Нечто аналогичное происходит и с πολλά. πολλά<sup>1</sup> таково, что оно есть вместе и сразу с ἐν (с ἐν<sup>2</sup>), а здесь отсоединенное и снова соединенное (союз «и» — καί) πολλά — это уже совсем другое многое, πολλά<sup>2</sup>. Здесь Единое (ἐν<sup>3</sup>) и многое (πολλά<sup>2</sup>) 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, т. к. 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  $\acute{\epsilon}\nu = \acute{\epsilon}\nu$  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  $\acute{\epsilon}\nu$  καὶ  $\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$ , а взгляд мира на Бога — это  $\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$  καὶ  $\acute{\epsilon}\nu$ , 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 создал копии идей, созерцая вечные световые образцы, тем самым передавая содержание Мирового Ума вниз по иерархии, а вместе с тем позволял и помогал вспышкам 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,  $\nu\omicron\delta\varsigma$ ,  $\acute{\epsilon}\nu$   $\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$  пронизывался невидимыми лучами небытия Единого  $\acute{\epsilon}\nu$ , так и лучи Ума,  $\acute{\epsilon}\nu$   $\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$ , пронизывали мир, пространство Мировой Души, свободно проходя сквозь прозрачного демиурга.

В третьей гипотезе Мировой Ум ( $\acute{\epsilon}\nu$   $\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$ ) конституирует Мировую Душу ( $\acute{\epsilon}\nu$  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 ( $\nu\omicron\eta\tau\acute{o}\varsigma$ ), и низший, созерцающий ( $\nu\omicron\epsilon\tau\acute{o}\varsigma$ ). 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,  $\nu\omicron\epsilon\tau\acute{o}\varsigma$ ) и вводит союз «и» между  $\acute{\epsilon}\nu$   $\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$ , 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 Платону<sup>1</sup>). 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 Эннеады<sup>2</sup>, давая развернутую критику Аристотеля. Поэтому для неоплатоников весь космос является отрывом и прозрачным, равно как и конституирующая его

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> Плотин. Шестая Эннеада I–V. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005.

инстанция — демиург, продолжающий развертывать на новом этапе внутреннюю нозтическую диалектику  $\acute{\epsilon}\nu$  и  $\lambda\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$ , построенную энантиодромически ( $\pi\rho\acute{o}\beta\omicron\delta\omicron\varsigma/\acute{\epsilon}\lambda\iota\sigma\tau\rho\omicron\phi\acute{\eta}$ ).

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 возникла 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 пойдем теперь, почему Ганс Йонас, один из лучших современных специалистов по гностицизму<sup>1</sup>, был учеником Хайдеггера.

Если мы оторвем третью гипотезу «Парменида» от первых двух и начнем наше рассмотрение с утверждения того, что существует Единое и многое ( $\acute{\epsilon}\nu$   $\kappa\alpha\iota$   $\lambda\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$ ), которое можно рассмотреть, начиная с Единого (собственно, третья гипотеза) или со стороны многого ( $\lambda\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$   $\kappa\alpha\iota$   $\acute{\epsilon}\nu$  — 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 нозтической 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, т. к. она сопричастна Уму, она несет его в себе, она любит его, и, в конце концов, она есть он, т. к. она одновременно не есть он и не не есть он.

<sup>1</sup> 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.

Все в мире Души есть раздельное, атомарное, индивидуальное и одновременное 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» (ἐν καὶ πολλὰ καὶ πολλὰ καὶ ἐν) именно у гностиков приобретает зловещий и обособленный смысл.

Именно так мы приходим к закрытому платонизму, критикуемому Хайдеггером. Для Хайдеггера платонизм есть развернутая метафизическая топология ἐν καὶ πολλὰ (с зачеркнутым апофатическим ἐν и парадоксальной диалектикой ἐν πολλὰ).

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 (ἐν), 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 досо-

кратиков, просто нет. Хайдеггеровская критика платонизма — это критика третьей гипотезы, где появляется *καί*.

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 исчезает<sup>1</sup>.

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 (*ἓν*)». И бытие в таком случае становится конечным и случающимся, событийным (*Sein ereignet*), а не гарантированно и континуально заданным, потому что в области второй гипотезы (*ἓν πολλὰ*) принципиально нет и не может быть никакой онтологической гарантии — здесь невозможно зафиксировать что бы то ни было навечно, ведь все там облечено 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 (*ἓν πολλὰ*), само по себе апофатично (*ἓν*), т. е. его нет. Соответственно, у нас есть экзистенция без экзистирующего, есть абсолюция (*absolution*) как процесс, без абсолюта (*absolutum*) как результата<sup>2</sup>.

### **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»<sup>3</sup>. Отметим это, перейдем к остальным гипотезам (а точнее, к третьей и четвертой — *ἓν καί*

<sup>1</sup> 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)*.

<sup>2</sup> Эта диалектика Абсолютного стоит в центре внимания философской мысли А. Корбена.

<sup>3</sup> 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 известны) и вообще оставляя без комментариев как раз те моменты платоновской мысли, которые более всего созвучны его собственным. См.: *Heidegger M. Seminare: Platon—Aristoteles—Augustinus. Gesamtausgabe. Bd. 83. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2012. S. 25—37.*

πολλά и πολλά καί ἐν), где между ἐν и πολλά проявляется καί и где мы имеем дело с Мировой Душой (ἐν καί πολλά) и Мировым Телом (πολλά καί 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'a, «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'e совершенно иначе<sup>1</sup> — 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'a 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 πολλά), душа (ψυχή, ἐν καί πολλά) и тело (σῶμα, πολλά καί ἐν).

Однако против такого жесткого деления человека на три части выступает Хайдеггер<sup>2</sup>. Он говорит: «А с чего вы взяли, что человек состоит из души, духа и тела?» Это членение является определенной шкалой разрывающего эксклюзив-

<sup>1</sup> Возможно, на него повлияли трактовки Dasein'a французскими «экзистенциалистами» (в первую очередь Сартром), которые продемонстрировали как раз ту возможность неверного толкования Dasein'a, 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.

<sup>2</sup> 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.

ного 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 топика, 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 духом<sup>1</sup>. Dasein не един (т. к., будучи одиноком, 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 ἕμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἰδέναι. *Dasein* *оказывается ни ἐν, ни πάντα*. Мы видим Единое, только если отказываемся от своего наличия, перестаем его слушать (οὐκ ἕμοῦ); 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 (εὐθύ) 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:

$$\left. \begin{array}{l} \text{ἐν καὶ πολλά} \\ \text{πολλά καὶ ἐν} \end{array} \right\} \text{πολλά ἐν}$$

<sup>1</sup> Для того чтобы ясно увидеть это изначально состояние Dasein'a, необходимо избавиться от классической западной метафизики, ликвидации которой Хайдеггер посвятил столь много блестящих, удивительно проникновенных страниц своей философии. Эта метафизика предопределяет не только идеалистические системы, но и материализм, сциентизм и т. д.

Мы зачеркиваем  $\epsilon\nu$   $\kappa\alpha\iota$   $\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$  и  $\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$   $\kappa\alpha\iota$   $\epsilon\nu$  и утверждаем совершенно иной концепт —  $\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$   $\epsilon\nu$ , который отсутствует среди гипотез неоплатоников. Формула  $\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$   $\epsilon\nu$  представляет собой инверсию первой гипотезы  $\epsilon\nu$   $\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$ , которая соответствует Мировому Уму,  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ . То есть мы имеем Ум, но только увиденный с другой стороны.

$\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$   $\epsilon\nu$  — не  $\epsilon\nu$   $\kappa\alpha\iota$   $\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$ , не  $\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$   $\kappa\alpha\iota$   $\epsilon\nu$  и не  $\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$ . Если мы заменим Мировую Душу и Мировое Тело этой формулой  $\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$   $\epsilon\nu$  (утверждающей алогичный тезис особь—вид, индивидуум—эйдос) и разместим экзистирование на грани  $\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$  и  $\epsilon\nu$ , 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» ( $\kappa\alpha\iota$ ) —  $\epsilon\nu$   $\kappa\alpha\iota$   $\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$  и  $\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$   $\kappa\alpha\iota$   $\epsilon\nu$ , и преобразуем формулу Мирового Ума из  $\epsilon\nu$   $\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$  в  $\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$   $\epsilon\nu$ , 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 Мулла Садра, Хайдара Амоли, современных представителей школы Ишрак, шайхитов и суфиев<sup>1</sup>.

Мы постепенно подходим к понятию Ereignis.

Ereignis (дословно, событие<sup>2</sup>), 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 преображение, метаморфозы нашей сущности.

Иранский теолог и философ Мулла Садра, 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*<sup>3</sup>. Другие иранские философы-платоники Авиценна и Сохраварди все же мыслили в категориях эссенции и полагали

<sup>1</sup> Corbin H. En Islam iranien: aspects spirituels et philosophiques. 4 v. 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.

<sup>2</sup> Хайдеггер трактует Ereignis как Ereignis, т. е. как «особствление», как «перевод не-собственного в собственное».

<sup>3</sup> Corbin H. En Islam iranien: aspects spirituels et philosophiques. V. IV. P. 54—122.



трансформации лишь акциденциями субстанций; субстанции неизменны, а все изменения аффецируют 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, т. е. им больно быть только атомами, индивидуумами, фрагментами, отдельными частями; чистое множество, *поллá*, 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, пущенная 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 пущенная 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, вос-хищение. 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 *Eg-eignis*, от слова *eigene* — подлинный, аутентичный, собственный, не отчужденный, 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*»<sup>1</sup>, 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. Экзистирова 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.

*Ereignis* — 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 стихий 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*

<sup>1</sup> *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.

Первый ответ неаутентичного экзистирования: *Wer Dasein*'а — это *das Man*, отвлеченная и обезличенная форма поведения в строгом соответствии с нерелективными 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» (Сохрарварди).

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*»<sup>1</sup>, а в своем втором фундаментальном труде «*Beiträge zur Philosophie*»<sup>2</sup>, 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 теологически<sup>3</sup>. 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

<sup>1</sup> Heidegger M. *Sein und Zeit*.

<sup>2</sup> Heidegger M. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003.

<sup>3</sup> К этому подходит в своих работах его последователь и секретарь Фридрих-Вильгельм фон Херрманн. *Herrmann Friedrich-Wilhelm von. Wege ins Ereignis*. Zu Heideggers «Beiträge 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 удастся<sup>1</sup>. Но возможно *гно-стическое* прочтение Хайдеггера: он не признавал креационистского Бога-демиурга, абстрактного Бога Августина, схоластов или Дунса Скота (которым занимался в юности<sup>2</sup>), но он признавал божественность, божественное измерение, сокрушался по поводу «бегства богов» и не просто признавал, но ждал, воспевал и призывал 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»<sup>3</sup>, но это ли он имел в виду? Если внимательно прочесть «Beiträge zur Philosophie»<sup>4</sup> 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

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> Heidegger M. Die Kategorien — und Bedeutungslehre des Duns Scotus. Tübingen: Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1916.

<sup>3</sup> 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.

<sup>4</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis).

Dasein'a и на схватывания нашего наличия как *τολλά ἐν*. Будучи заброшенными (Geworfenheit) и осмыслив эту заброшенность аутентично, мы, экзистируя 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?<sup>1</sup> 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, промедление<sup>2</sup>. Так откуда это промедление? Какова его природа?<sup>3</sup>

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 онтоисторической, 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 поэтому 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

<sup>1</sup> 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. V. IV.*

<sup>2</sup> «Долго тянется скудное время Вселенской Ночи. Вначале ему еще надо доползти до своей середины. В Полночи Вселенской Ночи оскудение времени наибольшее. Нищая эпоха даже не способна осознать 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 немислимой 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.*

<sup>3</sup> Анализу этой задержки посвящено основательное эссе А. Бовдунова: *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, т. к. его эссенция растворяется в апофатике<sup>1</sup>.

В терминах Анри Корбена, это Ангел; согласно Массимо Каччари<sup>2</sup>, 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 ангельского послания/посланничества. И Ангел есть в чистом виде «Благая Весть», *Εγγύλιον*, 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.

<sup>1</sup> *Jambet Ch. Acte d'Être*. P.: Fayard, 2002.

<sup>2</sup> *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 экзистуют 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 (*ὑπερουσίως ὑπερῶν*); 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 последовать 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 последним жестом западной метафизики, в агонии финала пытающейся соскочить жалкие всходы *φύσις*, обескровленной техникой — трагическим, самоубийственным усилием утасовавшего 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 соскочило (*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 пророческим 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 развертывается 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... 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 Эвола<sup>1</sup> 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*'а.

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 впрямь 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*<sup>2</sup>, «история бытия», онтоистория, судьба бытия. В этой точке он видел отчаянные попытки Германии 1930-х годов противодействовать либерализму<sup>3</sup> и марксизму — двум типам *Machenschaft*<sup>4</sup>, 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

<sup>1</sup> *Evola J. Cavalcare la tigre*. Milano: Vanni Scheiwiller, 1971.

<sup>2</sup> *Heidegger M. Einführung in die Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.

<sup>3</sup> Хайдеггер называет акцентирующую индивидуума и частную собственность либеральную идеологию «планетэр-идиотизмом».

<sup>4</sup> *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'а должен прийти der letzte Gott*. И он почти пришел... Или нет... Всегда это «все еще нет...» *Noch nicht*.

Многие знаки и многие исторические, 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 брѣис, 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 Капуто<sup>1</sup> демистифицировать Хайдеггера и приписать ему «soft — theology»<sup>2</sup>). 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 завещание Хайдеггера. В структуре этого завещания можно выделить три главных (на наш взгляд) работы. Обобщение ранних мыслей в эпохальном прорывном бесподобном труде «*Sein und Zeit*»<sup>3</sup> и финализация мыслей об онто-истории, т. е. собственно приближение вплотную к фундаменталь-онтологии в «*Beiträge zur Philosophie*»<sup>4</sup>. Между ними можно разместить еще одно беспрецедентно революционное произведение «*Die Grundbegriffe der Metaphysik*»<sup>5</sup>. 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*»<sup>6</sup>.

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-

<sup>1</sup> *Caputo John D. Demythologizing Heidegger. Bloomington: Indiana University Press, 1993.*

<sup>2</sup> *Caputo John D. The Weakness of God: A Theology of the Event. Bloomington: Indiana University Press, 2006.*

<sup>3</sup> *Heidegger M. Sein und Zeit.*

<sup>4</sup> *Heidegger M. Beiträge zur Philosophie.*

<sup>5</sup> *Heidegger M. Die Grundbegriffe der Metaphysik.*

<sup>6</sup> *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 топка платонизма*, увиденная им в исламской (преимущественно иранской) культуре, но на самом деле в эту культуру интегрированная из средиземноморской цивилизации. Аналогичную топку 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 Брейе<sup>1</sup> о неоплатонизме «Упанишад», Корбен колебался между исламом и индуизмом, но в обоих случаях его интересовал неоплатонизм и параллельно — хайдеггерианская философия. После знакомства через Луи Массиньяна 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 Корбена<sup>2</sup>), топика 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 не обязательно 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 двигается 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-

<sup>1</sup> Брейе Э. Философия Плотина. СПб.: Владимир Даль, 2012.

<sup>2</sup> 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'a 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 Тракло, 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, нерывающийся 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 работ<sup>1</sup>, 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 Ареопагитик и, шире, в обширной и изобильной традиции Православия, в средневековом герметизме, во Флорентийской Академии (с ее теургией), в розенкрейцеровском Просвещении (по выражению Ф. Йейтс<sup>2</sup>), 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.

<sup>1</sup> *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.*

<sup>2</sup> *Йейтс Ф. Розенкрейцеровское просвещение. М.: Алетейа; 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 тотальности. 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», т. к. сделали нищету скудного времени, Великой Полночи, своей озоной и трагичной судьбой.

Но есть и второй путь к Ereignis'у. Он обнаружится в том случае, если мы пристально проследим за плюшевидным развертыванием 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 побегии 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 века<sup>1</sup>, 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.

<sup>1</sup> Не случайно А. Корбен так внимательно относился к русской софиологии, особенно к идеям о. 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 Фардид 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 Вилаяти, 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 сменит 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 Ахура-мазды с Ангро-манью 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), эпифанию 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»<sup>1</sup> 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 Machenschaft'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 открывается, только если откроется смысл советского. Но смысл советского обнаружится, в свою очередь, лишь через понимание досоветского, пред-советского. 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 захитить 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.

<sup>1</sup> Платонов А. Чевенгур // Платонов А. Собрание сочинений: В 5 т. Т. 2. М.: Информ-печатль, 1998.

### Тезисы лекции

Предупреждение: речь в лекции идет лишь об одной из возможных интерпретаций Хайдеггера.

1. Хайдеггер и платонизм: гипотеза 1 — Хайдеггер критикует закрытый платонизм.

Есть диалектический/*открытый* платонизм «Парменида» и неоплатоников. К нему хайдеггеровская критика неприменима.

Ключевой момент: Анри Корбен. Хайдеггерианец/платоник.

Корбен развертывает линию открытой экзистенциальной топики на основании платонизма.

По Хайдеггеру, западная философия развертывается строго по линии эксклюзивного Логоса: в этом — *Geschichte des Seyns*. В построении такой схемы он вынужден вынести за скобки то, что на Западе существовало как «параллельная философия» — открытый платонизм и герметизм. Все это Хайдеггер относит к Поэзии (искусству), которую интерпретирует как *Heilige*.

Корбен здесь отклоняется от Хайдеггера и ищет именно в этой традиции (на примере ислама). В фигуре Ибн Араби, Сухраварди, Рузбехана Бакли и особенно Мулла Садра Корбен находит ключ: формулу «открытого платонизма».

Корбена можно освободить от ориентализма и исламологии: сделав так, мы получим чистую парадигму «открытого платонизма».

2. Структуры «открытого платонизма».

а. «Открытый платонизм» (открытая герметика у Е. Головина) экзистенциален. Он оперирует со следующей схемой.

ἐν<sup>1</sup> — апофатическое Начало, ничто *Nichts*, не есть

ἐν<sup>2</sup> πολλά<sup>1</sup> — Бытие (Единое/Многое), Нус, Интеллект, есть недвижно и цельно

ἐν<sup>3</sup> καὶ πολλά<sup>2</sup> — Мировая Душа — есть (но в движении) и не есть

πολλά<sup>3</sup> καὶ ἐν<sup>4</sup> — Космос, тела — не есть и есть (но в движении и индивидуации)

πολλά<sup>4</sup> — материя, чистая индивидуация, не есть

б. Мы имеем 4 единых и 4 многих; два не есть, одно чистое есть, два есть, смешанных с не есть.

Все 4 единых различны.

Первое: строгое небытие *Seyn=Nichts*.

Второе: чистое бытие, но *Sein*.

Третье: демиург/мировая душа.

Четвертое: индивидуальная душа.

Первое многое: небесная материя, идея материи, верхнее множество.

Второе многое: индивидуальные души (включая ангелов, демонов, людей, животных).

Третье многое: телесные формы.

Четвертое многое: апофатика снизу, чистая материя, абсолютная индивидуация, недостижимый предел материи.

с. Теоретически можно было бы ограничиться такой картиной:

$\epsilon\nu^1$  — апофатическое Начало, ничто Nichts, не есть

$\epsilon\nu^2$   $\rho\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}^1$  — Бытие (Единое/Многое), Нус, Интеллект, есть недвижно

$\rho\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}^4$  — материя, чистая индивидуация, не есть

В этом случае мы имеем все метафизические данности. При этом  $\epsilon\nu^2$   $\rho\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}^1$  (вторая гипотеза) есть одновременно Промежуточное, МЕЖДУ, Inzwischen. Но это парадоксальное нечто. Оно не равно самому себе. То есть это не эссенция (идентичность) и не прообраз (парадигма). Это... экзистирование. Это бытие как Акт, Логос как Сказуемое, Verbum, Глагол. Не субстантив!

d. В такой картине хайдеггеровский антиплатонизм ликвидирован. Мы получили не самотождественное бытие, но Генады, где Nichts одновременно исключено, но и включено в Sein,  $\epsilon\nu^1$  вместе с  $\epsilon\nu^2$   $\rho\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}^1$  образуют динамическую область Sein. Эта схема дает ИНОЙ ЛОГОС, не эксклюзивный, но инклюзивный. То есть фундаменталь-онтологию и философию другого Начала.

### 3. Проблема $\kappa\alpha\iota$ и злой демиург.

Все было бы хорошо, но у нас есть 3 и 4 гипотезы (инстанции), где появляется  $\kappa\alpha\iota$ , «и». «И» не только объединяет, но и разъединяет. То есть именно здесь вводится закон тождества.

$\epsilon\nu^2$  не равно самому себе, т. к. есть  $\rho\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}^1$  (не равно потому, что ему предшествует  $\epsilon\nu^1$  (апофатический принцип), которому оно тоже не равно.

$\epsilon\nu^3$   $\kappa\alpha\iota$   $\rho\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}^2$ , разделяя  $\epsilon\nu^3$  и  $\rho\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}^2$ , вводит такое  $\epsilon\nu$  и такое  $\rho\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$ , которые на сей раз равны сами себе. Здесь начинается эссенциализм. Не наверху, а на третьей ступени сверху. Эта третья ступень в метафизической иерархии всегда опасна: вспомним падение Третьего Интеллекта у исмаилитов. Здесь же располагается злой демиург гностиков, настаивающий на том, что Единое = единому. Это узурпация и институционализация концентрационной Вселенной.

$\rho\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}^3$   $\kappa\alpha\iota$   $\epsilon\nu^4$  — переворачивание взгляда с Космоса на его Творца (или Мировую Душу) принципиально ничего не меняет. Это бьется Жизнь в тисках индивидуальности, мечась от стенки к стенке.

Здесь вступает в силу хайдеггеровский антиплатонизм. Он имеет гностицистский антидемиургический (антикреационистский) вектор. Не случайно Йонас, ученик Хайдеггера, занимался гностицизмом.

Поэтому реальная атака Хайдеггера направлена на третью гипотезу и на внедрившееся в нее  $\kappa\alpha\iota$ . Кстати, откуда оно взялось? И как объяснить эту гипотезу, например, туркам, у которых нет в языке собственного союза «и»?

Поход против эссенциализма есть поход против двух пар:

$\epsilon\nu^3$   $\kappa\alpha\iota$   $\rho\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}^2$

$\rho\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}^3$   $\kappa\alpha\iota$   $\epsilon\nu^4$

### 4. Dasein и его обоснование.

a. С ними как раз все не в порядке. И тут Хайдеггер вводит Dasein. Как его описать в терминах открытого платонизма?

Формулой, которой нет у самих платоников:

$\rho\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$   $\epsilon\nu$

Какие, интересно, индексы? Это самое важное: строго такие же, как во второй гипотезе:

$\rho\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}^1$   $\epsilon\nu^2$

b. Это Dasein, задача которого — аутентичное экзистирование.

Eigene (аутентичное) есть эта формула  $\text{πολλά}^1 \text{ἐν}^2$

Uneigene (неаутентичное): вот какое

$\text{ἐν}^3 \text{καὶ} \text{πολλά}^2$

$\text{πολλά}^3 \text{καὶ} \text{ἐν}^4$

c. Так мы получили гармонизацию Хайдеггера с открытым платонизмом.

$\text{πολλά} \text{ἐν} = \text{ἐν} \text{πολλά}$  — вот полная формула аутентично экзистирующего Dasein'a.

5. Ereignis.

a. Основные моменты Er-eignis: Хайдеггер играет семантикой: er-eigene. Конечность, одноразовость, событие, Случайность!

Это аутентичное (подлинное, собственное) экзистирование Dasein'a.

b. Аутентичное — бытие к Смерти. Но? Что такое смерть в оптике открытого платонизма? Опыт генады как Nichts. Бытие к смерти — это когда  $\text{πολλά} \text{ἐν} = \text{ἐν} \text{πολλά}$  обращено к  $\text{ἐν}$  как к  $\text{ἐν}^1$ .

Значит, Er-eignis — это опытная ассимиляция полной топики «открытого платонизма», включая высший апофатический этаж, который превращает Бытие в Экзистенцию, «Последний» этаж в Предпоследний, и все этажи вообще в Предпоследний (!), Первое во Второе, Закрытое в Открытое.

c. Ранний Хайдеггер дает понять, что Dasein — данность. Средний и поздний — что Dasein есть задание. Dasein нуждается в обосновании, его необходимо обосновать.

Sein Da-sein'a может быть аутентичным или неаутентичным — но оно дано. Вопрос в Да.

Где, когда и как это Да?

d. Обосновать (учредить) необходимо именно Да.

Вот это учреждение, его момент и есть Er-eignis. Обосновывая, что

$\text{ἐν}^3 \text{καὶ} \text{πολλά}^2$

$\text{πολλά}^3 \text{καὶ} \text{ἐν}^4$

есть

$\text{πολλά} \text{ἐν} = \text{ἐν} \text{πολλά}$

мы осуществляем это учреждение.

e. Еще раз: что такое  $\text{πολλά} \text{ἐν} = \text{ἐν} \text{πολλά}$ ? Это открытый эйдос, открытый вид. Не эйдос=эйдосу, но эйдос=индивиду, с одной стороны, и = ничто — с другой, т. е. эйдос как процесс, как транс-формация, как мета-морфоз — как ангеломорфоз, как теозис.

Божественность — это динамическое состояние, поэтому Мулла Садра вносит *изменение* не в энергию, а в *субстанцию*. Тем самым эссенция становится экзистенцией. Усия — феноменом.

6. Кто Desein'a — Последний Бог.

a. Тут самое время вспомнить вопрос Хайдеггера о Кто;

Wer Dasein'a?

В неаутентичном экзистировании это есть Das Man как механическая кукла, продукт технэ, Gestell.

В аутентичном экзистировании это Selbst. Момент такого аутентичного экзистирования и есть Ereignis.

Кто аутентично экзистирует в Ereignis'e?

Последний Бог. Der letzte Gott.

Он является на предуготованное Да, и вместе с тем его явление делает Да наличествующим, явленным, обосновывает его.

в. Последний Бог *не есть другой*, нежели Человек. Он и есть Человек, но как вид, причем Открытый Вид, открытый Эйдос.

Но мы относимся к Человеческому. Значит, Вид живет в нас. Если он закрыт ( $A=A$ ), рано или поздно мы превратимся только в индивидуумов, а дальше расчеловечимся. Если он открыт, Человека как Вид, то мы имеем перспективу Обожения.

Мы сами должны принять решение о природе своей Человечности. Это эсхатологическое решение и связано с Ereignis.

с. Ereignis есть мессианский момент хайдеггеровской философии. Пришествие открытого Эйдоса, устанавливающего Да.

7. Хайдеггер и новая теология.

а. Хайдеггерианская философия есть подготовка глубочайшей религиозно-теологической реформы.

Что мы имеем в виду?

«Парменидовские» гипотезы 3 и 4

$\xi\nu^3$  και πολλὰ<sup>2</sup>

πολλὰ<sup>3</sup> και  $\xi\nu^4$

задают жесткую эссенциалистскую в философии и креационистскую в религии топику тождества. Эта топики компонует реальность в одиночные камеры, стены которых постоянно сужаются.

б. Бог, который есть мир, дьявол. Бог, который не есть мир, узурпатор.

Истинный Бог — тот, кто не есть и есть мир. Тот, кто Между. Световой Человек, Ангел.

В Ereignis'e он сбывается, он оказывается в Да, в открытости, вот, здесь.

8. Два пути к новой теологии.

1. Сам Хайдеггер предлагает философский путь — двигаться строго по путям эксклюзивного (старого) Логоса — по следам Платона, минус диалектика «Парменида», по следам  $A=A$ . Проследив всю траекторию от Первого Начала (досократики) к Концу (Ницше) философии, нам предлагается вдуматься в смысл нигилизма, где мы оказались. Это обнаружение «трудного знания нигилизма». История есть урок, данный тем, кто придет в конце, последним (то есть нам). История есть история кризиса эксклюзивного Логоса, катастрофа креации.

Трудное знание нигилизма заставляет нас переключить режим экзистирования — от неаутентичного к аутентичному. Это обоснование Dasein'a и Ereignis. Нигилизм учит нас ложности базовой посылки —  $A=A$ . Это не так — наглядно демонстрирует нам «кризис современного мира». Осмысление катастрофы Модерна, Модерна как катастрофы, по мысли Хайдеггера, должно вывести нас за его пределы, но вместе с тем за пределы западной метафизи-

ки — в область Другого Начала. Ради чистоты эксперимента Хайдеггер жертвует теми аспектами «открытого платонизма», которые исказили бы всю картину. Он выносит все это в область поэзии (которую чрезвычайно любит; впрочем, одно это должно было бы навести нас на мысль, что не все так просто в его преданности чистой философии...). В Другом Начале философии необходим новый Логос. Другой. Не эксклюзивный.

2. Есть второй путь: путь «открытого платонизма», гностико-мистико-герметический путь эйдоса, диалектики, того, что всегда Между. Он есть на Западе (конечно, как параллельная траектория философии). Он есть в тени магистральных троп, но он безусловно и наглядно есть. И есть гораздо более явно и развито, чем может показаться.

Он же есть в мистике иных религий. Корбен показывает, каков он в Исламе. Он есть в даосизме, в адвайта-ведантизме, он есть в буддизме, тантре.

Вероятно, он есть в архаических культах и шаманистских практиках.

Но что для нас важно: он есть в России, т. к. русская религиозная философия, софиология — это именно «открытый платонизм», попытка обосновать открытое Православие.

София—открытый Эйдос—Ангел—Световой Человек—Dasein — цепочка для продумывания и осмысления.

9. Рекапитуляция: Ereignis еще раз:

а. Момент Софии. Логос Софии. Русское Начало Философии.

б. Приход Последнего Бога зависит от нас. Он ждет нас. Он есть мы, вернее, мы можем и должны стать Им, т. к., не будучи им, мы не существуем и сами. Вместо нас только случайная игра атомов.

# Библиография

- Абдуллин А.Р.* Об одном аспекте философии техники Мартина Хайдеггера // Современные проблемы естествознания на стыках наук: Сб. статей: В 2 т. Уфа, 1998. Т. 1.
- Автономова Н.С.* Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках. М., 1977.
- Агамбен Дж.* Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь. М.: Европа, 2011.
- Агурский М.С.* Идеология национал-большевизма. М.: Алгоритм, 2003.
- Адорно Т.* Проблемы философии морали. М.: Республика, 2000.
- Аксаков И.С.* Иван Аксаков в его письмах. М., 1888–1896.
- Аксаков И.С.* Сочинения: В 7 т. М., 1886–1887.
- Алексеев Н.Н.* Русский народ и Государство. М.: Аграф, 2000.
- Арендт Х.* Истоки тоталитаризма, М.: ЦентрКом, 1996.
- Аристотель.* Собрание сочинений: В 4 т. М.: Мысль, 1975.
- Арон Р.* Мнимый марксизм. М., 1993.
- Арон Р.* Этапы развития социологической мысли. М., 1992.
- Арьес Ф.* Ребенок и семейная жизнь при старом порядке. Екатеринбург, 1999.
- Арьес Ф.* Человек перед лицом смерти. М., 1992.
- Асмуз А.Ф.* В.С. Соловьев: опыт философской биографии // Вопросы философии. 1992. № 8.
- Афанасьев А.Н.* Народные русские сказки: В 3 т. М., 1984.
- Афанасьев А.Н.* Славянская мифология. М.; СПб., 2008.
- Барт Р.* Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М., 1989.
- Батай Ж.* «Проклятая часть»: Сакральная социология. М.: Ладомир, 2006.
- Бауман З.* Социологическая теория постсовременности // Социологические очерки: Ежегодник. М., 1991.
- Бахтин М.М.* Вопросы литературы и эстетики. М., 1975.
- Бахтин М.М.* К философии поступка // Философия и социология науки и техники: Ежегодник. 1984–1985. М., 1986.
- Бахтин М.М.* Проблемы поэтики Достоевского. М., 1963.
- Бахтин М.М.* Тетралогия. М., 1998.
- Бахтин М.М.* Франсуа Рабле и народная культура Ренессанса и средневековья. М., 1965.
- Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979.
- Башляр Г.* Вода и грезы. М., 1998.
- Башляр Г.* Грезы о воздухе. М., 1999.
- Башляр Г.* Новый рационализм. М., 1987.
- Белл Д.* Грядущее постиндустриальное общество. М., 1999.
- Бенвенист Э.* Общая лингвистика. М., 1974.
- Бенвенист Э.* Словарь индоевропейских социальных терминов. М.: Прогресс-Универс, 1995.
- Бенуа А. де.* Против либерализма. К Четвертой Политической Теории. СПб.: Амфора, 2009.
- Бергер П.* Понимание современности // Социологические исследования. М., 1990. № 7.
- Бердяев Н.А.* Алексей Степанович Хомяков. Томск: Водолей, 1996.
- Бердяев Н.А.* Диалектика божественного и человеческого. М.: АСТ, 2003.
- Бердяев Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990.
- Бердяев Н.А.* Новое средневековье. М., 1992.
- Бердяев Н.А.* Смысл истории. М.: Мысль, 1990.
- Бердяев Н.А.* Судьба России. М.: DirectMEDIA, 1990.

- Бердяев Н.А.* Философия свободного духа: Проблематика и апологетика христианства. М., 1994.
- Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989.
- Березович Е.Л.* Язык и традиционная культура: Этнолингвистические исследования. М.: Индрик, 2007.
- Бержье Ж., Повель Л.* Утро Магов. М.: Самотека, 2008.
- Блок А.А.* Сочинения: В 2 т. М.: Художественная литература, 1955.
- Блок М.* Короли-чудотворцы. М.: Школа «Языки русской культуры», 1998.
- Блок М.* Апология истории или ремесло историка. М., 1986.
- Бовдунов А.Л.* Больше не быть человеком. Эмиль Чоран и путь к Новой Метафизике // Традиция. ЦКИ. М., 2012. № 4.
- Богданов А.А.* Вопросы социализма: Работы разных лет. М.: Политиздат, 1990.
- Богданов А.А.* Тектология: Всеобщая организационная наука: В 2 кн. М.: Экономика, 1989.
- Боден Ж.* Метод легкого познания истории. М., 2000.
- Бодрийяр Ж.* К критике политической экономии знака. М., 2004.
- Бодрийяр Ж.* Общество потребления. Его мифы и структуры. М., 2006.
- Бодрийяр Ж.* Пароли. От фрагмента к фрагменту. М., 2006.
- Бодрийяр Ж.* Прозрачность зла. М., 2006.
- Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. М., 2006.
- Бодрийяр Ж.* Симулякры и симуляция // Философия эпохи постмодерна: Сб. переводов и рефератов. Минск, 1996.
- Бодрийяр Ж.* Эстетика иллюзий, эстетика утраты иллюзий // Элементы. 1998. № 9.
- Брейе Э.* Философия Плотина. СПб.: Владимир Даль, 2012.
- Брентано Ф.* Избранные работы. М., 1996.
- Бродель Ф.* Материальная цивилизация, экономика и капитализм. XV–XVIII вв.: В 3 т. М.: Весь мир, 2007.
- Бродель Ф.* Структуры повседневности. М.: Прогресс, 1986.
- Бросова Н.З.* Теологические аспекты философии истории М. Хайдеггера / Ин-т философии РАН; Белгород. гос. ун-т. Белгород, 2005.
- Булгаков С.Н.* Апокалипсис Иоанна (Опыт догматического истолкования). Париж, 1948.
- Булгаков С.Н.* Апокалиптика и социализм // Два града. Исследования о природе общественных идеалов. СПб.: Изд-во РГХИ, 1997.
- Булгаков С.Н.* Друг Жениха (то. 3, 28–30). О православном почитании Предтечи. Париж: Имка-Пресс, 1927.
- Булгаков С.Н.* Купина Неопалимая. Опыт догматического истолкования некоторых черт в православном почитании Богоматери. Париж: Имка-Пресс, 1927.
- Булгаков С.Н.* Православие. Париж, 1965.
- Булгаков С.Н.* Религия человекобожия у Л. Фейербаха // Сочинения: В 2 т. М., 1993. Т. 2.
- Булгаков С.Н.* Свет невечерний. М.: Республика, 1994.
- Булгаков С.Н.* Философия имени. М., 1997.
- Буркхардт Т.* Сакральное искусство Востока и Запада. М., 1999.
- Бурлак А.С., Старостин С.А.* Введение в сравнительное языкознание. М., 2001.
- Бурлак А.С., Старостин С.А.* Сравнительно-историческое языкознание. М.: Academia, 2005.
- Бутенко И.А.* Социальное познание и мир повседневности. Горизонты и тупики феноменологической социологии. М.: Наука, 1987.
- Бьюкенен П.Дж.* Смерть Запада. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003.
- Бэйтсон Г.* Разум и природа. М.: КомКнига, 2007.
- Валлерстайн И.* Конец знакомого мира: Социология XXI в. М.: Логос, 2003.
- Валлерстайн И.* После либерализма. М.: Едиториал УРСС, 2003.
- Ван ден Брук А.М.* Миф о вечной империи и Третий рейх. М.: Вече, 2009.



- Васильева Т.В.* Семь встреч с М. Хайдеггером. М., 2004.
- Вебер М.* Аграрная история древнего мира. М.: Канон-пресс, 2001.
- Вебер М.* Избранные произведения. М., 1990.
- Вебер М.* История хозяйства. Город. М.: Канон-пресс-Ц, 2001.
- Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма. М., 2006.
- Вернадский В.И.* Биосфера и ноосфера. М.: Наука, 1989.
- Вернадский В.И.* Труды по всеобщей истории науки. М.: Наука, 1988.
- Вернадский Г.В.* Древняя Русь. Тверь; М.: Леан; Аграф, 1996.
- Вернадский Г.В.* Монголы и Русь. Тверь; М.: Леан; Аграф, 1997.
- Вернадский Г.В.* Московское царство: В 2 ч. Тверь; М.: Леан; Аграф, 1997.
- Вернадский Г.В.* Начертание русской истории. Прага, 1927.
- Вернадский Г.В.* Опыт истории Евразии. Берлин, 1934.
- Вернадский Г.В.* Россия в средние века. Тверь; М.: Леан; Аграф, 1997.
- Вернадский Г.В.* Русская историография. М.: Аграф, 1998.
- Вернадский Г.В.* Русская история. М.: Аграф, 1997.
- Вико Дж.* Собрание сочинений. М., 1986.
- Виндельбанд В.* История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками: В 2 т. СПб., 1908.
- Витгенштейн Л.* Философские работы: В 2 ч. М.: Гнозис, 1994.
- Габитова Р.М.* М. Хайдеггер и античная философия // Вопросы философии. 1972. № 11.
- Гайденко П.П.* От исторической герменевтики к «герменевтике бытия». Критический анализ эволюции М. Хайдеггера // Вопросы философии. 1987. № 10.
- Гваттари Ф.* Язык, сознание и общество (О производстве субъективности) // ЛОГОС: Ленинградские международные чтения по философии культуры. Кн. 1. Л., 1991.
- Гегель Г.В.Ф.* Лекции по философии истории. СПб., 1993.
- Гегель Г.В.Ф.* Сочинения: В 3 т. М., 1986.
- Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа // Сочинения. Т. IV. М., 1959.
- Генон Р.* Восток и Запад. М., 2005.
- Генон Р.* Духовное владычество и мирская власть // Волшебная Гора. 1997–1998. № 67.
- Генон Р.* Кризис современного мира. М., 1991.
- Генон Р.* Наука чисел. СПб.: Владимир Даль, 2013.
- Генон Р.* Символы священной науки. М., 1997.
- Генон Р.* Царство количества и знамения времени. Очерки об индуизме. Эзотеризм Данте. М., 2003.
- Генон Р.* Человек и его осуществление согласно Веданте. Восточная метафизика. М., 2004.
- Гердер И.Г.* Избранные сочинения. М.; Л., 1959.
- Герцен А.И.* Былое и думы. М.: Правда, 1979.
- Гершензон М.О.* Жизнь В.С. Печерина. М., 1910.
- Гершензон М.О.* П.Я. Чаадаев: жизнь и мышление. М.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1908.
- Гершензон М.О.* Тройственный образ совершенства. М.: Изд-во М. и С. Сабашниковых, 1918.
- Гесиод.* Теогония // Эллинские поэты. М., 1963.
- Гете И.В.* Фауст. М., 1982.
- Гидденс Э.Э.* Постмодерн // Философия истории. М., 1995.
- Гиппиус З.* Живые лица. Воспоминания. Тбилиси, 1991.
- Гоббс Т.* Избранные произведения: В 2 т. М., 1964.
- Голеньков С.И.* Хайдеггер и проблема социального / Мин-во образования РФ; Самарск. гос. ун-т. Каф. философии гуманитар. фак. Самара, 2002.
- Головин Е.* Серебряная рапсодия. М.: Эннеагон-пресс, 2008.
- Головин Е.* Парагон. М.: Языки славянской культуры, 2013.
- Голубиная книга.* Русские народные духовные стихи XI–XIX веков. М., 1991.

- Голубинский Е.Е.* История Русской Церкви: В 2 т. М.: Общество любителей церковной истории, 2002.
- Грамов А.* Тюремные тетради. Ч. 1. М.: Издательство политической литературы, 1991.
- Грановский Т.В., Станкевич А.В.* Т.Н. Грановский и его переписка. СПб.: Тип. А.И. Мамонтова, 1897.
- Грей Дж.* Поминки по Просвещению: Политика и культура на закате современности. М., 2003.
- Греймас А.-Ж.* Размышления об актантных моделях // Вестник Московского университета. Сер. 9. Филология. 1996. № 1.
- Греймас А.-Ж.* Структурная семантика. М., 2008.
- Громыко М.М.* Дохристианские верования в быту сибирских крестьян XVIII—XIX веков // Из истории семьи и быта сибирского крестьянства в XVII — начале XX в. Новосибирск, 1975.
- Гумилев Л.Н.* «Тайная» и «явная» истории монголов XII—XIII вв. // Татаро-монголы в Азии и Европе. М., 1977.
- Гумилев Л.Н.* В поисках вымышленного царства. М., 2002.
- Гумилев Л.Н.* Древняя Русь и Великая Степь. М., 1992.
- Гумилев Л.Н.* О термине «этнос» // Доклады отделений комиссий Географического общества СССР. Вып. 3. 1967.
- Гумилев Л.Н.* От Руси до России. Очерки этнической истории. СПб., 1992.
- Гумилев Л.Н.* Этногенез и биосфера Земли. М.: ДИ-ДИК, 1997.
- Гуссерль Э.* Идеи феноменологии. М.: Гуманитарная академия, 2008.
- Гуссерль Э.* Картезианские размышления. СПб.: Наука, 1998.
- Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию. СПб.: Владимир Даль, 2004.
- Гуссерль Э.* Логические исследования. Прологомены к чистой логике. СПб., 1909.
- Гуссерль Э.* Феноменология внутреннего сознания времени: Собр. соч. М., 1994. Т. 1.
- Гуссерль Э.* Философия как строгая наука. М.: Сагуна, 1994.
- Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1955.
- Дамаский.* Комментарии к «Пармениду» Платона. СПб.: Мирь, 2008.
- Данилевский Н.Я.* Дарвинизм. Критическое исследование. СПб., 1885—1889.
- Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германско-романскому. СПб.: Изд-во СПб. ун-та; Глаголь, 1995.
- Дебор Г.* Общество Спектакля. М., 2000.
- Декарт Р.* Сочинения. М.: Наука, 2006.
- Делез Ж., Гваттари Ф.* Ризома // Философия эпохи постмодерна: Сб. переводов и рефератов. Минск, 1996.
- Делез Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? М.: Академический Проект, 2009.
- Делез Ж.* Логика смысла. М.: Издательский центр «Академия», 1995.
- Делез Ж.* Нише. СПб., 2001.
- Делёз Ж., Гваттари Ф.* Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория, 2007.
- Делёз Ж.* Логика смысла. М.; Екатеринбург, 1998.
- Делёз Ж.* Нише и философия. М., 2003.
- Делёз Ж.* Различие и повторение. СПб., 1998.
- Делёз Ж.* Складка. Лейбниц и барокко. М., 1997.
- Делёз Ж.* Эмпиризм и субъективность: Опыт о человеческой природе по Юму; Критическая философия Канта: учение о способностях; Бергсонизм; Спиноза. М., 2001.
- Деррида Ж.* Голос и феномен и другие работы по теории знака Гуссерля. СПб.: Алетейя, 1999.
- Деррида Ж.* Московские лекции. Свердловск, 1991.
- Деррида Ж.* Эссе об имени. М.; СПб.: Алетейя, 1998.
- Джемаль Г.Д.* Революция пророков. М., 2003.
- Джемс У.* Многообразие религиозного опыта. СПб., 1992.

- Дженstile Дж.* Избранные философские произведения. Краснодар: КГУКИ, 2008.
- Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы. М.: Эксмо, 2009.
- Дугин А.* Абсолютная Родина. М.: Арктогея-Центр, 1999.
- Дугин А.Г.* (отв. ред.). Основы евразийства. М.: Арктогея-Центр, 2002.
- Дугин А.Г.* В поисках темного Логоса. М.: Академический Проект, 2013.
- Дугин А.Г.* Геополитика постмодерна. СПб.: Амфора, 2007.
- Дугин А.Г.* Логос и мифос. Социология глубин. М.: Академический Проект, 2010.
- Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер. Возможность русской философии. М.: Академический Проект, 2012.
- Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер. Философия другого Начала. М.: Академический Проект, 2010.
- Дугин А.Г.* Международные отношения. М.: Академический Проект, 2013.
- Дугин А.Г.* Метафизика Благой Вести. М.: Арктогея, 1996.
- Дугин А.Г.* Ноомахия: В 5 т. М.: Академический проект, 2014.
- Дугин А.Г.* Основы геополитики. М.: Арктогея-Центр, 2000.
- Дугин А.Г.* Постфилософия. М.: Евразийское движение, 2009.
- Дугин А.Г.* Радикальный Субъект и его дубль. М.: Евразийское движение, 2009.
- Дугин А.Г.* Русская вещь. М.: Арктогея, 2000. Т. 1.
- Дугин А.Г.* Русская вещь. М.: Арктогея, 2001. Т. 2.
- Дугин А.Г.* Социология воображения. Введение в структурную социологию. М.: Академический Проект, 2010.
- Дугин А.Г.* Теория Многополярного Мира. М.: Евразийское движение, 2012.
- Дугин А.Г.* Философия политики. М.: Евразийское движение, 2004.
- Дугин А.Г.* Философия традиционализма. М.: Арктогея-Центр, 2002.
- Дугин А.Г.* Четвертая Политическая Теория. СПб.: Амфора, 2009.
- Дугин А.Г.* Этносоциология. М.: Академический Проект, 2011.
- Дугин А.* Социология русского общества: Россия между Хаосом и Логосом. М.: Академический Проект, 2011.
- Дюма А.* Граф Монте-Кристо // Собрание сочинений. М., 1993. Т. 3.
- Дюмезиль Ж.* Верховные боги индоевропейцев. М., 1986.
- Дюмон Л.* Homo hierarchicus: опыт описания системы каст. СПб.: Евразия, 2001.
- Дюмон Л.* Эссе об индивидуализме. Дубна: Феникс, 1997.
- Дюркгейм Э.* Социология. Ее предмет, метод, предназначение: Пер. с фр. М.: Канон, Реабилитация, 2006.
- Замятин Д.Н.* Метагеография: пространство образов и образы пространств. М., 2004.
- Зеленогорский М.* Жизнь и деятельность архиепископа Андрея. М., 1991.
- Зеньковский С.* Русское старообрядчество: Духовные движения XVII века. München, 1970.
- Зиммель Г.* Избранное: В 2 т. М.: Юристъ, 1996.
- Зомбарт В.* Собрание сочинений: В 3 т. СПб.: Владимир Даль, 2005.
- Зомбарт В.* Социология. М., 2003.
- Зомбарт В.* Буржуа. М.: Наука, 1994.
- Ибн Араби.* Аль-Футухат аль-маккиййа (Мекканские откровения). Каир, 1859. Т. 1.
- Иванов В.В., Леокицев Ю.К.* Проблемы структурной типологии // Лингвистическая типология и восточные языки. М., 1965.
- Иванов В.В., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
- Иванов В.В., Топоров В.Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965.
- Иванов В.В.* Категория времени в искусстве и культуре XX века // Ритм, пространство и время в литературе и искусстве. Л., 1974.
- Иларіон Схимонах.* На горах Кавказа. СПб., 1998.
- Ильенков Э.В.* Диалектическая логика: очерки истории и теории. М.: Политиздат, 1984.
- Ильенков Э.В.* Искусство нравственное и безнравственное. М.: Искусство, 1969.

- Ильенков Э.В.* Об идолах и идеалах. М.: Политиздат, 1968.
- Ильенков Э.В.* Философия и культура. М.: Политиздат, 1991.
- Ильин В.В.* Теория познания. Эпистемология. М.: Изд-во МГУ, 1994.
- Ильин И.А., Шмелев И.С.* Переписка двух Иванов. М.: Русская книга, 2000.
- Ильин И.А.* Сочинения: В 2 т. Философия права, Нравственная философия. М.: Медиум, 1993.
- Ильин И.П.* Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М., 1996.
- История первобытного общества. Т. 1–3. М., 1988.
- Йейтс Ф.* Джордано Бруно и герметическая традиция. М.: Новое литературное обозрение, 2000.
- Йейтс Ф.* Розенкрейцеровское Просвещение. М.: Алетея; Энигма, 1999.
- Йонас Г.* Гностицизм. СПб.: Лань, 1998.
- Кабыща А.В., Тульчинский М.Р.* Структура социологического знания и ее изменение в 1984–1990 гг. М., 1993.
- Кант И.* Сочинения: В 6 т. М., 1969.
- Канторович Э.* Два тела короля. Исследование по средневековой политической теологии. М.: Изд-во Института Гайдара, 2013.
- Кара-Мурза С.* Советская цивилизация: от начала до наших дней. М.: Алгоритм, 2008.
- Каратаев Н.К.* Народническая экономическая литература. М., 1958.
- Карпец В.И.* Социал-монархизм. М.: Евразийское движение, 2014.
- Кастельс М.* Информационная эпоха: экономика, общество и культура. М., 2000.
- Кастельс М.* Россия в информационную эпоху / М. Кастельс, Э. Киселева // Мир России. 2001. № 1.
- Кереньи К.* Дионис. Прообраз неиссякаемой жизни. М.: Ладомир, 2007.
- Кереньи К.* Элевсин. М.: Рефл-бук, 2000.
- Керн К.* Антропология святого Григория Паламы. Париж, 1950.
- Киреевский И.В.* Полное собрание сочинений. М.: Ardis, 1983.
- Клюев Н.А.* Сердце Единорога. СПб., 1999.
- Клюев Н.А.* Словесное древо: Проза. СПб., 2003.
- Клюев Н.А.* Стихотворения и поэмы. М., 1991.
- Кожев А.* Введение в чтение Гегеля. Идея смерти в философии Гегеля. М., 1998.
- Кожев А.* Атеизм. М.: Праксис, 2007.
- Кожев А.В.* Введение в чтение Гегеля: Лекции по Феноменологии духа, читавшиеся с 1939 г. в Высшей практической школе. СПб.: Наука, 2003.
- Кожев А.* Понятие власти. М.: Праксис, 2006.
- Колесов В.В.* Древняя Русь: наследие в слове. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2000.
- Коллингвуд Р.Дж.* Идея истории. Автобиография. М., 1980.
- Коначева С.А.* Соотношение философии и теологии в фундаментальной онтологии Мартина Хайдеггера: Дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03. М., 1996.
- Кон Н.* В погоне за тысячелетием. Лондон, 1972.
- Конрад Н.И.* Запад и Восток. М., 1966.
- Коплстон Ф.* История философии. Средние века. М., 2003.
- Корбен А.* Световой человек в иранском суфизме. М.: Фонд исследований исламской культуры, 2009.
- Кузанский Н.* Сочинения: В 2 т. М., 1979–1980.
- Кули Ч.Х.* Человеческая природа и социальный порядок. М.: Идея-Пресс, 2001.
- Кун Т.* Структура научных революций. М.: Прогресс, 1977.
- Лакан Ж.* Функция и поле речи и языка в психоанализе. М., 1995.
- Лакатос И.* Доказательства и опровержения. М., 1967.
- Лапейр Франсуа.* Судьба Никиша — Судьба Германии // Элементы. 1998. № 8.
- Лебон Г.* Психология народов и масс. М.: Макет, 1995.
- Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление. Психология мышления. М.: Изд-во МГУ, 1980.

- Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994.
- Леви-Стросс К.* Структурная антропология. М.: ЭКСМО-Пресс, 2001.
- Леви-Стросс К.* Мифологики. Т. 1—4. М.; СПб.: Университетская книга, 1999, 2000.
- Леви-Стросс К.* Мифологики. Человек голый. М.: Флюид, 2007.
- Леви-Стросс К.* Первобытное мышление: исследование особенности мышления. М.: Республика, 1994.
- Леви-Стросс К.* Печальные тропики. М.: АСТ, 1999.
- Леви-Стросс К.* Путь масок. М.: Республика, 2001.
- Левин Ш.М.* Общественное движение в России в 60—70-е годы XIX века. М., 1958.
- Лейбниц Г.* Сочинения: В 4 т. М., 1982—1989.
- Ленин В.И.* Избранные сочинения: В 10 т. М.: Политиздат, 1984—1987.
- Леонтьев К.Н.* Византизм и славянство. М., 1876.
- Леонтьев К.Н.* Восток, Россия и Славянство. Философская и политическая публицистика. Духовная проза. М., 1996.
- Леонтьев К.Н.* Записки отшельника. М.: Русская книга, 1992.
- Леонтьев К.Н.* Полное собрание сочинений и писем: В 12 т. СПб.: Владимир Даль, 2002.
- Леонтьев К.Н.* Цветущая сложность. М.: Молодая гвардия, 1992.
- Лесков Н.* Повести. Рассказы. М.: Художественная литература, 1973.
- Лист Ф.* Национальная система политической экономики. М.: Европа, 2005.
- Лифшиц М.А.* Искусство и современный мир. 2-е изд. М., 1978.
- Лифшиц М.А.* Кризис безобразия. М., 1968.
- Лифшиц М.А.* Собрание сочинений: В 3 т. М., 1988.
- Лорка Ф.Г.* Избранные произведения: В 2 т. Стихи. Театр. Проза. Т. 2. М.: Художественная литература, 1986.
- Лосев А.Ф.* Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957.
- Лосев А.Ф.* Введение в общую теорию языковых моделей. М., 1968.
- Лосев А.Ф.* Дерзание духа. М.: Политиздат, 1988.
- Лосев А.Ф.* Диалектика мифа. М., 1990.
- Лосев А.Ф.* История античной эстетики: В 7 т. М.: Искусство, 1988.
- Лосев А.Ф.* Проблема символа и реалистическое искусство. М.: Искусство, 1976.
- Лосский В.Н.* Боговидение. М.: Свято-Владимирское братство, 1995.
- Лосский В.Н.* Догматическое богословие. М., 1991.
- Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991.
- Лосский В.Н.* По образу и подобию. М.: Свято-Владимирское братство, 1995.
- Лосский В.Н.* Спор о Софии. Париж: Братство св. Фотия, 1936.
- Лосский Н.О.* Воспоминания: Жизнь и философский путь. М.: Русский путь, 2009.
- Лосский Н.О.* История русской философии. М.: Сварог и К, 2000.
- Лосский Н.О.* Ценность и Бытие. М.: АСТ, 2000.
- Лотман Ю.М., Успенский Б.А.* Миф—имя—культура. Труды по знаковым системам. Тарту, 1973.
- Лукач Д.* К онтологии общественного бытия. М., 1991.
- Лэш Кристофер.* Восстание элит и предательство демократии. М.: Логос-Прогресс, 2002.
- Макаенко Я.А.* Обоснование онтологического метода в философии Мартина Хайдеггера: Дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03. Екатеринбург, 2006.
- Малиновский Б.* Магия, наука, религия // Магический кристалл: Магия глазами ученых и чародеев. М., 1998.
- Малиновский Б.* Избранное: Аргонавты западной части Тихого океана. М.: РОССПЭН, 2004.
- Мамлеев Ю.В.* Избранное. М.: Тетра, 1993.
- Манхейм К.* Идеология и утопия // Манхейм К. Диагноз нашего времени. М., 1994.
- Маргвелашвили Г.* Проблема культурного мира в экзистенциальной онтологии М. Хайдеггера. Тбилиси, 1998.

- Маргвелашвили Г.Т.* Психологизмы в хайдеггеровской экзистенциальной аналитике // Вопросы философии. 1971. № 5.
- Маркова Е.И.* Родословие Николая Клюева. Петрозаводск, 2009.
- Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. М.: Государственное издательство политической литературы, 1955–1981.
- Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд. М.: Государственное издательство политической литературы, 1955.
- Маркс К.* Капитал. Критика политической экономии. М.: Госполитиздат, 1953.
- Маркузе Г.* Эрос и цивилизация. Киев, 1995.
- Мейендорф И.* История Церкви и восточно-христианская мистика: Единство Империи и разделение христиан. Святой Григорий Палама и православная мистика. Византия и московская Русь. М., 2000.
- Мейендорф И.* Рим. Константинополь. Москва. Исторические и богословские исследования. М., 2005.
- Мелетинский Е.М.* Поэтика мифа. М., 1976.
- Мережковский Д.С.* Мессия. Рождение богов. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2000.
- Мережковский Д.С.* Собрание сочинений: В 4 т. М.: Правда, 1990.
- Мережковский Д.С.* Тайна Трех. М.: Республика, 1999.
- Мерло-Понти М.* В защиту философии. М., 1996.
- Миль Дж.* О свободе // Наука и жизнь. 1993. № 11, 12.
- Миль Дж.С.* О свободе. СПб., 1906.
- Михайлов А.В.* Мартин Хайдеггер: человек в мире. М., 1990.
- Михайлов И.А.* Ранний Хайдеггер. М., 1999.
- Михайловский Н.К.* Полное собрание сочинений. СПб., 1911.
- Морган Л.Г.* Древнее общество или исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации. Л.: Институт народов Севера ЦИК СССР, 1934.
- Мосс М.* Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. М.: Восточная литература; РАН, 1996.
- Мосс М.* Очерк о даре // Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. М.: Восточная литература, 1996.
- Мосс М.* Социальные функции священного // Избранные произведения. СПб.: Евразия, 2000.
- Мёллер ван ден Брук А.* Миф о вечной империи и Третий рейх. М.: Вече, 2009.
- Натадзе Н.Р.* Фома Аквинский против Хайдеггера // Вопросы философии. 1971. № 6.
- Негри А., Хардт А.* Империя. М.: Культурная революция, 2006.
- Николова М.* Основные философские проблемы французского структурализма. М., 1975.
- Ницше Ф.* Сочинения: В 2 т. М., 1996.
- Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. М.: Академический Проект, 2007.
- Ницше Ф.* Человеческое, слишком человеческое. СПб.: Азбука-классика, 2007.
- Носович И.* Всепьянейший собор, учрежденный Петром Великим // Русская старина. 1874. Год пятый. Декабрь.
- Омельяновский М.Э.* (ред.). Логика и методология науки. М., 1967.
- Ортега-и-Гассет Х.* Восстание масс. Дегуманизация искусства. М.: Ермак, 2005.
- Ортега-и-Гассет Х.* Что такое философия? М., 1991.
- Отто Р.* Священное. СПб.: АНО «Издательство СПбГУ», 2008.
- Парето В.* Компендиум по общей социологии. М.: Издательский дом ГУ ВШЭ, 2008.
- Печерин В.С.* Замогильные записки // Русское общество 30-х годов XIX в. Люди и идеи: Мемуары современников. М., 1989.
- Пигалев А.И.* Проблема оснований общественного бытия в философии М. Хайдеггера // Вопросы философии. 1987. № 1.
- Пигалев А.И.* Рене Жирар и Мартин Хайдеггер: о смысле «преодоления метафизики» // Вопросы философии. 2001. № 10.
- Пильняк Б.А.* Собрание сочинений: В 6 т. М.: Терра, 2003.

- Платон*. Парменид. Кратил и другие диалоги. СПб.: Наука, 2014.
- Платон*. Собрание сочинений: В 4 т. М.: Мысль, 1994.
- Платонов А.* Собрание сочинений: В 5 т. М.: Информпечать, 1998.
- Плотин*. Шестая Эннеада I–V. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005.
- Поздняков М.В.* О событии (Vom Ereignis) М. Хайдеггера // Вопросы философии. 1997. № 5.
- Попов В.А.* (отв. ред.). Ранние формы политической организации: от первобытности к государственности. М., 1995.
- Поппер К.* Открытое общество и его враги. М.: Феникс; Международный фонд «Культурная инициатива», 1992.
- Потебня А.А.* Из записок по теории словесности. Харьков, 1905.
- Потебня А.А.* Слово и миф. М., 1989.
- Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. М., 1986.
- Пригожин И.* Философия нестабильности // Вопросы философии. 1991. № 6.
- Прокл*. Комментарии к «Тимею». М.: ГЛК, 2012.
- Пропл В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. М., 1986.
- Пропл В.Я.* Морфология сказки. М.: Лабиринт, 1998.
- Пропл В.Я.* Русский героический эпос. М.: Лабиринт, 1999.
- Пропл В.Я.* Фольклор и действительность: Избранные статьи. М., 1976.
- Прыжов И.* 26 московских юродивых, пророков, дур и дураков. СПб.: Эзро, 1996.
- Радин П.* Трикстер. СПб.: Евразия, 1999.
- Радомский А.И.* Социально-философские аспекты фундаментальной онтологии М. Хайдеггера: Автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11 / Моск. гос. ун-т им. М.В. Ломоносова. М., 2004.
- Рассел Б.* История западной философии в ее связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней: В 3 кн. Новосибирск, 2001.
- Рикер П.* Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. М., 1996.
- Рикер П.* Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике. М., 1995.
- Рикер П.* Человек как предмет философии // Вопросы философии. 1989. № 2.
- Розанов В.В.* Апокалипсис нашего времени. М.: Московская правда, 2001.
- Розанов В.В.* В мире неясного и нерешенного. СПб., 1901.
- Розанов В.В.* Литературные очерки. СПб., 1899.
- Розанов В.В.* Люди лунного света. Метафизика христианства. М.: Olma Media Group, 2003.
- Розанов В.В.* Мимолетное. М.: Республика, 1994.
- Розанов В.В.* Опавшие листья. Короб первый. СПб.: Кристалл, 2001.
- Розанов В.В.* Религия и культура: Сборник статей. Париж: YMCA-Press, 1979.
- Русская мифология: Энциклопедия.* М.: Эксмо, 2006.
- Руссо Ж.-Ж.* Избранные сочинения. М., 1961.
- Руссо Ж.-Ж.* Избранное. М.: Терра, 1996.
- Рэнд А.* Апология капитализма. М.: Новое литературное обозрение, 2003.
- Савицкий П.Н.* Континент Евразия. М.: Аграф, 1997.
- Саид Э.* Ориентализм. Западные концепции Востока. СПб.: Русский мир, 2006.
- Самарин Ю.Ф.* Статьи. Воспоминания. Письма (1840–1876). М., 1997.
- Самарин Ю.Ф.* Стефан Яворский и Феофан Прокопович. М.: Изд-во Д. Самарина, 1880.
- Сартр Ж.П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М., 2004.
- Сафрански Р.* Мастер из Германии. Мартин Хайдеггер и его время / Пер. В. Брон-Цехового // Логос. 1999. № 6.
- Сафрански Р.* Хайдеггер: германский мастер и его время / Пер. с нем. Т.А. Баскаковой при участии В.А. Брон-Цехового; Вступ. ст. В.В. Библихина. 2-е изд. М.: Молодая гвардия, 2005.
- Св. Григорий Палама.* Триады в защиту священо-безмолвствующих. М.: Канон, 1995.

- Семевский М.И.* Шутки и потехи Петра Великого // Русская старина: Жизнь императоров и их фаворитов. М., 1992.
- Симонова И.* Переписка западника и славянофила: письма Владимира Печерина Федору Чижову // Независимая газета. 20.02.2008.
- Синицына Н.В.* Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). М.: Индрик, 1998.
- Ситникова И.О.* Система языковых средств аргументации и воздействия на адресата в философских трудах Мартина Хайдеггера: Автореф. дис. ... канд. филол. наук: 10.02.04 / Рос. гос. пед. ун-т им. А.И. Герцена. СПб., 2003.
- Соловьев В.С.* Догматическое развитие церкви: (в связи с вопросом о соединении церквей). Париж: Bibliothèque Slave de Paris, 1994.
- Соловьев В.С.* Оправдание добра. М.: Республика, 1996.
- Соловьев В.С.* Россия и Вселенская церковь. М.: ТПО «Фабула», 1991.
- Соловьев В.С.* Смысл любви: Избранные произведения. М., 1991.
- Соловьев В.С.* Спор о справедливости: Соч. М.; Харьков, 1999.
- Соловьев В.С.* Чтения о богочеловечестве. М.: Художественная литература, 1994.
- Соловьев В.* Сочинения: В 2 т. М., 1988. Т. 2.
- Сорель Ж.* Размышления о насилии. М.: Фаланстер, 2013.
- Сорокин П.А.* Социальная и культурная динамика. М.: Астрель, 2006.
- Соссюр Ф.* Курс общей лингвистики. М.: Комкнига, 2006.
- Спенсер Г.* Опыты научные, политические и философские. Минск: Современный литератор, 1999.
- Ставцев С.Н.* Введение в философию Хайдеггера: Учеб. пособие для студентов и аспирантов гуманитар. специальностей. СПб.: Лань, 2000.
- Сталин И.В.* Сочинения. М.: Государственное издательство политической литературы, 1952.
- Сухраварди Ш.Я.* Свист Симурга (Сафир-э Симург) // Восток. 2001. № 5.
- Сыма Цянь.* Исторические записки. Т. I–VIII. М., 1972–2002.
- Таванец П.А.* Логическая структура научного знания. М.: Наука, 1965.
- Тавризян Г.М.* «Метатехническое» обоснование сущности техники М. Хайдеггером (Научно-технический прогресс в оценке буржуазных философов) // Вопросы философии. 1971. № 12.
- Тейяр де Шарден П.* Феномен человека. М., 1987.
- Тихомиров Л.* Монархическая Государственность. Мюнхен, 1923.
- Ткачев П.Н.* Избранные сочинения. М., 1935.
- Тойнби А.* Постигание истории. М.: Прогресс, 1990.
- Топоров В.Н.* Этимологические заметки (славяно-италийские параллели) // Краткие сообщения Института славяноведения АН СССР. Вып. 25. М., 1958.
- Трубецкой Н.С.* Наследие Чингисхана. М.: Аграф, 1999.
- Тэйлор Э.Б.* Введение к изучению человека и цивилизации: (Антропология). М., 1924.
- Тэйлор Э.Б.* Первобытная культура. М., 1989.
- Тютчев Ф.И.* Сочинения: В 2 т. М., 1980.
- Тённис Ф.* Общность и общество. СПб.: Владимир Даль, 2002.
- Устрялов Н.В.* Национал-большевизм. М., 2004.
- Фалев Е.В.* Герменевтика Мартина Хайдеггера: Дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03. М., 1996.
- Фалев Е.В.* Истолкование действительности в ранней герменевтике Хайдеггера // Вестн. Моск. Ун-та. Сер. 7. Философия. 1997. № 5.
- Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка: В 4 т. М., 1987.
- Федоров Н.Ф.* Собрание сочинений: В 4 т. М.: Традиция, 1997.
- Фейерабенд П.* Избранные труды по методологии науки. М., 1986.
- Филитов Л.И.* Структурализм (Философские аспекты) // Буржуазная философия XX века. М., 1974.
- Философия М. Хайдеггера. Круглый стол. Участники: В. Подорога, В. Молчанов, В. Бибахин, С. Зимовец, В. Малахов, М. Маяцкий, С. Долгопольский, Э. Надточий и др. / Материалы круглого стола подготовили М. Маяцкий и Е. Ознобкина // Логос. 1991. № 2.



- Фихте И.Г.* Избранные сочинения. М., 1916.
- Флоренский П.А.* Иконостас. СПб.: Общество памяти игумены Таисии, 2006.
- Флоренский П.А.* Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1994.
- Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. М., 1990.
- Флоренский П.А.* У водоразделов мысли. М.: Правда, 1990.
- Флоренский П.* Мнимости в геометрии. М.: Лазурь, 1991.
- Флоровский Г.В.* Восточные отцы IV века. Париж, 1931.
- Флоровский Г.В.* Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998.
- Флоровский Г.В.* О почитании Софии Премудрости Божией в Византии и на Руси // Альфа и Омега. 1995. № 4.
- Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. Париж: YMCA-Press, 1983.
- Фрагменты ранних греческих философов. М.: Наука, 1989.
- Франк С.Л.* Духовные основы общества. М.: Республика, 1992.
- Франк С.Л.* Душа человека: опыт введения в философскую психологию. Париж: YMCA-Press, 1964.
- Франк С.Л.* Реальность и человек. М.: Республика, 1997.
- Франк С.Л.* Русское мировоззрение. М.: Наука, 1996.
- Франк С.Л.* С нами Бог: три размышления. Париж: YMCA, 1964.
- Фрейд З.* Введение в психоанализ. М., 1989.
- Фрейд З.* Толкование сновидений. СПб.: Алетейя, 1998.
- Фрейд З.* Тотем и табу. М., 1923.
- Фрейд З.* Я и Оно. Л., 1924.
- Фромм Э.* Бегство от свободы. М., 1990.
- Фромм Э.* Психоанализ и культура. М., 1995.
- Фроянов И.Я., Юдин Ю.И.* Былинная история: Работы разных лет. СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 1997.
- Фроянов И.Я.* Драма русской истории: На пути к Опричнине. М., 2007.
- Фрэзер Дж.* Золотая ветвь. М., 1980.
- Фуко М.* Надзирать и наказывать. М., 1999.
- Фуко М.* Рождение биополитики: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1978–1979 учебном году. СПб.: Наука, 2010.
- Фуко М.* Археология знания. Киев, 1996.
- Фуко М.* Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности. М.: Магистериум-Касталь, 1996.
- Фуко М.* Герменевтика субъекта // Социо-Логос. М., 1991.
- Фуко М.* Забота о себе. История сексуальности. Киев, 1998.
- Фуко М.* Интеллектуалы и власть: статьи и интервью, 1970–1984. М., 2006.
- Фуко М.* Использование удовольствий. История сексуальности: В 2 т. СПб.: Академический Проект, 2004.
- Фуко М.* История безумия в классическую эпоху. СПб., 1997.
- Фуко М.* Ницше, генеалогия, история // Ступени. 2000. № 1 (11).
- Фуко М.* Слова и вещи. М., 1977.
- Фукуяма Ф.* Конец истории и последний человек. М.: АСТ, 2005.
- Фукуяма Ф.* Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции. М.: АСТ; Люкс, 2004.
- Фёдоров Н.Ф.* Философия общего дела: В 2 т. М., 2003.
- Хабермас Ю.* Модерн — незавершенный проект // Вопросы философии. 1992. № 4.
- Хайдеггер М.* Учение Платона об истине // Историко-философский ежегодник. М., 1986.
- Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997.
- Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. с нем. и предисл. Г. Тевзадзе. Тбилиси, 1989.
- Хайдеггер М.* Введение в метафизику. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1997.
- Хайдеггер М.* Введение в метафизику / Пер. с нем. Н.О. Гучинской. СПб., 1999.

- Хайдеггер М.* Время и бытие. М.: Ad Marginem, 1993.
- Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993.
- Хайдеггер М.* Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни. Десять докладов, прочитанных в Касселе (1925) // Вопросы философии. 1995. № 11.
- Хайдеггер М.* Кант и проблема метафизики. М.: Русское феноменологическое общество, 1997.
- Хайдеггер М.* Кто такой ницшевский Заратустра? (перевод, примечания, вступ. статья И.А. Болдырева) // Вестник МГУ. Сер. 7. Философия. 2008. № 4.
- Хайдеггер М.* Ницше. Т. 1–2. СПб.: Владимир Даль, 2006–2007.
- Хайдеггер М.* Ницше и пустота. М.: Алгоритм; Эксмо, 2006.
- Хайдеггер М.* Основные проблемы феноменологии. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001.
- Хайдеггер М.* О существе понятия φύσις в «Физике» Аристотеля. М., 1995.
- Хайдеггер М.* Парменид: [Лекции 1942–1943 гг.]. СПб.: Владимир Даль, 2009.
- Хайдеггер М.* Переписка, 1920–1963 // Мартин Хайдеггер, Карл Ясперс; Пер. с нем. И. Михайлова. М., 2001.
- Хайдеггер М.* Положение об основании / СПб., Лаб. метафиз. исслед. при филос. фак. СПбГУ: Алетейя, 1999.
- Хайдеггер М.* Прологомсны к истории понятия времени / Пер. Е.В. Борисова. Томск, 1997.
- Хайдеггер М.* Разговор на проселочной дороге: Избранные статьи позднего периода творчества. М.: Высшая школа, 1991.
- Хайдеггер М.* Разъяснения к поэзии Гельдерлина. СПб.: Академический Проект, 2003.
- Хайдеггер М.* Семинар в Ле Торе, 1969 // Вопросы философии. 1993. № 10.
- Хайдеггер М.* Слова Ницше «Бог мертв» // Вопросы философии. 1990. № 7.
- Хайдеггер М.* Статьи и работы разных лет. М.: Гнозис, 1993.
- Хайдеггер М.* Что зовется мышлением? М.: Академический Проект, 2007.
- Хайдеггер М.* Что это такое философия? Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 1992.
- Хайдеггер М.* Что это такое — философия? // Вопросы философии. 1993. № 8.
- Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2006.
- Хардт М., Негри А.* Множество: война и демократия в эпоху империи. М.: Культурная революция, 2006.
- Хейзинга Й.* Homo Ludens: Опыт определения игрового элемента культуры. М., 1992.
- Хомский Н.* Картезианская лингвистика. Глава из истории рационалистической мысли. М., 2005.
- Хомяков А.С.* Полное собрание сочинений. М., 1900–1914.
- Хоркхаймер М., Адорно Т.В.* Диалектика просвещения. Философские фрагменты. М.: СПб.: Медиум; Ювента, 1997.
- Юни Г.* Историчность мира как предел анализа временности в «Бытии и времени» М. Хайдеггера // Вопросы философии. 1998. № 1.
- Чаадаев П.Я.* Сочинения. М., 1989.
- Четвертая Политическая Теория. № 1–5. М.: ЦКИ, 2011–2013.
- Чижевский А.Л.* Теория гелиотараксии. М., 1980.
- Чижевский А.Л.* Физические факторы исторического процесса. Калуга, 1924.
- Шаронов В.В.* (отв. ред.). Очерки социальной антропологии. СПб., 1994.
- Шелер М.* Ресентимент в структуре моралей. СПб.: Наука; Университетская книга, 1999.
- Шеллинг В.Ф.Й.* Сочинения: В 2 т. М., 1987.
- Шестов Л.И.* Афины и Иерусалим. Париж: YMCA-Press, 1951.
- Шестов Л.И.* Религиозная философия Владимира Соловьева. Париж: YMCA-Press, 1964.
- Шестов Л.И.* Сочинения: В 2 т. М.: Наука, 1993.
- Шмеман А.* Введение в богословие: Курс лекций по догматическому богословию. М.: Париж, 1993.

- Шмеман А.* Церковь, мир, миссия: Мысли о православии на Западе. М., 1996.
- Шмитт К.* Диктатура. От истоков современной идеи суверенитета до пролетарской классовой борьбы. СПб.: Наука, 2005.
- Шмитт К.* Номос Земли: Civitas Terrena. СПб.: Владимир Даль, 2008.
- Шмитт К.* Планетарная напряженность между Востоком и Западом // Дугин А. Г. Основы геополитики. М.: Арктогея-Центр, 2000.
- Шмитт К.* Политическая теология. М.: Канон-пресс-Ц, 2000.
- Шмитт К.* Понятие политического // Вопросы социологии. 1992. № 1.
- Шодем Г.* Основные течения в еврейской мистике. Иерусалим, 1989.
- Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. М., 1993.
- Шпанн О.* Философия истории. СПб., 2005.
- Шпенглер О.* Закат Европы. М.: Мысль, 1993.
- Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории: В 2 т. М.: Айрис-пресс, 2006.
- Шпет Г. Г.* Введение в этническую психологию. М., 1927.
- Штернберг Л. Я.* Первобытная религия. Л., 1936.
- Штирнер М.* Единственный и его собственность. СПб.: Азбука, 2001.
- Штомпка П.* Социология социальных изменений. М.: Аспект Пресс, 1996.
- Штрайх С. В. С.* Печерин за границей в 1833–1835 // Русское прошлое. Исторический сборник. Пг., 1923.
- Шюц А.* Избранное: мир, святиющийся смыслом. М.: РОССПЭН, 2004.
- Эвола Ю.* Метафизика пола. М.: Беловодье, 1996.
- Эвола Ю.* Оседлать тигра. СПб.: Владимир Даль, 2005.
- Элиаде М.* Аспекты мифа. М., 2005.
- Элиаде М.* Космос и история. М., 1987.
- Элиаде М.* Миф о вечном возвращении. М., 2000.
- Элиаде М.* Мифы, сновидения, мистерии. М., 1996.
- Элиаде М.* Священное и мирское. М., 1995.
- Элиаде М.* Священные тексты народов мира. М., 1998.
- Энгельс Ф.* Происхождение семьи, частной собственности и государства. М., 2009.
- Эткинд А.* Хлыст. Секты, литература и революция. М., 1998.
- Юдин Ю. И.* Русская бытовая сказка. М.: Академия, 1998.
- Юнг К. Г.* АИОН. Исследование феноменологии самости. М., 1997.
- Юнг К. Г.* Mysterium coniunctions. М.; Киев, 1997.
- Юнг К. Г.* Алхимия снов. СПб., 1997.
- Юнг К. Г.* Аналитическая психология. Прошлое и настоящее. М., 1997.
- Юнг К. Г.* Архетип и символ. М.: Ренессанс, 1991.
- Юнг К. Г.* Бог и бессознательное. М., 1998.
- Юнг К. Г.* Божественный ребенок. М., 1997.
- Юнг К. Г.* Воспоминания, сновидения, размышления. Киев, 1994.
- Юнг К. Г.* Дух Меркурия. М., 1996.
- Юнг К. Г.* Душа и миф. Шесть архетипов. Киев, 1996.
- Юнг К. Г.* О современных мифах. М., 1994.
- Юнг К. Г.* Проблемы души нашего времени. СПб.: Питер, 2002.
- Юнг К. Г.* Психология бессознательного. М., 1994.
- Юнг К. Г.* Работы по психиатрии. СПб.: Академический проект, 2000.
- Юнг К. Г.* Синхронистичность. М., 1997.
- Юнг К. Г.* Структура психики и процесс индивидуации. М., 1996.
- Юнг К. Г.* Тэвистокские лекции. Киев, 1995.
- Юнг К. Г.* Человек и его символы. СПб., 1996.
- Якобсон Р. О.* Роль лингвистических показаний в сравнительной мифологии // VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук. М., 1970. Т. 5.
- Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М., 1991.

- Agursky M.* The Third Rome: National Bolshevism in the USSR. Boulder: Westview, 1987.
- Anders G.* Über Heidegger. München: C.H. Beck, 2001.
- Babich B.* From Phenomenology to Thought, Errancy, and Desire. Dordrecht: Springer, 1995.
- Bachelard G.* La Poétique de la reverie. P.: PUF, 1960.
- Bachelard G.* La Poétique de l'espace. P.: PUF, 1957.
- Bachelard G.* La Psychanalyse du feu. Paris: Gallimard, 1949.
- Bachelard G.* La Terre et les rêveries de la volonté: essai sur l'imagination de la matière. Paris: J. Corti, 1947.
- Bachelard G.* L'Air et les songes: essai sur l'imagination du mouvement. Paris: J. Corti, 1943.
- Bachelard G.* L'Eau et les rêves: essai sur l'imagination de la matière. Paris: J. Corti, 1942.
- Bachofen J.J.* Das Mutterrecht: eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur. Stuttgart: Verlag von Kraiss und Hoffmann, 1861.
- Bachofen J.J.* Das Mutterrecht: eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur. Basel: B. Schwabe, 1897.
- Bachofen J.J.* Mutterrecht und Urreligion. Leipzig: Kroner, 1927.
- Barnett Thomas P.M.* The Pentagon's New Map: War and Peace in the Twenty-first Century. New York: G.P. Putnam's Sons, 2004.
- Bech J.M.* De Husserl a Heidegger: la transformación del pensamiento fenomenológico. Barcelona: Edicions Universitat, 2001.
- Bell D.* The End of Ideology. Cambridge: Harvard University Press, 1960.
- Benoist Alain de.* Vu de droite. Anthologie critique des idées contemporaines. Paris: Copernic, 1977.
- Benoist de A.* L'Europe, Tiers-monde, meme combat. Paris: Robert Laffont, 1992.
- Berger Peter L.* (ed.). The Desecularization of the World: A Global Overview. Michigan: Grand Rapids, 1999.
- Biemel W.* Martin Heidegger mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt. Reinbek: Rowohlt, 1973.
- Biemel W.* Martin Heidegger und Karl Jaspers: Briefwechsel 1920–1963 / W. Biemel, H. Saner. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1990.
- Blaga L.* Trilogie de la culture. P.: Librairie du Savoie-Fronde, 1995.
- Blattner W.* Heidegger's Being & Time A Reader's Guide. London: Continuum International Publishing Group, 2006.
- Blitz M.* Heidegger's Being and Time and the Possibility of Political Philosophy. Ithaca: Cornell University Press, 1981.
- Boas F.* The Mind of Primitive Man. New York: Macmillan, 1938.
- Botz-Bornstein Thorsten.* Russia, Japan, China, and the Resistance to Modernity: Eurasianism and Pan-Asianism Revisited // The International Journal of the Asian Philosophical Association. 2008. 1. 1.
- Braudel F.* Le Temps du Monde. Paris: Armand Colin, 1979.
- Brentano F.* Die Lehre vom richtigen Urteil. Bern: Francke, 1956.
- Brentano F.* Versuch über die Erkenntnis. Leipzig: Meiner, 1925.
- Brentano F.* Vom sinnlichen und noetischen Bewußtsein (Psychologie vom empirischen Standpunkt. Vol. 3). Leipzig: Meiner, 1928.
- Brentano F.* Wahrheit und Evidenz. Leipzig: Meiner, 1930.
- Brito E.* Heidegger et l'hymne du sacré. Leuven: Peeters Publishers, 1999.
- Brogan W.A.* Heidegger and Aristotle: The Twofoldness of Being. Albany: SUNY Press, 2005.
- Bultmann R.* Kerygma und Mythos. Hamburg: Herbert Reich, 1948–1955.
- Cacciari Massimo.* L'angelo necessario. Milano: Adelphi, 1986.
- Callos R.* Le mythe et l'homme. Paris: Gallimard, 1938.
- Caputo J.D.* Demythologising Heidegger. Bloomington: Indiana University Press, 1993.
- Caputo J.D.* God, the Gift and Postmodernism. Bloomington: Indiana University Press, 1999.
- Caputo J.D.* Love among the Deconstructibles: A Response to Gregg Lambert // Journal for Cultural and Religious Theory. 2004. № 5 (2).

- Caputo J.D.* The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion. Bloomington: Indiana University Press, 1997.
- Caputo J.D.* The Weakness of God: A Theology of the Event. Bloomington: Indiana University Press, 2006.
- Caputo J.D.* What would Jesus Deconstruct?: The Good News of Postmodernism for the Church // Baker Academic. 2007. November. № 1.
- Caputo John D.* Demythologizing Heidegger. Bloomington: Indiana University Press, 1993.
- Caputo John D.* The Weakness of God: A Theology of the Event. Bloomington: Indiana University Press, 2006.
- Casanova M.A.* Pensiero in transizione: Heidegger e l'«altro inizio» della filosofia // *Giornale di metafisica*. 2009. Vol. 31. № 1.
- Charbonneau-Lassay Louis.* Le Bestiaire du Christ. La mystérieuse emblématique de Jésus-Christ. Bruges: Desclée de Brouwer, 1940.
- Clark G.* Space, Time and Man. A Prehistorian's View. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Clark T.* Derrida, Heidegger, Blanchot. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Clark T.* Martin Heidegger. London, 2002.
- Collins J.* Heidegger and the Nazis. New York: Icon, 2000.
- Cooper D.E.* Heidegger. Claridge: Continuum International Publishing Group, 1996.
- Cooper R.* The Breaking of Nations. Order and Chaos in the Twenty-first Century. London: Atlantic Books, 2003.
- Corbin H.* Corps spirituel et Terre céleste: de L'Iran mazdéen à l'Iran shi'ite. P.: Buchet; Chastel, 1979.
- Corbin H.* En islam iranien: aspects spirituels et philosophiques. V. I–IV. P.: Gallimard, 1971–1973.
- Corbin H.* Face de Dieu, face de l'homme. P.: Entrelacs, 2008.
- Corbin H.* L'homme et son ange: Initiation et chevalerie spirituelle. P.: Fayard, 1983.
- Corbin H.* L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn'Arabi. P.: Flammarion, 1977.
- Corbin H.* Le combat pour l'ange (Ricerche sulla filosofia mazdea). Brescia: Torre d'Ercole, 2011.
- Corbin H.* Le paradoxe du monothéisme, P.: l'Herne, 1981.
- Corbin H.* L'homme de lumière dans le soufisme iranien. P.: Éditions Présence, 1971.
- Corbin H.* L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn'Arabi. P.: Flammarion, 1977.
- Corbin H.* Philosophie iranienne et philosophie compare. P.: Buchet; Chastel, 1979.
- Corbin H.* Temps cyclique et gnose ismaélienne. P., 1982.
- Cordón J.M.N.* Heidegger o el final de la filosofía. Madrid: Editorial Complutense, 1993.
- Coriando P.L.* «Herkunft aber bleibt stets Zukunft». Martin Heidegger und die Gottesfrage. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1998.
- Cox R.* Gramsci, Hegemony and International Relations: An Essay in Method // *Millennium*. 1983. № 12.
- Crowe B.D.* Heidegger's Phenomenology of Religion. Bloomington: Indiana University Press, 2008.
- Crowe B.D.* Heidegger's Religious Origins Destruction and Authenticity. Bloomington: Indiana University Press, 2005.
- Dastur F.* Heidegger y la cuestión del tiempo. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2006.
- Davis B.W.* Heidegger and the Will On the Way to Gelassenheit. Evanston: Northwestern University Press, 2007.
- Denker A.* Heidegger-Jahrbuch / Alfred Denker, Holger Zaborowski. Freiburg; München, 2004.
- Denker A.* Historical Dictionary of Heidegger's Philosophy. Lanham: Scarecrow Press, 2000.
- Derrida J.* Khôra. Paris: Galilée, 1993.
- Derrida J.* Spectres de Marx: l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale. Paris: Éditions Galilée, 1993.

- Dreyfus H.L.* Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's «Being and Time». Cambridge: MIT Press, 1991.
- Dreyfus H.L.* Heidegger: A Critical Reader // Hubert L. Dreyfus, Harrison Hall. Oxford, 1992.
- Dugin A.* Fourth Political Theory. Mumbai: Arktos publishers, 2013.
- Dumezil G.* Apollon sonore // Dumezil G. Esquisses de mythologie. P.: Gallimard, 2003.
- Dumezil G.* Esquisses de mythologie: Apollon sonore — La Courtisane et les seigneurs colorés — L'Oubli de l'homme et l'honneur des dieux — Le Roman des jumeaux. Paris: Gallimard, 2003.
- Dumezil G.* Les Dieux des Indo-européens, Paris: Presses universitaires de France, 1952.
- Dumezil G.* Loki. Paris: Flammarion, 1995.
- Dumezil G.* Mythe et épopée. I—III. Paris: Gallimard, 1995.
- Dumont L.* Essais sur l'individualisme. Paris: Seuil, 1991.
- Dumont L.* Homo Hierarchicus. Paris: Gallimard, 1979.
- Dumézil G.* Les Dieux des Germains, essai sur la formation de la religion scandinave. P.: Presses universitaires de France, 1959.
- Durand G.* Champs de l'imaginaire. Grenoble: ELLUG, 1996.
- Durand G.* Les Structures anthropologiques de l'imaginaire. Paris: Borda, 1969.
- Durand G.* L'imaginaire. Essai sur les sciences et la philosophie de l'image. Paris: Hatier (Optiques), 1994.
- Durand G.* L'imagination symbolique. Paris: PUF, 1964.
- Durand G.* L'Âme tigrée. Paris: Denoël, 1980.
- Durand G.* Sciences de l'homme et tradition. Le nouvel esprit anthropologique. Paris: Albin Michel, 1975.
- Durand G.* Les Structures anthropologiques de l'imaginaire. Paris: PUF, 1960.
- Durkheim E.* Les formes élémentaires de la vie religieuse. P.: Alcan, 1912.
- Edwards P.* Heidegger's Confusions. London, 2004.
- El-Bizri N.* «Qui-êtes vous Khôra?»: Receiving Plato's Timaeus // Existencia Meletai-Sophias. 2001. Vol. XI. № 3—4.
- El-Bizri N.* A Phenomenological Account of the Ontological Problem of Space // Existencia Meletai-Sophias. 2002. № 12.
- El-Bizri N.* ON KAI KHORA: Situating Heidegger between the Sophist and the Timaeus // Studia Phaenomenologica. 2004. Vol. IV. № 1—2.
- El-Bizri N.* Ontopoïēsis and the Interpretation of Plato's Khôra // Analecta Husserliana: The Yearbook of Phenomenological Research. 2004. Vol. LXXXIII.
- El-Bizri N.* The Phenomenological Quest Between Avicenna and Heidegger. Binghamton, N.Y.: Global Publications, SUNY, 2000.
- Emad P.* On the Way to Heidegger's Contributions to Philosophy. Madison: University of Wisconsin Press, 2007.
- Evola J.* Cavalcare la tigre. Milano: Vanni Scheiwiller, 1971.
- Evola J.* La dottrina del risveglio, saggio sull'asceti buddhista Bari: Laterza, Giuseppe & figli, 1943.
- Farrell D.* Krell Intimations of Mortality: Time, Truth, and Finitude in Heidegger's Thinking of Being. University Park: Pennsylvania State University Press, 1986.
- Faye E.* Heidegger. Die Einführung des Nationalsozialismus in die Philosophie. Berlin, 2009.
- Fell J.P.* Heidegger's Notion of Two Beginnings // The Review of Metaphysics. 1971. № 25.
- Figal G.* Dimensionen des Hermeneutischen. Heidegger und Gadamer / Günter Figal, Hans-Helmuth Gander. Frankfurt, 2005.
- Figal G.* Heidegger Lesebuch. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2006.
- Figal G.* Heidegger and Husserl. Neue Perspektiven. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2009.
- Figal G.* Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit. Fr./M., 1988.
- Figal G.* Martin Heidegger zur Einführung. Hamburg: Unius Verlag GmbH, 2007.
- Fink E.* Alles und Nichts. Den Haag, 1959.
- Fink E.* Erziehungswissenschaft und Lebenslehre. Freiburg, 1970.

- Fink E.* Grundfragen der antiken Philosophie. Würzburg, 1985.  
*Fink E.* Grundfragen der systematischen Pädagogik. Freiburg, 1978.  
*Fink E.* Grundphänomene des menschlichen Daseins. Freiburg, 1979.  
*Fink E.* Hegel. Frankfurt, 2006.  
*Fink E.* Heraklit. Seminar mit Martin Heidegger. Frankfurt am Main, 1970.  
*Fink E.* Metaphysik und Tod. Stuttgart, 1969.  
*Fink E.* Nachdenkliches zur ontologischen Frühgeschichte von Raum – Zeit Bewegung. Den Haag, 1957.  
*Fink E.* Nietzsches Philosophie. Stuttgart, 1960.  
*Fink E.* Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung. Freiburg, 1977.  
*Fink E.* Spiel als Weltsymbol. Stuttgart, 1960.  
*Fink E.* Vom Wesen des Enthusiasmus. Freiburg i.B.R., 1947.  
*Fink E.* Welt und Endlichkeit. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1990.  
*Fink Eugen.* Spiel als Weltsymbol. Freiburg im Breisgau: Verlag Karl Alber, 2010.  
*Franck G.* Time: A social construction? //Zeit und Geschichte /Time and History, Beiträge der österreichischen Ludwig Wittgenstein Gesellschaft / Contributions of the Austrian Ludwig Wittgenstein Society. Bd. /vol. XIII, hg. von / ed. by Friedrich Stadler & Michael Stöltzner. Kirchberg am Wechsel: Österreichische Ludwig Wittgenstein Gesellschaft, 2005.  
*Fried G., Polt R.* A Companion to Heidegger's Introduction to Metaphysics. New Haven, 2001.  
*Fried G., Polt R.* A Companion to Heidegger's Introduction to Metaphysics. New Haven: Yale University Press, 2001.  
*Fried G.* Heidegger's Polemos. New Haven: Yale University Press, 2000.  
*Frings M.A.* Heidegger and The Quest For Truth. Chicago: Quadrangle Books, 1968.  
*Frobenius Leo.* Paideuma: Umriss einer Kultur- und Seelenlehre. München: Beck, 1921–1928.  
*Fynsk C.* Heidegger: Thought and Historicity. Ithaca: Cornell University Press, 1993.  
*Gadamer H.-G.* Der Anfang der Philosophie. Stuttgart: Reclam, 1996.  
*Gadamer H.-G.* Heidegger. Freiburger Universitätsvorträge zu seinem Gedenken / Hans-Georg Gadamer, Carl Friedrich von Weizsäcker, Werner Marx. Freiburg; München, 1977.  
*Gadamer H.-G.* Heideggers Wege. Tübingen: Mohr, 1983.  
*Gadamer H.-G.* Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen: Mohr, 1960.  
*Gander H.-H.* Europa und die Philosophie. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1993.  
*Gander H.-H.* Von Heidegger her. Wirkungen in Philosophie–Kunst–Medizin. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1991.  
*Gander H.-H.* «Verwechselt mich vor Allem nicht!» Heidegger und Nietzsche. Frankfurt, 1994.  
*Gander H.H.* Dimensionen des Hermeneutischen. Heidegger und Gadamer. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2005.  
*Gasché R.* Heidegger: Art and Politics // Diacritics. Baltimore. 1989. № 19.  
*Geertz Clifford.* The Interpretation of Cultures. N.Y.: Basic Books, 2000.  
*Gehlen A.* Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt. Berlin: Junker und Dünhaupt, 1940.  
*Geier M.* Martin Heidegger. Reinbek: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 2005.  
*Gell A.* The Anthropology of Time. Cultural Construction of Temporal Maps and Images. Oxford; Providence: Berg, 1992.  
*Gelven M.* A Commentary on Heidegger's Being and Time. DeKalb: Northern Illinois University Press, 1989.  
*Gill S.* Gramsci, Historical Materialism and International Relations. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.  
*Giuliano G.* L'immagine del Tempo in Henri Corbin. Milano: Mimesis, 2009.  
*Giuliano G.* Tempus discretum. Henry Corbin all'Oriente dell'Occidente. Brescia: Torre d'Ercole, 2012.  
*Glazebrook T.* Heidegger's Philosophy of Science. New York: Fordham Univ. Press, 2000.

- Gordon P.E.* Heidegger and the Greeks: Interpretive Essays // *Journal of the History of Philosophy*. Vol. 46. 2008. January. № 1.
- Gregor A.* James. Giovanni Gentile: Philosopher of Fascism. N.Y.: Transaction Publishers, 2001.
- Greisch J.* The Eschatology of Being and the God of Time in Heidegger // *International Journal of Philosophical Studies*. 1996. № 4.
- Gross D.* Heidegger and Rhetoric. Albany: SUNY Press, 2005.
- Großmann A.* Rudolf Bultmann und Martin Heidegger: Briefwechsel 1925 bis 1975. Frankfurt, 2009.
- Großmann A.* Rudolf Bultmann und Martin Heidegger: Briefwechsel 1925 bis 1975 / Andreas Großmann und Christof Landmesser. Frankfurt, 2009.
- Guenon R.* Introduction generale à l'étude des doctrines hindoues. Paris, 1964.
- Guenon R.* Orient et Occident. Paris, 1976.
- Guerra J.A.* Heidegger y la época técnica. Santiago: Editorial Universitaria, 1999.
- Guignon C.* The Cambridge Companion to Heidegger. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Guénon R.* Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps. P.: Gallimard, 1945.
- Haar M.* Heidegger et l'essence de l'homme. Grenoble, 1990.
- Haar M.* La fracture de l'histoire. Douze essais sur Heidegger. Grenoble, 1994.
- Haas A.* The Irony of Heidegger. London, 2007.
- Halbfass W.* On Being and What There Is. N.Y.: SUNY Press, 1992.
- Han B.-C.* Martin Heidegger, Wilhelm Fink Verlag. München, 1999.
- Haraway D.* A Cyborg Manifesto. Science, technology, and socialist-feminism in the late twentieth century // *Simians, cyborgs and women: the reinvention of nature*. N.Y.: Routledge, 1991.
- Heidegger and Asian Thought*. Edited by Graham Parkes. Honolulu: University of Hawaii Press, 1987.
- Heidegger and Plato. Toward Dialogue*. Edited by Catalin Partenie and Tom Rockmore. Evanston Illinois: Northwestern University Press, 2005.
- Heidegger and Psychology*. Edited by Keith Hoeller. Seattle, Washington // *Review of Existential Psychology & Psychiatry*, 1988.
- Heidegger M.* Aristoteles Metaphysik. IX. 1–3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft (Sommersemester 1931) / Hrsg. H. Hüni. Fr. /M., 1981 (GA 33).
- Heidegger M.* Aus der Erfahrung des Denkens (1910–1976). Fr. /M., 1983.
- Heidegger M.* Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis). Gesamtausgabe. Bd. 65. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.
- Heidegger M.* Aus der Erfahrung des Denkens (1910–1976) / Hrsg. H. Heidegger. Fr. /M., 1983 (GA 13).
- Heidegger M.* Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003.
- Heidegger M.* Besinnung (1938/39) / Hrsg. F.-W. von Herrmann. Fr. /M., 1997 (GA 66).
- Heidegger M.* Bremer und Freiburger Vorträge / Hrsg. P. Jaeger. Fr. /M., 1994 (GA 79).
- Heidegger M.* Brief über den Humanismus (1946). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1949.
- Heidegger M.* Der Begriff der Zeit (1924) / Hrsg. F.-W. von Herrmann. Fr. /M., 2004 (GA 64).
- Heidegger M.* Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart (Sommersemester 1929); Im Anhang: Nachschrift «Einführung in das akademische Studium» (Sommersemester 1929) / Hrsg. C. Strube. Fr. /M., 1997 (GA 28).
- Heidegger M.* Der Satz vom Grund (1955–1956) / Hrsg. P. Jaeger. Fr. /M., 1997 (GA 10).
- Heidegger M.* Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen (Wintersemester 1935/36) / Hrsg. P. Jaeger. Fr. /M., 1984 (GA 41).
- Heidegger M.* Die Geschichte des Seyns / Hrsg. P. Trawny. Fr. /M., 1998 (GA 69).
- Heidegger M.* Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt–Endlichkeit–Einsamkeit (Wintersemester 1929/30). Fr. /M.: F.-W. von Herrmann, 1983.
- Heidegger M.* Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.



- Heidegger M.* Die Grundprobleme der Phänomenologie (Sommersemester 1927) / Hrsg. F.-W. von Herrmann. Fr. /M., 1975 (GA 24).
- Heidegger M.* Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus. Tübingen: Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1916.
- Heidegger M.* Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809) / Hrsg. G. Seubold. Fr. /M., 1991 (GA 49).
- Heidegger M.* Einführung in die Metaphysik (Sommersemester 1935) / Hrsg. P. Jaeger. Fr. /M., 1983 (GA 40).
- Heidegger M.* Einführung in die phänomenologische Forschung (Wintersemester 1923 /24) / Hrsg. F.-W. von Herrmann. Fr. /M., 1994 (GA 17).
- Heidegger M.* Einleitung in die Philosophie (Wintersemester 1928 /29) / Hrsg. O. Saame et I. Saame-Speidel. Fr. /M., 1996 (GA 27).
- Heidegger M.* Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (1936–1968) / Hrsg. F.W. von Herrmann. Fr. /M., 1981 (GA 4).
- Heidegger M.* Feldweg-Gespräche (1944 /45) / Hrsg. I. Ingrid Schüssler. Fr. /M., 1995 (GA 77).
- Heidegger M.* Frühe Schriften (1912–1916) / Hrsg. F.-W. von Herrmann. Fr. /M., 1978 (GA 1).
- Heidegger M.* Gedachtes / Hrsg. Paola-Ludovika Coriando. Fr. /M., 2007 (GA 81).
- Heidegger M.* Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant (Wintersemester 1926 /27) / Hrsg. H. Vetter. Fr. /M., 2006 (GA 23).
- Heidegger M.* Geschichte des Seyns (1938 /1940). Gesamtausgabe. Bd. 69. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998.
- Heidegger M.* Grundbegriffe (Sommersemester 1941) / Hrsg. P. Jaeger. Fr. /M., 1981 (GA 51).
- Heidegger M.* Grundbegriffe der antiken Philosophie (Sommersemester 1926) / Hrsg. F.-K. Blust. Fr. /M., 1993 (GA 22).
- Heidegger M.* Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie (Sommersemester 1924) / Hrsg. M. Michalski. Fr. /M., 2002 (GA 18).
- Heidegger M.* Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte «Probleme» der «Logik» (Wintersemester 1937 /38) / Hrsg. F.-W. von Herrmann. Fr. /M., 1984 (GA 45).
- Heidegger M.* Grundprobleme der Phänomenologie (Wintersemester 1919 /20) / Hrsg. H.-H. Gander. Fr. /M., 1992 (GA 58).
- Heidegger M.* Hegel / Hrsg. I. Schüssler. Fr. /M., 1993 (GA 68).
- Heidegger M.* Hegels Phänomenologie des Geistes (Wintersemester 1930 /31) / Hrsg. I. Görland. Fr. /M., 1980 (GA 32).
- Heidegger M.* Heraklit. 1. Der Anfang des abendländischen Denkens (Sommersemester 1943); 2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos (Sommersemester 1944) / Hrsg. M.S. Frings. Fr. /M., 1979 (GA 55).
- Heidegger M.* Holzwege (1935–1946) / Hrsg. F.-W. von Herrmann. Fr. /M., 1977 (GA 5).
- Heidegger M.* Holzwege. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003.
- Heidegger M.* Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein» (Wintersemester 1934 /35) / Hrsg. S. Ziegler. Fr. /M., 1980 (GA 39).
- Heidegger M.* Hölderlins Hymne «Der Ister» (Sommersemester 1942) / Hrsg. W. Biemel. Fr. /M., 1984 (GA 53).
- Heidegger M.* Hölderlins Hymne «Andenken» (Wintersemester 1941 /42). Fr. /M., 1982.
- Heidegger M.* Identität und Differenz (1955–1957). F.-W. von Herrmann. Fr. /M., 2006. (GA 11).
- Heidegger M.* Kant und das Problem der Metaphysik (1929). Fr. /M., 1991.
- Heidegger M.* Logik als Frage nach Wesen der Sprache. GA. Bd. 38. II Abteilung. Vorlesungen 1919–1944. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998.
- Heidegger M.* Logik. Die Frage nach der Wahrheit (Wintersemester 1925 /26) / Hrsg. W. Biemel. Fr. /M., 1976 (GA 21).
- Heidegger M.* Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache (Sommersemester 1934) / Hrsg. G. Seubold. Fr. /M., 1998 (GA 38).
- Heidegger M.* Metaphysik und Nihilismus / Hrsg. H.-J. Friedrich. Fr. /M., 1999 (GA 67).

- Heidegger M.* *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1990.
- Heidegger M.* *Nietzsche 1 (1936–1939).* Fr. /M., 1996.
- Heidegger M.* *Nietzsche 2 (1939–1946).* Fr. /M., 1997.
- Heidegger M.* *Nietzsche: Der europäische Nihilismus (1940).* Fr. /M., 1986.
- Heidegger M.* *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst (Wintersemester 1936 /37) / Hrsg. B. Heimbüchel.* Fr. /M., 1985 (GA 43).
- Heidegger M.* *Nietzsche metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken: Die ewige Wiederkehr des Gleichen (Sommersemester 1937).* Fr. /M., 1986 (GA 44).
- Heidegger M.* *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis (Sommersemester 1939) / Hrsg. E. Hanser.* Fr. /M., 1989 (GA 47).
- Heidegger M.* *Nietzsches Metaphysik (für das Wintersemester 1941 /42 angekündigt, aber nicht vorgetragen) / Einleitung in die Philosophie — Denken und Dichten (Wintersemester 1944 /45) / Hrsg. P. Jaeger.* Fr. /M., 1990 (GA 50).
- Heidegger M.* *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität (Sommersemester 1923) / Hrsg. K. Bröcker-Oltmanns.* Fr. /M., 1988 (GA 63).
- Heidegger M.* *Parmenides (Wintersemester 1942 /43) / Hrsg. M.S. Frings.* Fr. /M., 1982 (GA 54).
- Heidegger M.* *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung (Sommersemester 1920) / Hrsg. C. Strube.* Fr. /M., 1993 (GA 59).
- Heidegger M.* *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion (Wintersemester 1920 /21); 2. Augustinus und der Neuplatonismus (Sommersemester 1921); 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik / Hrsg. C. Strube, M. Jung, T. Regehly.* Fr. /M., 1995 (GA 60).
- Heidegger M.* *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik (Sommersemester 1922) / Hrsg. G. Neumann.* Fr. /M., 2005 (GA 62).
- Heidegger M.* *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung (Wintersemester 1921 /22) / Hrsg. W. Bröcker et K. Bröcker-Oltmanns.* Fr. /M., 1985 (GA 61).
- Heidegger M.* *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft (Wintersemester 1927 /28) / Hrsg. I. Görland.* Fr. /M., 1977 (GA 25).
- Heidegger M.* *Platon: Sophistes (Wintersemester 1924 /25) / Hrsg. I. Schüssler.* Fr. /M., 1992 (GA 19).
- Heidegger M.* *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (Sommersemester 1925) / Hrsg. P. Jaeger.* Fr. /M., 1979 (GA 20).
- Heidegger M.* *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910–1976) / Hrsg. H. Heidegger.* Fr. /M., 2000 (GA 16).
- Heidegger M.* *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809) (Sommersemester 1936) / Hrsg. I. Schüssler.* Fr. /M., 1988 (GA 42).
- Heidegger M.* *Sein und Wahrheit. 1. Die Grundfrage der Philosophie (Sommersemester 1933); 2. Vom Wesen der Wahrheit (Wintersemester 1933 /34) / Hrsg. H. Tietjen.* Fr. /M., 2001 (GA 36 /37).
- Heidegger M.* *Sein und Zeit (1927).* Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.
- Heidegger M.* *Sein und Zeit (1927) / Hrsg. F.-W. von Herrmann.* Fr. /M., 1977 (GA 2).
- Heidegger M.* *Seminar: Vom Wesen der Sprache. Die Metaphysik der Sprache und die Wesung des Wortes. Zu Herders Abhandlung «Über den Ursprung der Sprache» / Hrsg. I. Schüssler.* Fr. /M., 1999 (GA 85).
- Heidegger M.* *Seminare (1951–1973) / Hrsg. C. Ochwad.* Fr. /M., 1986 (GA 15).
- Heidegger M.* *Seminare: Hegel-Schelling. Gesamtausgabe 86.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2011.
- Heidegger M.* *Seminare: Nietzsche: Seminare 1937 und 1944.* Fr. /M., 2004.
- Heidegger M.* *Über den Anfang. Gesamtausgabe. Bd. 70.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.
- Heidegger M.* *Seminare: Platon–Aristoteles–Augustinus. Gesamtausgabe. Bd. 83.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2012.

- Heidegger M.* Unterwegs zur Sprache (1950–1959) / Hrsg. F.-W. von Herrmann. Fr. /M., 1985 (GA 12).
- Heidegger M.* Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie (Sommersemester 1930) / Hrsg. H. Tietjen. Fr. /M., 1982 (GA 31).
- Heidegger M.* Vom Wesen der Menschlichen Freiheit: Einleitung in die Philosophie. Gesamtausgabe 31. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.
- Heidegger M.* Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet (Wintersemester 1931 /32) / Hrsg. H. Mörchen. Fr. /M., 1988 (GA 34).
- Heidegger M.* Vorträge und Aufsätze (1936–1953) / Hrsg. F.-W. von Herrmann. Fr. /M., 2000 (GA 7).
- Heidegger M.* Was heisst Denken? Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002.
- Heidegger M.* Was heißt Denken? (1951–1952) / Hrsg. P.-L. Coriando. Fr. /M., 2002 (GA 8).
- Heidegger M.* Wegmarken (1919–1961) / Hrsg. F.-W. von Herrmann. Fr. /M., 1976 (GA 9).
- Heidegger M.* Zu Ernst Jünger «Der Arbeiter» / Hrsg. P. Trawny. Fr. /M., 2004 (GA 90).
- Heidegger M.* Zu Hölderlin / Griechenlandreisen / Hrsg. C. Ochwad. Fr. /M., 2000 (GA 75).
- Heidegger M.* Zur Bestimmung der Philosophie. 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (Kriegsnotsemester 1919). 2. Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie (Sommersemester 1919). 3. Anhang: Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums (Sommersemester 1919). Fr. /M., 1987.
- Heidegger M.* Zur Sache des Denkens (1962–1964) / Hrsg. von F.-W. von Herrmann. Fr. /M., 2007 (GA 14).
- Heidegger M.* Über den Anfang (1941) / Hrsg. F.-W. von Herrmann. Fr. /M., 2005 (GA 70).
- Heidegger M.* Schelling, Vom Wesen der menschlichen Freiheit. GA 42. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988.
- Heidegger M.* Zu Ernst Jünger. GA 90. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.
- Heim M.* The Metaphysics of Virtual Reality. Oxford, 1993.
- Held K.* Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie // Heidegger und die praktische Philosophie. Frankfurt am Main, 1989.
- Herrmann Friedrich-Wilhelm von.* Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.
- Herrmann Friedrich-Wilhelm von.* Wege ins Ereignis. Zu Heideggers «Beiträgen zur Philosophie». Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.
- Hill J.D.* Rethinking history and myth: indigenous South American perspectives on the past. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1988.
- Hobson J.* The Eurocentric Conception of World Politics: Western International Theory, 1760–2010. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Hodge J.* Heidegger and Ethics. London, 1995.
- Holland N., Huntington P.* Feminist Interpretations of Martin Heidegger. University Park, Penn State University Press, 2001.
- Hubert L.A.* Companion To Heidegger. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Hughes D.O., Trautmann T.R.* Time. Histories and Ethnologies. Ann Arbor: University of Michigan Press. 1995.
- Husserl E.* Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins. The Hague: M. Nijhoff, 1905.
- Inwood M.A.* Heidegger Dictionary. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Inwood M.* Heidegger. Freiburg, 1999.
- Irigaray L.* Speculum of the Other Woman. N.Y.: Cornell University Press, 1985.
- Jacobs D.C.* The Pre-Socratics After Heidegger. Albany, 1999.
- Jacques T.* Heidegger and The Earth // Diacritics. 1989. № 19.
- Jambet Ch., Lardreau G.* L'Ange: pour une cynégétique du semblant. P.: Grasset, 1976.
- Jambet Ch.* L'Acte d'être. La philosophie de la révélation chez Mollà Sadrá. P.: Fayard, 2002.
- Janicaud D.* Heidegger en France. Paris, 2001.
- Janicaud D.* La Métaphysique à la limite: cinq études sur Heidegger. Paris, 1983.
- Janicaud D.* L'Ombre de cette pensée: Heidegger et la question politique. Grenoble, 1990.

- Jaspers K.* Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. München; Zürich, 1949.
- Johnson P.* On Heidegger. Belmont, 2000.
- Jonas H.* The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity. Boston: Beacon Press, 1958.
- Jonker G.* The Topography of Remembrance. The Dead, Tradition and Collective Memory in Mesopotamia. Leiden etc.: Brill, 1995.
- Jünger Ernst.* Arbeiter, Herrschaft, Gestalt, Bürgertum, Weltbild. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1932.
- Kaelin E.F.* Heidegger's Being & Time. Tallahassee, 1988.
- Kagan R.* Of Paradise and Power. America and Europe in the New World Order. New York: Alfred A. Knopf, 2003.
- Karlsson H.E.* It's about Time. The Concept of Time in Archaeology. Göteborg: Bricoleur Press, 2000.
- King M.* A Guide to Heidegger's Being and Time. Albany, 2001.
- King M.* Heidegger's Philosophy. New York, 1964.
- Kisiel T.* Heidegger's Way of Thought Critical and Interpretive Signposts. London, 2002.
- Kisiel T.* The Genesis of Heidegger's Being & Time. Berkeley, 1993.
- Kisikis D.* Le national-bolchevisme. Nantes: Ars Magna Editions, 2006.
- Klages L.* Der Geist als Widersacher der Seele. Berlin, 1929.
- Kovacs G.* The Question of God in Heidegger's Phenomenology. Evanston, 1990.
- Krasner S.* Sovereignty: Organized Hypocrisy. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- Kristeva J.* Revolutions in Poetic Language. N.Y.: Columbia University Press, 1984.
- Köchler H.* Skepsis und Gesellschaftskritik im Denken Martin Heideggers. Meisenheim, 1978.
- Lake David A.* Hierarchy in International Relations: Authority, Sovereignty, and the New Structure of World Politics. N.Y.: Cornell University Press, 2009.
- Large W.* Heidegger's Being & Time. Bloomington, 2008.
- Latour B.* Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique. P.: La Découverte, 1991.
- Lehmann K.* Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers. Freiburg, 1999.
- Lemke A.* Konstellation ohne Sterne. Zur poetischen und geschichtlichen Zäsur bei Martin Heidegger und Paul Celan. München, 2002.
- Levi-Strauss C.* Anthropologie structurale. Paris: Plon, 1958.
- Levi-Strauss C.* Les Structures élémentaires de la parenté. La Haye; Paris: Mouton, 1968.
- Levine R., Wolff E.* Social time: The heartbeat of culture // Angeloni E. (Ed.). Annual editions in anthropology 88 /89. Guilford, CT: Dushkin, 1988.
- Levine R.* A geography of time. New York: Basic Books, 1997.
- Levy-Strauss C.* Anthropologie structurale deux. Paris: Plon, 1973.
- Levy-Strauss C.* La Pensée sauvage. Paris: Plon, 1962.
- Levy-Strauss C.* La Voie des masques. 2 vol. Paris: Plon, 1979.
- Levy-Strauss C.* Mythologiques, t. I: Le Cru et le cuit. Paris: Plon, 1964.
- Levy-Strauss C.* Mythologiques, t. II: Du miel aux cendres. Paris: Plon, 1967.
- Levy-Strauss C.* Mythologiques, t. III: L'Origine des manières de table. Paris: Plon, 1968.
- Levy-Strauss C.* Mythologiques, t. IV: L'Homme nu. Paris: Plon, 1971.
- Lin M.* Heidegger on East-West Dialogue: Anticipating the Event. Routledge, 2008.
- Linton R.* The study of man. New York; London: D. Appleton-Century Company Inc., 1936.
- Lorca F.G.* Poema del Cante Jondo — Romancero Gitano (Conferencias y Poemas). Doral; FL.: Stockcero, 2010.
- Lory Pierre.* Alchimie et Mystique en terre d'Islam. P.: Gallimard, 2003.
- Ludz U.* Hannah Arendt und Martin Heidegger: Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse. Frankfurt, 2002.
- Löwith K.* Heidegger Denker in dürftiger Zeit. Stuttgart, 1984.
- Macann C.* Critical Heidegger. London, 1996.

- Macquarrie J.* Heidegger and Christianity. New York, 1994.
- Macquarrie J.* Martin Heidegger. Richmond, 1986.
- Malpas J.* Heidegger: Earth and Sky, Gods and Mortals, Freedom and Death. Pyrrho Press, Hobart, 1999.
- Malpas J.* Heidegger's Topology Being, Place, World. Cambridge, 2006.
- Maly K.* Heidegger's Possibility Language, Emergence Saying Be-ing. Toronto, 2008.
- Mann M.* The autonomous power of the state: its origins, mechanisms and results // Archives Europeennes de sociologie. 1984. № 25.
- Marx W.* Absolute Reflexion und Sprache. Frankfurt am Main, 1967.
- Marx W.* Das Spiel. Wirklichkeit und Methode. Freiburg, 1967.
- Marx W.* Ethos und Lebenswelt. Mitleidenkönnen als Mass. Hamburg, 1986.
- Marx W.* Heidegger und die Tradition. Eine problemgeschichtliche Einführung in die Grundbestimmungen des Seins. Stuttgart, 1961.
- Mattéi J.-F.* Heidegger. L'énigme de l'être. Paris, 2004.
- Mattéi J.-F.* Heidegger et Hölderlin. Paris, 2001.
- Mattéi J.-F.* L'Ordre du monde. Platon, Nietzsche, Heidegger. Paris, 1989.
- McGrath S.J.* Heidegger: A (Very) Critical Introduction. Cambridge, 2008.
- Mead G.H.* The Individual and the Social Self: Unpublished Essays. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- Mehta J.L.* Heidegger and Vedanta // International Philosophical Quarterly. 1978. 18 (2).
- Merleau-Ponty M.* Humanisme et terreur. Paris, 1947.
- Merleau-Ponty M.* Les aventures de la dialectique. Paris, 1955.
- Merleau-Ponty M.* Le visible et l'invisible. Paris, 1971.
- Merleau-Ponty M.* Phénoménologie de la perception. Gallimard, 1976.
- Michea J.-Cl.* L'Empire du moindre mal. P.: Climats, 2007.
- Michel H.* Le Chant de La Terre: Heidegger et Les Assises de L'histoire de L'Etre. Paris, 1985.
- Mills C. Wright.* Sociological Imagination. New York: Oxford University Press, 1959.
- Morin E.* Vers l'abîme. P.: L'Herne, 2007.
- Moyle T.* Heidegger's Transcendental Aesthetic An Interpretation of the Ereignis. Aldershot, 2005.
- Mugerauer R.* Heidegger and Homecoming. The Leitmotif in the Later Writings. Toronto, 2008.
- Mugerauer R.* Heidegger's Language and Thinking. London, 1988.
- Muhlmann W., Müller W.* (hrsg.). Kulturanthropologie. Köln; Berlin: Kiepenheuer&Witsch, 1966.
- Mulhall S.* Routledge Philosophy Guidebook To Heidegger and Being and Time. London, 1996.
- Munn N.D.* The cultural anthropology of time: a critical essay // Annual Review of Anthropology. 1992. № 21.
- Murray M.* Heidegger and Modern Philosophy. New Haven, 1978.
- Myerson G.* Heidegger, Habermas and the Mobile Phone. Cambridge, 2001.
- Mühlmann Wilhelm Emil.* Methodik der Völkerkunde. Stuttgart: Ferdinand Enke, 1938.
- Müller K.E.* Zeitkonzepte in traditionellen Kulturen. In: K.E. Müller and J. Rüsen (eds.). Historische Sinnbildung. Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien. Reinbek: Rowohlt, 1997.
- Narbonne Jean-Marc.* Hénologie, ontologie et Ereignis (Plotin—Proclus—Heidegger). P.: Les Belles Lettres, 2001.
- Narbonne Jean-Marc.* La métaphysique de Plotin, suivi de Hénosis et Ereignis: Remarques sur une interprétation heideggérienne de l'Un plotinien. P.: Vrin, 2001.
- Navia M.A.* Hermenéutica: interpretaciones desde Nietzsche, Heidegger, Gadamer y Ricoeur. Mérida, 2008.
- Nenon T.* Memphis Heidegger and Praxis // Southern Journal of Philosophy. 1990. № 28.
- Newmann D.* Sociology: Exploring the Architecture of Everyday Life Thousand Oaks. CA: Pine Forge Press, 2006.

- Niekisch Ernst.* Hitler — ein deutsches Verhängnis. Berlin: Widerstands-Verlag, 1932.
- Nietzsche F.* Also sprach Zarathustra. Berlin: Akademie Verlag, 2000.
- Nietzsche F.* Werke. Kritische Gesamtausgabe. Berlin; N.Y., 1967. Bd. 1—30.
- Nisbet R.* History of the Idea of Progress. New York: Basic Books, 1980.
- Nisbet R.* Social Change and History. New York: Oxford University Press, 1969.
- Nolte E.* Martin Heidegger: Politik und Geschichte im Leben und Denken. Berlin; Frankfurt, 1992.
- Okakuro K.* The Book of Tea. New York, 1906.
- Okrent M.* Heidegger's Pragmatism Understanding, Being, and the Critique of Metaphysics. Cornell, 1988.
- Olson A.* Heidegger and Jaspers. Philadelphia, 1994.
- Ott. H.* Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie. Fr. /M.; N.Y., 1988.
- Parkes G.* Heidegger and Asian Thought. Honolulu, 1987.
- Partenie C., Rockmore T.* Heidegger and Plato Toward Dialogue. Evanston, 2005.
- Petkovšek R.* Heidegger — Index (1919—1927). Ljubljana, 1998.
- Petzet H.W.* Auf einen Stern zugehen. Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger 1929—1976. Frankfurt, 1983.
- Philipse H.* Heidegger's Philosophy of Being: A Critical Interpretation. Princeton, 1998.
- Pokorny J.* Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Francke, 1959.
- Polt R.* Heidegger: an introduction. Ithaca, 1999.
- Polt R.* The Emergency of Being: On Heidegger's Contributions to Philosophy. Ithaca, 2006.
- Prado C.G.* A House Divided Comparing Analytic and Continental Philosophy. New York, 2003.
- Pratt N.* Bringing politics back in: examining the link between globalization and democratization // Review of International Political Economy. Vol. 11. 2004. No. 2.
- Proclus.* Commentaire sur la République. P.: Vrin, 1970.
- Pöggeler O.* Der Denkweg Martin Heideggers. Stuttgart, 1994.
- Pöggeler O.* Heidegger und die hermeneutische Philosophie. Freiburg, 1983.
- Pöggeler O.* Philosophie und hermeneutische Theologie. Heidegger, Bultmann und die Folgen. Paderborn, 2009.
- Pöggeler O.* Philosophie und Politik bei Heidegger. Freiburg; München, 1972.
- Radin P.* Monotheism among Primitive Peoples. London, 1924.
- Radin P.* Social Anthropology. New York, 1932.
- Radin P.* The World of Primitive Man. The Life of Science Library. No. 26. New York, 1953.
- Raffoul F.* Heidegger and Practical Philosophy. Albany, 2002.
- Raffoul F.* Heidegger and the Origins of Responsibility // Heidegger and Practical Philosophy. Albany, 2002.
- Raffoul F.* Heidegger and the Subject. Amherst, 1999.
- Raffoul F.* Rethinking facticity. Albany: State University of New York Press, 2008.
- Rapaport H.* Heidegger & Derrida, Reflections on Time and Language. Lincoln, 1989.
- Reijen W.* Martin Heidegger. München, 2009.
- Rentsch T.* Martin Heidegger — Das Sein und der Tod. Eine kritische Einführung. München; Zürich, 1989.
- Richardson W.J.* Existential Epistemology: A Heideggerian Critique of the Cartesian Project. Oxford, 1986.
- Richardson W.J.* Through Phenomenology to Thought. Haag, 1963.
- Richter E.* Die Frage nach der Wahrheit. Frankfurt, 1997.
- Risser J.* Heidegger toward the Turn Essays on the Work of the 1930s. Albany, 1999.
- Robertson R.* Globalization: Social Theory and Global Culture. London, 1992.
- Robinson J.M.* The Later Heidegger and Theology. New York, 1963.
- Rockmore T.* On Heidegger's Nazism and Philosophy. Berkeley, 1992.
- Rockmore T.* The Heidegger Case On Philosophy and Politics. Philadelphia, 1992.
- Rosenberg A.* Heidegger and Foucault Critical Encounters. Minneapolis, 2003.
- Roth M.* The Poetics of Resistance: Heidegger's Line. Evanston, 1996.

- Rée J.* Heidegger. New York, 1999.
- Rüdiger S.* Ein Meister aus Deutschland. Frankfurt, 1999.
- Sallis J.* Deconstruction and Philosophy. Chicago, 1987.
- Sallis J.* Delimitations Phenomenology and the End of Metaphysics. Bloomington, 1995.
- Sallis J.* Echoes: After Heidegger. Bloomington, 1990.
- Sallis J.* Reading Heidegger: Commemorations. Bloomington, 1993.
- Sartre J.-P.* L'âge de raison. Paris: Gallimard, 1945.
- Sartre J.P.* La Transcendance de l'ego. Paris, 1966.
- Sartre J.P.* L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique. Paris, 1943.
- Schalow F.* The Incarnality of Being The Earth, Animals, and the Body in Heidegger's Thought. Albany, 2007.
- Schmitt C.* Völkerrechtliche Großraumordnung Mit Interventionsverbot Für Raumbremde Mächte. Ein Beitrag zum Reichsbegriff im Völkerrecht. Berlin: Duncker & Humblot, 1988.
- Schmitt R.* Martin Heidegger on Being Human An Introduction to Sein und Zeit. New York, 1969.
- Scholem G.* Kabbala. New York: Dorset Press, 1974.
- Schürmann R.* Le Principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir. Paris, 1982.
- Scott C.* Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy / Charles E. Scott, Susan Schoenbohm, Daniela Vallega-Neu, Alejandro Vallega. Bloomington, 2001.
- Scott C.* Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy. Bloomington, 2001.
- Seidel G.J.* Martin Heidegger and the Pre-Socratics. Lincoln, 1964.
- Seubert H.* Heideggers Zwiegespräch mit dem deutschen Idealismus. Köln; Weimar; Wien, 2003.
- Shahan R.W.* Thinking About Being Aspects of Heidegger's Thought. Norman, 1984.
- Sharr A.* Heidegger's Hut. Cambridge, 2006.
- Sheehan T.* Heidegger. The Man and the Thinker. Chicago, 1981.
- Simmel G.* Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Leipzig, 1892.
- Sluga H.* Heidegger's Crisis, Philosophy and Politics in Nazi Germany. Cambridge, 1993.
- Soral A.* Il faut lire Alexandre Douguine // Douguine A. Quatrieme Theorie Politique. P.: Ars Magna, 2012.
- Souche-Dagues D.* Du Logos chez Heidegger. Grenoble, 1999.
- Spanos W.V.* Heidegger and Criticism. Minneapolis, 1993.
- Spanos W.V.* Martin Heidegger and the Question of Literature. Bloomington, 1999.
- Spengler O.* Der Untergang des Abendlandes Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. München: C.H. Beck, 1963.
- Steiner G.* Martin Heidegger. Harmondsworth, 1980.
- Steinmann M.* Heidegger und die Griechen. Frankfurt, 2007.
- Stellardi G.* Heidegger and Derrida on Philosophy and Metaphor: Imperfect Thought. Amherst, 2000.
- Stenstad G.* Transformations Thinking after Heidegger. Madison, 2006.
- Stirner M.* Der Einzige und sein Eigentum. Berlin, 1924.
- Suzuki D.T.* Zen Buddhism: Selected Writings of D.T. Suzuki. New York: Doubleday, 1956.
- Suzuki Daisetsu.* The logic of affirmation-in-negation // Japanese Philosophy. A source book. Honolulu: University of Hawai'I Press, 2011.
- Tallis R.* A Conversation With Martin Heidegger Heidegger on Language and the Human Being. Basingstoke, 2002.
- Taminiaux J.* Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger. Grenoble, 1989.
- The Later Heidegger and Theology.* Edited by James M. Robinson and John B. Cobb, Jr. New York: Harper & Row, 1963.
- Thiele L.P.* Timely Meditations. Princeton, 1995.
- Thomas J.* Time, Culture and Identity. An interpretive archaeology. London: Routledge, 1996.
- Thomas W.I., Znaniecki F.W.* The Polish Peasant in Europe and America: A Classic Work in Immigration History. Urbana: University of Illinois Press, 1996.

- Thomson I.* Heidegger On Ontotheology Technology and the Politics of Education. Cambridge, 2005.
- Thomä D.* Heidegger-Handbuch. Stuttgart, 2003.
- Thurnwald R.* Die Menschliche Gesellschaft in Ihren Ethno-soziologischen Grundlagen. Im 5 Bände. Berlin; Leipzig: Walter de Gruyter, 1931.
- Toulmin S., Goodfield J.* The Discovery of Time. London: Hutchinson, 1965.
- Trawny P.* Martin Heidegger. Einführung. Frankfurt; New York, 2003.
- Trawny P.* Voll Verdienst, doch dichterisch wohnt / Der Mensch auf dieser Erde. Heidegger und Hölderlin. Frankfurt, 2000.
- Tugendhat E.* Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger. Berlin, 1970.
- Vallega-Neu D.* Heidegger's Contributions to Philosophy: An Introduction. Bloomington, 2003.
- Vallega A.A.* Heidegger and the Issue of Space: Thinking on Exilic Grounds. University Park, 2008.
- Vogel L.* The Fragile We: Ethical Implications of Heidegger's Being and Time. Evanston, 1994.
- Volpi F.* Heidegger e Aristotele. Padova, 1984.
- Vycinas V.* Earth And Gods An Introduction To The Philosophy Of Martin Heidegger. New York: Springer, 1969.
- Waldenfels B.* Réponse à l'autre. Éléments d'une phénoménologie responsive // Phénoménologie française et phénoménologie allemande. Paris, 2000.
- Ward J.F.* Heidegger's Political Thinking. Amherst, 1995.
- Watts M.* Heidegger. A Beginner's Guide. London, 2001.
- Weber M.* Rationalisierung und entzauberte Welt. Berlin, 1989.
- Wendorff R.* Zeit und Kultur: Geschichte des Zeitbewußtseins in Europa. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1985.
- Whorf B.* Language, thought and reality. Cambridge; MA: MIT Press. 1956.
- Wirth H.* Die Heilige Urschrift der Menschheit: Symbolgeschichtliche Untersuchungen diesseits und jenseits des Nordatlantik. Leipzig: Koehler & Amelang, 1931–1936.
- Wisser R.* Martin Heidegger im Gespräch. München, 1970.
- Wittgenstein L.* Werkausgabe. Frankfurt am Main, 1984. Bd. 1–8.
- Wolin R.* Heidegger's Children. Princeton, 2001.
- Wolin R.* The Heidegger Controversy. Cambridge, 1993.
- Wolin R.* The Politics of Being. New York, 1990.
- Wood D.* Of Derrida, Heidegger, and Spirit. Evanston, 1993.
- Wood D.* Thinking after Heidegger. Cambridge, 2002.
- Wrathall M.* How to Read Heidegger. London, 2005.
- Young J.* Heidegger, Philosophy, Nazism. Cambridge, 1997.
- Young J.* Heidegger's Later Philosophy. Cambridge, 2001.
- Zimmerman M.E.* Eclipse of the Self: The Development of Heidegger's Concept of Authenticity. Athen, 1986.
- Zimmerman M.E.* Heidegger's Confrontation with Modernity. Bloomington, 1990.
- Zimmermann H.D.* Martin und Fritz Heidegger. Philosophie und Fastnacht. München, 2005.



**Дугин Александр Гельевич**

**«Мартин Хайдеггер. Последний Бог»**

(научное издание)

Группа допечатной подготовки изданий:

Злаина М.В.,

Исакова Т.В.,

Коновалова Т.Ю.,

Крылов К.А.,

Тюрин Е.Л.

Подписано в печать 06.08.2014. Формат 60 × 90/16.

Гарнитура «NewtonС». Бумага офсетная.

Усл. печ. л. 53,00. Тираж 1000 экз. Заказ № 4373.

Издательство «Академический проект»

(общество с ограниченной ответственностью),

адрес: 111399, г. Москва, ул. Мартеновская, 3;

сертификат соответствия

№ РОСС RU. АЕ51. Н 16070 от 13.03.2012;

орган по сертификации РОСС RU.0001.11АЕ51

ООО «Профи-сертификат».

Отпечатано способом ролевой струйной печати

в ОАО «Первая Образцовая типография»

Филиал «Чеховский Печатный Двор»

142300, Московская область, г. Чехов, ул. Полиграфистов, д.1

Сайт: [www.chpd.ru](http://www.chpd.ru), E-mail: [sales@chpd.ru](mailto:sales@chpd.ru), т/ф. 8(496)726-54-10

---

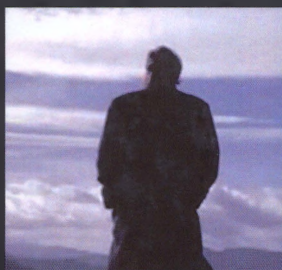
**По вопросам приобретения книги  
просим обращаться в издательство:**

телефоны: +7 495 305 3702, +7 495 305 6092,

факс: +7 495 305 6088,

e-mail: [info@aproject.ru](mailto:info@aproject.ru), [zakaz@aproject.ru](mailto:zakaz@aproject.ru),

интернет-магазин: [www.academ-pro.ru](http://www.academ-pro.ru).



«Последний Бог проходит на дистанции от человека другого Начала и почти незаметно кивает (Wink), т. е. делает одобрительный знак. Он не спасает, не выручает, не изменяет. Он просто приходит. И этого достаточно».

А.Г. Дугин

Книга современного русского философа представляет собой творческое введение в философию Мартина Хайдеггера с учетом того исторического и географического положения, где находится современный русский читатель, — и в отношении к западно-европейской культуре, и в контексте собственно русской истории (в ее философском измерении). Последовательно описаны общая структура философии Хайдеггера, соотнесение Хайдеггера с русской философской мыслью, политические импликации философии Хайдеггера (в духе Четвертой Политической Теории), теологические и эсхатологические измерения творчества Хайдеггера.

