

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ  
УЧРЕЖДЕНИЕ НАУКИ  
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

*На правах рукописи*

Мановас Янина Эдуардовна

**БЫТИЙНО-ИСТОРИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ ХАЙДЕГГЕРА:  
ФИЛОСОФИЯ ДРУГОГО НАЧАЛА**

Специальность 09.00.03 – история философии

диссертация на соискание учёной степени

кандидата философских наук

Научный руководитель:

доктор философских наук, член-корреспондент РАН

Синеокая Юлия Вадимовна

Москва

2020

## Оглавление

<b>Введение</b> .....	3
<b>Глава I. Подступы Хайдеггера к другому началу</b> .....	12
§ 1. Вопрос о бытии в работе «Бытие и время».....	12
§ 2. Философская радикализация конечности .....	24
§ 3. «Бытие и время» и «Вклад в философию»: главные работы Хайдеггера .....	35
§ 4. Первое начало европейской философии и ее другое начало .....	40
§ 5. Пространство другого начала .....	50
<b>Глава II. Другое начало и бытийно-историческое мышление в работе Хайдеггера «Вклад в философию»</b> .....	59
§ 1. «Вклад в философию»: композиционные и стилистические особенности.....	59
§ 2. Опыт чтения «Вклада в философию»: «Последние семинары» В. В. Бибихина.....	65
§ 3. Настроения другого начала: общая характеристика.....	82
§ 4. Настроение сдержанности.....	94
§ 5. «Логика» другого начала.....	112
§ 6. Строение работы «Вклад в философию» .....	129
§ 7. Теосигетика, «теология» другого начала.....	146
<b>Глава III. Другое начало за пределами философии</b> .....	168
§ 1. Основное настроение другого начала и его «логика» в фильме А. Тарковского «Сталкер» .....	169

§ 2. Религиозные аллюзии в фильме «Сталкер» .....	182
§ 3. Ускользящий Бог в цикле стихотворений М. Цветаевой «Бог».	190
<b>Заключение</b> .....	199
<b>Список литературы</b> .....	207

## **Введение**

### **Актуальность исследования**

Диссертационное исследование посвящено мало освоенному отечественным хайдеггероведением периоду творчества Хайдеггера – работам конца 30-х – начала 40-х годов. В центре внимания диссертанта – книга «Вклад в философию»<sup>1</sup>, вторая, после «Бытия и времени», главная работа Хайдеггера.

В ходе «поворота» (Kehre) Хайдеггера от фундаментальной онтологии «Бытия и времени» к бытийно-историческому мышлению значительно изменился как язык его произведений, так и круг затрагиваемых тем. *Другое начало* философии, каковым, по замыслу Хайдеггера, должно стать бытийно-историческое мышление, потребовало создания особого философского стиля.

Исследования о бытийно-историческом мышлении Хайдеггера обычно сосредоточены либо на вопросе о бытии и его истории, либо на теологической тематике в текстах позднего Хайдеггера. В диссертации смещается принятый в хайдеггероведении фокус внимания и исследуется философский стиль бытийно-исторического мышления.

### **Степень разработанности темы**

Диссертационное исследование опирается на классику хайдеггероведения – работы Ф.-В. фон Херрманна<sup>2</sup>, О. Пёггелера<sup>3</sup>, Ж. Боффре<sup>4</sup>; а также на труды У. Гуццони<sup>5</sup>, К. Малабу<sup>6</sup>, Ж.-Л. Нанси<sup>7</sup>,

---

<sup>1</sup> *Heidegger M.* Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klostermann, 1989. Другие варианты перевода названия этой работы: «Работы по философии», «Очерки философии» (И. Н. Инишев), «Заметки по философии» (Н. З. Бросова), «Вклады в дело философии» (Э. Н. Сагетдинов).

<sup>2</sup> *Herrmann F.-W. von.* Wege ins Ereignis. Zu Heideggers Beiträgen zur Philosophie. Frankfurt a/M.: V. Klostermann, 1994.

<sup>3</sup> *Pöggeler O.* Der Denkweg Martin Heidegger's. Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1983.

<sup>4</sup> *Боффре Ж.* Диалог с Хайдеггером. СПб.: Владимир Даль, 2007. 252 с.

<sup>5</sup> *Guzzoni U.* Der andere Heidegger. Freiburg im Breisgau: Alber, 2009.

<sup>6</sup> *Malabou C.* The Heidegger change: on the fantastic in philosophy. Albany: State University of New York Press, 2011.

Ф. Федье<sup>8</sup>, Э. Тугендхата<sup>9</sup>, П.-Л. Кориандо<sup>10</sup> и других. Особенное значение для исследования имело знакомство с работами американской исследовательницы Д. Вэллега-Ной, а именно с двумя ее монографиями о Хайдеггере, одна из которых специально посвящена работе «Вклад в философию»<sup>11</sup>.

Диссертационное исследование непосредственно связано с тем философским контекстом, в котором оно проводилось, а именно с отечественными исследованиями философии XX века. Это лекции, доклады, публикации В. В. Бибихина, Н. В. Мотрошиловой, Ю. В. Синеокой, И. А. Михайлова, Е. В. Фалёва, А. В. Михайловского, И. Н. Инишева, Н. З. Бросовой и других.

Темы, связанные с бытийно-историческим мышлением Хайдеггера, не раз становились предметом рассмотрения в работах отечественных исследователей. В центре внимания часто оказываются: предполагаемый политический подтекст бытийно-исторического мышления (в работах Н. В. Мотрошиловой<sup>12</sup>, А. В. Михайловского, М. А. Маяцкого и др.); критика Нового времени у Хайдеггера, часто в связи с вопросом о технике (в работах Н. В. Мотрошиловой, А. В. Михайловского и др.); «теологические» темы у позднего Хайдеггера (в работах Н. З. Бросовой<sup>13</sup>, С. А. Коначевой<sup>14</sup>,

---

<sup>7</sup> Нанси Ж.-Л. О со-бытии. // Философия Мартина Хайдеггера и современность / М.: Наука, 1991. С. 91–101.

<sup>8</sup> Федье Ф. Голос друга / Пер. с фр. О. А. Седаковой. СПб: Издательство Ивана Лимбаха, 2010.

<sup>9</sup> Тугендхат Э. Хайдеггерская идея истины. // Исследования по феноменологии и философской герменевтике. Мн.: ЕГУ, 2001. С.135–145.

<sup>10</sup> Coriando P.-L. Der letzte Gott als Anfang zur ab-gründigen Zeit-Räumlichkeit des Übergangs in Heideggers Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis). München: Fink, 1998.

<sup>11</sup> Vallega-Neu D. Heidegger's Contributions to philosophy: an introduction. Bloomington: Indiana University Press. Studies in Continental thought. 2003; Vallega-Neu D. Heidegger's Poietic Writings. Bloomington: Indiana University Press. Studies in Continental thought. 2018.

<sup>12</sup> Мотрошилова Н. В. «Черные тетради» М. Хайдеггера: почему выход в свет 94–96 томов собрания сочинений М. Хайдеггера стал сенсацией? // Анатомия философии: как работает текст / Отв. ред. Ю.В. Синеокая. М.: Издательский Дом ЯСК, 2016. С. 909–938.

<sup>13</sup> Бросова Н. З. Теологические аспекты философии истории Мартина Хайдеггера. Белгород: БелГУ, 2005. (Гриф ИФ РАН.)

Е. В. Фалёва, Т. П. Лифинцевой<sup>15</sup>); вопрос о бытии (в работах В. В. Бибихина<sup>16,17</sup>, М. В. Позднякова, Т. Х. Керимова, А. М. Гагинского); чтение Хайдеггером классической философии (в работах И. А. Михайлова<sup>18</sup>, Ф. И. Гиренка<sup>19</sup> и др.); поэзия и «поэтическое мышление» Хайдеггера (в работах Н. Д. Сафроновой, М. В. Козловой, Н. А. Мусеева и др.)

Большинство приведенных в тексте диссертации цитат из работы Хайдеггера «Вклад в философию» даны в моем переводе. Для написания диссертационного исследования был ценен опыт переводчиков этой работы Хайдеггера на русский язык: наработки, содержащиеся в книгах В. В. Бибихина<sup>20</sup>, и переводы фрагментов этой книги, опубликованные Э. Н. Сагетдиновым<sup>21</sup> и Н. З. Бросовой<sup>22</sup>. В конце 2020 года вышел полный перевод этой книги, выполненный Э. Н. Сагетдиновым<sup>23</sup>.

**Объектом исследования** является книга Хайдеггера «Вклад в философию»<sup>24</sup>. Кроме нее, рассматриваются работы «Бытие и время»<sup>25</sup>,

---

<sup>14</sup> *Коначева С. А.* Бытие. Священное. Бог. Хайдеггер и философская теология XX века. М.: РГГУ, 2010.

<sup>15</sup> *Лифинцева Т. П.* Рецепция идей Хайдеггера в «Систематической теологии» П. Тиллиха. // История философии. 2010. № 15. С. 39–56.

<sup>16</sup> *Бибихин В. В.* Последние семинары. [[http://bibikhin.ru/poslednie\\_seminari](http://bibikhin.ru/poslednie_seminari), accessed on 20.07.2020]

<sup>17</sup> *Бибихин В. В.* Собственность. СПб.: Наука, 2012.

<sup>18</sup> *Михайлов И. А.* Пять ключевых слов эпохи нигилизма. Интерпретация Ницше в философии Хайдеггера. // Ницше сегодня. Сборник статей. 2-е издание / Сост. Ю. В. Синеокая. М.: Издательский Дом ЯСК, 2009. С. 177–198.

<sup>19</sup> *Гиренок Ф. И.* Кант, Хайдеггер и проблема метафизики. // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2013. № 2. С. 86–97.

<sup>20</sup> *Бибихин В. В.* Собственность (философия *своего*). СПб.: Наука, 2012; *Бибихин В. В.* Последние семинары. URL: [http://bibikhin.ru/poslednie\\_seminari](http://bibikhin.ru/poslednie_seminari) (дата обращения: 20.07.2020).

<sup>21</sup> *Хайдеггер М.* Вклады в дело философии. От события. (Пер. Э. Сагетдинова). // Герменей, М., 2009, № 1. С. 56–94.

<sup>22</sup> *Хайдеггер М.* Очерки философии. О событии // Вопросы философии. М., 2006. № 11. С. 164–166.

<sup>23</sup> *Хайдеггер М.* К философии (О событии) / Пер. с нем. Э. Н. Сагетдинова. М.: Изд-во Института Гайдара, 2020.

<sup>24</sup> *Heidegger M.* Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989.

<sup>25</sup> *Heidegger M.* Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemer Verlag, 1993.

«Ницше»<sup>26</sup>, «Основные вопросы философии»<sup>27</sup>, «Основные понятия метафизики»<sup>28</sup> и ряд других текстов Хайдеггера<sup>29</sup>.

**Предметом исследования** является бытийно-историческое мышление Хайдеггера как единый философский стиль, заданный основным настроением *другого начала* и его «логикой» (*сигетикой*).

**Цель исследования:** выявить особенности бытийно-исторического мышления, его задачи и основания, и показать единство его философского стиля.

Для достижения этой цели в диссертационном исследовании ставятся следующие **задачи**:

1. Выявить соотношение *другого начала* и бытийно-исторического мышления Хайдеггера.

2. Показать роль настроения в бытийно-историческом мышлении Хайдеггера.

3. Доказать, что специфическое строение работы Хайдеггера «Вклад в философию» обусловлено основным настроением *другого начала*.

4. Проанализировать взаимосвязь «логики» и настроения *другого начала* в работе Хайдеггера «Вклад в философию».

5. Установить взаимосвязь «логики» (*сигетики*) и «теологии» (*теосигетики*) *другого начала* в работе Хайдеггера «Вклад в философию».

---

<sup>26</sup> Heidegger M. Gesamtausgabe, Bd. 6.1. Nietzsche. Bd. 1. Frankfurt a/M.: Vittorio Klosterman, 1996. Heidegger M. Gesamtausgabe, Bd. 6.2. Nietzsche. Bd. 2. Frankfurt a/M.: Vittorio Klosterman, 1997.

<sup>27</sup> Heidegger M. Grundfragen der Philosophie. Gesamtausgabe, Bd. 45. Frankfurt a/M.: Vittorio Klosterman, 1984.

<sup>28</sup> Heidegger M. Gesamtausgabe, Bd. 29/30. Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit. Frankfurt a/M.: Vittorio Klosterman, 1983.

<sup>29</sup> Heidegger, M. Gesamtausgabe, Bd. 54. Parmenides (Wintersemester 1942/43). Frankfurt a/M.: hrsg. v. M. S. Frings, 1982; Heidegger M. Gesamtausgabe, Bd. 5. Holzwege. Frankfurt a/M., 1977.; Heidegger M. Gesamtausgabe, Bd. 7. Vorträge und Aufsätze. Frankfurt a/M., 2000.; Heidegger M. Gesamtausgabe, Bd. 9. Wegmarken. Frankfurt a/M., 1976.

б. Показать, как хайдеггеровское другое начало и его настроение проявляют себя за пределами философии (на примере фильма А. Тарковского «Сталкер» и цикла стихотворений М. Цветаевой «Бог»).

### **Методология исследования**

«Вопрос о методе» в исследовании Хайдеггера всегда стоит остро. Как подступиться к этой философии, в каком аспекте рассмотреть ее, каким инструментарием пользоваться? Распространено мнение, что Хайдеггера следует читать непременно с какой-то «внешней» по отношению к его философии точки зрения, желательно – максимально удаленной, чтобы сохранить иллюзию непредвзятого «незаинтересованного» чтения. Но такая позиция лишь создает зависимость от избранной точки зрения. Сверхосторожный исследователь, идущий таким путем, своей точки зрения иметь ни в коем случае не может и берет у кого-то готовую, и она не обязательно приближает его к пониманию Хайдеггера, часто как раз наоборот, навязывает совершенно несоразмерную ему перспективу. Никакой «независимости» в таком чтении нет. Оно может иметь ценность как эксперимент: «А вот посмотрим-ка мы с такой точки зрения» – но нельзя считать подход «Хайдеггер глазами кого-то» единственно правильным.

Данное исследование сосредоточено на текстах Хайдеггера, а не на их интерпретации в текстах его исследователей. Тема «Хайдеггер в прочтении N» – другая тема, предполагающая другой ракурс исследования.

В исследовании применялись следующие методы:

1. Методы историко-философского анализа: сравнительно-исторический метод, метод реконструкции и метод герменевтического анализа.



2. Феноменологический метод в том его варианте, о котором говорит Хайдеггер в «Бытии и времени»<sup>30</sup>: «феноменом в отличительном смысле является то, что себя не показывает, а скрывает»<sup>31</sup>. В центре внимания исследования находится скрытый за вербальным, лексико-синтаксическим уровнем текста регистр *жестов мысли*<sup>32</sup>, указаний на самоутаивание (Sichverbergen) бытия. *Жест* не обозначает и не описывает самоутаивание бытия, а *указывает* на него собой. Это регистр не означающий, репрезентативный, а указательный, остенсивный. Именно он становится в исследовании «феноменом в отличительном смысле»<sup>33</sup>.

Кроме названных методов, в диссертационном исследовании использовались следующие вспомогательные исследовательские практики: 1) медленное чтение (close reading); 2) перевод; 3) этимологический анализ.

1) Медленное чтение (close reading).

Особенности этой практики таковы:

---

<sup>30</sup> «Что это, что в отличительном смысле должно быть названо феноменом? Что по своему существу есть необходимо тема специального выявления? Явно такое, что ближайшим образом и большей частью себя как раз не кажет, что в противоположность тому, что себя ближайшим образом и большей частью кажет, потаенно, но вместе с тем по сути принадлежит к тому, что себя ближайшим образом и большей частью кажет, а именно так, что составляет его смысл и основание».

<sup>31</sup> Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем В. В. Биbihина. М.: Ad Marginem, 1997. С. 35.

<sup>32</sup> Это выражение взято из высказывания Хайдеггера: «Собственный жест мысли – не вопрошание». (Heidegger M. Das Wesen der Sprache // Heidegger M. Unterwegs zur Sprache. Tübingen: Neske, 1959. S. 173, 175).

<sup>33</sup> Такой подход можно проследить в работах Н. З. Бросовой и Е. В. Фалёва. Например, в автореферате своей докторской диссертации Н. З. Бросова пишет: «В ходе исследования при рассмотрении теологических аспектов, фундирующих историческое философствование Хайдеггера (принцип аналогии, принцип формального указания, экзистенциальная событийность истории, кайрологический характер времени и др.) использован феноменологический метод. Он нацелен на выявление в понятии, идее, концепции специфической феноменальной двойственности демонстративного первого плана и укрывающегося за ним второго, оказывающегося основным (Бытие и время, 7, В.) Проведение этого метода необходимо связано с методом философской герменевтики, требующим глубинного внимания к языку как специфической выражающей форме и как способу бытия». (Бросова Н. З. Теологические аспекты философии истории Мартина Хайдеггера. Белгород: БелГУ, 2005.)

а) Медленный темп чтения и многократное перечитывание. Текст Хайдеггера предполагает медленное чтение, чтение-погружение, которое не требует немедленной полной понятности прочитанного фрагмента; такое чтение не стремится извлечь из текста удобоприменимую информацию, оно, скорее, позволяет читателю быть ведомым текстом. Хайдеггеровский стиль письма заставляет читать медленно. Многократные повторы, характерные для «Вклада в философию», вынуждают возвращаться к изложенному ранее, текст словно содержит в себе практику перечитывания.

б) Пристальное внимание к мелким деталям: использованию предлогов, многозначных слов, кавычек и т. д. Такое чтение отказывается от заранее заданных схем и стремится через рассмотрение частных выйти к обзору целого.

в) Прослеживание скрытых взаимосвязей внутри текста и скрытых указаний на взаимосвязи исследуемого текста с другими текстами Хайдеггера и других авторов.

2) Второй по значимости для исследования практикой можно считать перевод с языка объекта исследования, то есть специфического хайдеггеровского философского языка, на «метаязык», которым написано диссертационное исследование. Важным этапом работы над диссертацией был поиск языка, с одной стороны, стилистически близкого к общепринятому академическому языку, с другой стороны, допускающего некоторые отступления от норм научного стиля.

3) Третья использованная в исследовании вспомогательная практика – этимологический анализ, который часто использует сам Хайдеггер. Он плодотворен как для опытов перевода Хайдеггера, так и для попыток изложения и истолкования его работ.

## **Новизна исследования**

Конкретные результаты исследования, которые правомерно считать новыми для историко-философской литературы, заключаются в подробном освещении следующих тем:

1. Основные настроения другого начала.

Обычно эта тема заслонена более масштабными проблемами бытийно-исторического мышления Хайдеггера: вопросом о бытии, о сущности истины, о языке, о технике.

2. Связь настроения сдержанности, главного из основных настроений другого начала, с концепцией воли к власти Ницше.

3. Сигетика, «логика» другого начала.

4. Взаимосвязь «логики» и «теологии» другого начала.

5. Настроение и логика другого начала за пределами философии.

\*\*\*

Диссертационное исследование принципиально ограничивается «малыми», периферийными темами Хайдеггера и мало внимания уделяет его центральным темам: вопросу о бытии, о сущности истины, интерпретации временности и историчности, пониманию вот-бытия до и после поворота Хайдеггера от фундаментальной онтологии к бытийно-историческому мышлению. Почему избран такой ракурс исследования? Ведь главная тема Хайдеггера – вопрос о бытии, интерпретация бытия в горизонте временности, в его историчности. Потому что к вопросу о бытии невозможно приблизиться непосредственно, напрямую, путь к нему, к пониманию его, лежит через периферийные темы Хайдеггера, для понимания которых, конечно, требуется хотя бы некоторое понимание вопроса о бытии. Это круг, без вхождения в который проблематика философии Хайдеггера вообще не может стать хоть сколько-нибудь понятной. «Малые» темы Хайдеггера

(настроение, язык) рассматриваются им ради развертывания вопроса о бытии. Они служат для того, чтобы подвести читателя к вопросу о бытии, ввести его в «пространство вопроса».

## Глава I. ПОДСТУПЫ ХАЙДЕГГЕРА К ДРУГОМУ НАЧАЛУ

### § 1. Вопрос о бытии в работе «Бытие и время»

Вопрос о бытии – главный вопрос философии Хайдеггера. Этот вопрос, по Хайдеггеру, в европейской философской традиции не был поставлен: европейская философия исследует сущее в его бытии, но не бытие как таковое. Сущее понимается в свете имплицитного понимания бытия; поскольку вопрос о бытии не ставился, это имплицитное понимание не могло быть развернуто и осталось скрытым основанием всякого понимания и исследования сущего. Развернуть, прояснить имплицитное понимание бытия, поставить вопрос о бытии – задача Хайдеггера. В двух своих главных трудах, «Бытие и время» и «Вклад в философию», Хайдеггер ставит и по-разному разворачивает этот вопрос.

Если «Бытие и время» – вершина раннего периода творчества Хайдеггера, книга, вбирающая в себя наработки из более ранних произведений (например, «Прологомены к истории понятия времени»<sup>34</sup> содержат большую часть материалов первого раздела «Бытия и времени»), то «Вклад в философию» – скрытый источник, основание более поздних произведений. Эта работа – *скрытый* источник, потому что «Вклад в философию» по желанию Хайдеггера не был опубликован при его жизни, эта работа была известна его немногим близким ученикам. Кроме того, в поздних произведениях, развивающих идеи этой работы, Хайдеггер обычно не воспроизводит ее «концептуальное ядро», он, скорее, говорит из открытого в ней пространства, ее опыта и настроения, не объясняя путь в это пространство и основания этого опыта. Поздние опубликованные при жизни произведения Хайдеггера (статьи и доклады) – «верхушка айсберга», скрытую часть которого образуют неопубликованные при его жизни работы

---

<sup>34</sup> Heidegger M. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Gesamtausgabe, Bd. 20. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1979.

конца 1930-х – 40-х годов, в первую очередь «Вклад в философию». Лаконичность, энигматичность, почти эмблематическая отточенная красота поздних опубликованных произведений больше скрывает, чем открывает ту работу мысли, которая в свернутом виде содержится в них. Чтобы увидеть их корни и основания, необходимо знакомство с «Вкладом в философию». В свою очередь, для понимания «Вклада в философию» необходимо знакомство с проблематикой «Бытия и времени».

Фр.-В. фон Херрманн в работе «Трансценденция и событие» пишет, что рецепция позднего творчества Хайдеггера без знакомства с его «первым путем», фундаментальной онтологией «Бытия и времени»<sup>35</sup>, будет неполной. Уже стало традицией (если не клише) хайдеггероведческих работ сначала рассматривать проблематику «Бытия и времени», после нее проблему поворота Хайдеггера от его ранней фундаментальной онтологии к позднему бытийно-историческому мышлению и только после этого приступить к анализу «Вклада в философию». Этот путь оправдан не только хронологией (обратная хронологическая перспектива тоже эвристически оправданна, она приносит интересные результаты<sup>36</sup>). Работа «Вклад в философию», хотя и написана языком, очень отличающимся от языка «Бытия и времени» (об этом дальше будет идти речь), во многом остается в открытом «Бытием и временем» проблемном поле. В ней ставится тот же – главный для

---

<sup>35</sup> «Поэтому многие ощущают себя вправе сделать вывод, согласно которому обращение к мышлению События и в конечном итоге к поздней философии Хайдеггера, в которой мышление События получает дальнейшее развитие, возможно и при полном игнорировании пути и аналитики “Бытия и времени”. Международная рецепция поздних работ Хайдеггера, за редкими исключениями, обусловлена только что упомянутыми выводами. Это и составляет причину того, почему эта рецепция оказывается столь неполной». *Херрманн Фр.-В. фон. Трансцендентность и событие. Хайдеггеровские «Материалы по философии».* URL: <https://scicenter.online/sovremennyye-filosofskie-issledovaniya-scicenter/transtsendentnost-sobyitie-haydeggerovskie-160302.html> (дата обращения: 20.07.2020).

<sup>36</sup> Она использована, например, в лекционном курсе В. В. Бибихина «Ранний Хайдеггер»: *Бибихин В. В. Ранний Хайдеггер.* М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009.

Хайдеггера – вопрос о бытии и понимании бытия вот-бытием, то есть о способах самораскрытия и самосокрытия бытия.

**Постановка вопроса о бытии в «Бытии и времени».** «Бытие и время» начинается с цитаты из платоновского «Софиста»: «Ибо очевидно ведь вам-то давно знакомо то, что вы собственно имеете в виду, употребляя выражение “сущее”, а мы верили правда когда-то, что понимаем это, но теперь пришли в замешательство»<sup>37</sup>. Этот эпиграф выражает исходную ситуацию, точку, с которой всегда начинается (словно в каждом произведении заново начинается) мышление Хайдеггера. Ситуация такова: всем давно известно, что такое сущее и его бытие, настолько хорошо известно, что вопрос о бытии как таковой никем не ставится. Но эта известность, понятность бытия вдруг оказывается мнимой, знание оборачивается незнанием, понятность непонятностью. И эта непонятность скрыта мнимой понятностью от тех, кто якобы понимает, что такое бытие.

Тот, кому открылась эта непонятность – мнимость понятности – приходит в «замешательство». Исходная ситуация философии Хайдеггера – замешательство: «Есть ли у нас сегодня ответ на вопрос о том, что мы собственно имеем в виду под словом “сущее”? Никким образом»<sup>38</sup>. Сущее – то, что есть. Но непонятно, что значит «есть», в чем смысл этого «есть». Поэтому вопрос о смысле этого «есть» надо поставить заново. Для этого надо сначала «пробудить внимание к смыслу этого вопроса»<sup>39</sup>. Неочевидность смысла этого вопроса – отдельная проблема. Нужен ли вообще вопрос о бытии? Если нужен, то в каком смысле? За вопросом о нужности вопроса о бытии встает вопрос о смысле этой нужности. Есть ли нужда в таком вопросе? Поздний Хайдеггер будет говорить именно о *нужде* (die Not<sup>40</sup>), которая *принуждает* мышление к постановке вопроса о бытии. Но сама эта

---

<sup>37</sup> Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем В. В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. С. 1.

<sup>38</sup> Там же.

<sup>39</sup> Там же.

<sup>40</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 112–113.

нужда так же неочевидна, так же скрыта, как непонятность бытия скрыта его мнимой понятностью.

Трудность вопроса о бытии именно в том, что совсем не очевидно, что вопрос вообще есть, что есть в связи с бытием какая-то проблема, какая-то задача, которую необходимо решить. Необходимость вопроса так же неочевидна, как сам вопрос. Эта сокрытость (*Verborgenheit*) всегда сопровождает вопрос о бытии: скрыт смысл бытия (что оно такое), скрыта необходимость вопроса о его смысле. Вопросы словно нет и не может быть. И само отсутствие этого вопроса невидимо.

Что делает вопрос о бытии, вернее, отсутствие этого вопроса, невидимым? Его заслоняют собой «предрассудки, постоянно вновь и вновь насаждающие и взращивающие отсутствие потребности вопроса о бытии»<sup>41</sup>. Надо заметить, что слово «предрассудок» не имеет у Хайдеггера негативного смысла. Предрассудок – то, что предшествует всякому мышлению о сущем и его бытии и пред-определяет возможности этого мышления: то, что ему будет открыто, и то, что от него будет скрыто. Три предрассудка, о которых Хайдеггер говорит в начале «Бытия и времени» – не негативные, а «позитивные характеристики» того, как обстоит дело с вопросом о бытии.

Первый из этих предрассудков таков: «бытие» есть «наиболее общее» понятие. Но всеобщность бытия – не всеобщность рода, родового понятия. Оно не верховный род сущего (ведь оно не сущее), и потому его всеобщность проблематична, она требует разбора, прояснения.

Второй предрассудок: понятие «бытие» неопределимо. Сущее можно определить через его род и видовой признак. Понятие бытия такой дефиниции не поддается, его нельзя ни вывести из какого-то высшего понятия, ни определить через низшее.

---

<sup>41</sup> Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем В. В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. С. 2.



Третий предрассудок: «Бытие есть само собой разумеющееся понятие»<sup>42</sup>. Его каждый понимает и так. Слова «быть», «есть», «буду» понятны и без прояснения их смысла. И все-таки эта «средняя понятность» как раз подчеркивает непонятность бытия и скрытость этой непонятности. «Что мы всегда уже живем в некой бытийной понятливости и смысл бытия вместе с тем окутан тьмой, доказывает принципиальную необходимость возобновления вопроса о смысле “бытия”»<sup>43</sup>. Слово «бытие» в этой цитате взято Хайдеггером в кавычки, они в данном случае служат отстранению от этого слишком знакомого слова, его «отстранению»; этими кавычками оно словно извлекается из обычного течения речи, из ряда привычных слов и выносится на особое рассмотрение.

Итак, понятие бытия «всеобщее», «неопределимое» и «само собой разумеющееся». Но его всеобщность «темна»<sup>44</sup>; его неопределимость проблематична – она делает традиционную дефиницию проблемой, лишает ее универсальности; его самопонятность «демонстрирует непонятность»<sup>45</sup>. Мнимая ясность и понятность оборачиваются непроясненностью и непонятностью.

Вопрос о бытии не просто один из ряда других вопросов, которыми занимается философия. Он обладает, по Хайдеггеру, двумя преимуществами перед другими вопросами. Первое преимущество Хайдеггер называет *онтологическим*, то есть относящимся к порядку бытия, второе – *онтическим*<sup>46</sup>, то есть относящимся к порядку сущего. Прояснение вопроса о бытии создает фундамент как для конкретных наук о сущем, так и для построения онтологий. Нуждаются ли науки о сущем в таком основании, разве они не существуют и без него? «Кризис оснований» в математике, смена классической парадигмы на неклассическую в физике, выход за

---

<sup>42</sup> Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем В. В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. С. 3.

<sup>43</sup> Там же, с. 4.

<sup>44</sup> Там же.

<sup>45</sup> Там же, с. 3.

<sup>46</sup> Там же, с. 11.

пределы механицизма в биологии, поиск нового «фундамента» в теологии и в «науках о духе» – все это указывает на то, что основания наук перестали быть прочным фундаментом и стали для самих наук проблематичными. «Функция<sup>47</sup>» вопроса о бытии – прояснить основания, на которых науки смогут развертывать исследование сущего.

Нуждаются ли в этом вопросе онтологии? Разве не могут они исследовать сущее в его бытии, не проясняя вопрос о бытии, довольствуясь его мнимой понятностью? (Такой понятностью, по Хайдеггеру, довольствуется все европейская философская традиция.) Зачем онтологиям вопрос о бытии? Чтобы напомнить им о проблематичности их оснований, чтобы они не превратились в догматические мнимо нерушимые системы.

Второе преимущество вопроса о бытии Хайдеггер называет *онтическим*<sup>48</sup>, относящимся к порядку сущего. Сам вопрос о бытии есть способ бытия того сущего, которое спрашивает о бытии. И наоборот: вопрос о бытии *есть* только в бытии того сущего, которое способно спросить о бытии. И это сущее – мы сами, человеческие существа. Сами спрашивающие особым образом связаны с этим вопросом, и этот вопрос особым образом связан именно с этим сущим, задающим его.

*Dasein, vom-бытие.* Поэтому «образцовым сущим» для развертывания вопроса о бытии является в «Бытии и времени» человеческое существо, стоящее к бытию в совершенно особом отношении: оно способно спрашивать о бытии, ставить под вопрос свое бытие<sup>49</sup>. Человеческому существу, в отличие от других существ и вещей, (потенциально) открыто отношение к бытию.

Вопрос о бытии человеческого существа в «Бытии и времени» это вопрос не *о* человеке, а *через, сквозь* человека – транзитом – через человека

---

<sup>47</sup> Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем В. В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. С. 8.

<sup>48</sup> Там же, с. 11.

<sup>49</sup> Там же, с. 12.

как через дверь – он нужен для выхода к вопросу о бытии как таковом. К *вопросу*, в открытое пространство, а не к твердому ответу, закрывающему вопрос, захлопывающему дверь.

Человек – дверь в отношение к бытию как в открытость вопроса, дверь в открытость. Человеческое существо – открытость, а сам человек – дверь в нее, он при своем существовании – его порог, он на пороге самого себя. Он может не видеть (и обычно не видит), что он дверь, он может эту дверь закрыть, забыть свое же бытие своим же способом быть. Или может стать стражем и хранителем этой открытости, стоять на страже своего существа. Эти две возможности осуществления человеческого существа называются в «Бытии и времени» собственностью и несобственностью.

Просвет открытости Хайдеггер называет *das Da* (le La, the There, the Here) – это субстантивированное «вот». Отсутствие в русском языке артикля делает трудной передачу этой субстантивации. Просвет «вот» – то, что «вот сейчас передо мной», все то, что мне открыто. Вопрос Хайдеггера в «Бытии и времени»: как есть этот просвет, *das Da*, как он открыт.

Словом *Dasein* в «Бытии и времени» обозначено человеческое существо в аспекте его отношения к бытию, то есть вне всех обычных его определений, исходящих из его отношения к сущему. Его основные словарные значения – «бытие, присутствие, наличие, человеческое бытие», варианты его перевода на русский язык в текстах Хайдеггера: присутствие, вот-бытие, бытие-вот, человеческое бытие. В данной работе будет использоваться вариант «вот-бытие».

Вот-бытие невозможно определить «через задание предметного»<sup>50</sup>, все «чтойности», все предметные определенности определяют не его, а что-то другое. Слово *Dasein* – выражение «чистого бытия». Это человеческое бытие в его неопределимости и открытости к определениям.

---

<sup>50</sup> Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем В. В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. С. 12.

**Понимание бытия.** Главное «дело» (Angelegenheit) вот-бытия – быть: быть или не быть собой (быть собственно или несобственно), так как оно может в своем бытии быть или не быть собой. Для этого сущего в его бытии «речь идет о самом этом бытии». Кроме того, это сущее существует «онтологично», доонтологически онтологично: оно понимает, что значит бытие, даже без «эксплицитного теоретического вопрошания»<sup>51</sup>. Оно понимает не только свое бытие, но и бытие всякого другого сущего, поэтому «бытийная понятливость» – условие возможности всех онтологий.

Если ответ на вопрос о бытии может быть получен от вот-бытия, «того сущего, которое есть мы сами», то получить его, казалось бы, совсем не сложно. Для ответа на вопрос о бытии не нужно исследовать все сущее, в том числе далекое, недоступное, достаточно посмотреть на самих себя, на свое бытие. Тогда почему ответа на этот вопрос до сих пор нет? Разве человек мало смотрел на самого себя?

Вот-бытие наделено «бытийной понятливостью»<sup>52</sup>, оно доонтологически понимает, что значит «есть», что значит сущее и его бытие, причем «бытийная понятливость» вот-бытия охватывает все сущее в его бытии. В бытие вот-бытия включено понимание бытия. Почему же вопрос о бытии остается скрытым?

Вот-бытие, в качестве сущего самое близкое самому себе (или, как пишет Хайдеггер, *онтически* самое близкое себе), в аспекте понимания своего бытия от самого себя всего дальше (то есть *онтологически* для самого себя самое далекое). Наделенное «бытийной понятливостью», *своего* бытия оно как раз *не* понимает, его собственное бытие от него скрыто. Чем оно скрыто? «Присутствие»<sup>53</sup> имеет скорее по своему способу быть тенденцию понимать свое бытие из *того* сущего, к которому оно по сути постоянно и

---

<sup>51</sup> Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем В. В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. С. 12.

<sup>52</sup> Там же, с. 15.

<sup>53</sup> То есть вот-бытие.

ближайше относится, из “мира”»<sup>54</sup>. Происходит «обратное излучение понятности мира на толкование присутствия»<sup>55</sup>.

Вот-бытие склонно понимать себя как сущее среди сущего (вещь среди вещей), как сущее, наделенное неким важным отличительным признаком (например, «человек – разумное живое существо»). Но, как пишет Хайдеггер, «сущностно определить это сущее через задание предметного что нельзя, скорее, существо его лежит в том, что оно всегда имеет быть своим бытием»<sup>56</sup>. Поэтому любое определение его через «что» определяет его не в качестве него самого, не в качестве открытости к осуществлению. Оно само как «чистое бытие»<sup>57</sup> от таких определений ускользает. Оно ускользает от своей же доонтологической «бытийной понятливости». Задача *аналитики вот-бытия*<sup>58</sup> – через разбор бытия этого сущего выстроить фундаментальную онтологию, то есть такую онтологию, которая прояснила бы вопрос о бытии и смогла бы стать общим фундаментом для различных онтологий.

Итак, вот-бытие, понимающее бытие, не понимает своего бытия, от себя самого в своем бытии скрыто. Эта сокрытость является существенной особенностью вот-бытия. Аналитика вот-бытия раскрывает способы самосокрытия вот-бытия в его повседневности. Вот-бытие существует в ней так, что от себя как себя прячется. Способы, какими оно себя от себя скрывает, косвенно указывают на то, что они собой скрывают. Своими способами скрывать себя (от себя-повседневного и от своей доонтологической смутной бытийной понятливости) оно сообщает, открывает нечто важное: что оно есть способом такого самосокрытия. Для раскрытия его бытия требуется особый метод.

---

<sup>54</sup> Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем В. В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. С. 15.

<sup>55</sup> Там же.

<sup>56</sup> Там же, с. 12.

<sup>57</sup> Там же.

<sup>58</sup> Там же, с. 41–45.

Этот метод – *феноменология*: речь (logos) о том, что само себя показывает, выявляет (phainomena)<sup>59</sup>. Хайдеггер цитирует гуссерлевский девиз «К самим вещам!»<sup>60</sup>. Феноменологическому рассмотрению подлежат сами вещи в том, как они себя показывают. Но «вещи», о которых спрашивает «Бытие и время», себя прячут, себя *не* показывают: бытие скрывает себя. «Образцовое сущее», избранное как пример для постановки и развертывания вопроса о бытии, тоже скрывает себя, остается в своем бытии скрытым от себя же самого.

Лозунг феноменологии «К самим вещам» показывает здесь, что он не так прост, как может показаться: «Что это, что в отличительном смысле должно быть названо феноменом? Что по своему существу есть необходимо тема специального выявления? Явно такое, что ближайшим образом и большей частью себя как раз не кажется, что в противоположность тому, что себя ближайшим образом и большей частью кажется, потаенно, но вместе с тем по сути принадлежит к тому, что себя ближайшим образом и большей частью кажется, а именно так, что составляет его смысл и основание»<sup>61</sup>, – говорит Хайдеггер.

«Феномен по преимуществу», «отличительный феномен»<sup>62</sup> – то, что себя прячет.

Каким должен быть подход к «самой вещи», если сама вещь себя не показывает? Как вывести на свет то, что себя на свет не выводит, по своему существу себя скрывает? Показать, как оно себя скрывает. В этих способах скрывания себя откроется нечто существенное о скрывающей себя вещи. Этим сокритием она дает знать о себе, то есть себя открывает. Способы ее самосокрития окажутся модусами ее самораскрытия.

---

<sup>59</sup> Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем В. В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. С. 28.

<sup>60</sup> Там же, с. 27.

<sup>61</sup> Там же, с. 35.

<sup>62</sup> Там же.

Первый раздел «Бытия и времени» («Подготовительный фундаментальный анализ вот-бытия») посвящен аналитике вот-бытия, анализу его повседневности; второй раздел («Вот-бытие и временность») посвящен темам временности, конечности и историчности вот-бытия. Третий раздел первой части, который должен был называться «Время и бытие», дописан не был. Текст с таким названием появился только в 1962 году. Не была написана и планировавшаяся вторая часть трактата. По словам Хайдеггера, в «Бытии и времени» есть «провалы», эта книга похожа на горную тропу, идущий по которой то и дело «сбивается с пути», даже «срывается»<sup>63</sup>.

***Поворот от фундаментальной онтологии к бытийно-историческому мышлению.*** С 1930-х годов происходит значительное изменение тематики, языка и строения произведений Хайдеггера. Меняется лексика: Хайдеггер перестает использовать понятийный инструментарий классической европейской философии. Меняется форма текста: Хайдеггер больше не будет писать трактатов, их место займут более свободные формы: доклады, статьи, эссе, собрания афоризмов. Меняется и круг тем: на первом плане теперь не анализ человеческого бытия, а *история бытия*, вопрос о сущности истины, о языке, технике, искусстве. Это изменение философского стиля Хайдеггера настолько существенно, что Ж. Гронден говорит о «Хайдеггере I» и «Хайдеггере II», о «первой» и «второй» философии Хайдеггера<sup>64</sup>, Фр.-В. фон Херрманн говорит о его «первом» и «втором» пути<sup>65</sup>.

Сам Хайдеггер говорил о «повороте» (Kehre), произошедшем в его творчестве после «Бытия и времени». По его словам, поворот должен был

---

<sup>63</sup> Цит. по: *Бибихин В. В.* Ранний Хайдеггер. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. С. 447.

<sup>64</sup> *Гронден Ж.* Поворот в мышлении Мартина Хайдеггера. СПб.: Русский Мирь, 2011. С. 7.

<sup>65</sup> *Херрманн Фр.-В. фон.* Трансцендентность и событие. Хайдеггеровские «Материалы по философии». URL: <https://scicenter.online/sovremennyye-filosofskie-issledovaniya-scicenter/transtsendentnost-sobyitie-haydeggerovskie-160302.html> (дата обращения: 20.07.2020).

произойти в третьем разделе первой части «Бытия и времени», который не вошел в опубликованный текст<sup>66</sup>. Причиной отказа от его публикации было то, что «мысль отказала при попытке достаточным образом высказать этот поворот и не смогла идти дальше в опоре на язык метафизики»<sup>67</sup>. Поворот нужен был для того, чтобы «достичь местности того измерения, откуда осмысливается “Бытие и время” – а именно из основополагающего опыта забвения бытия»<sup>68</sup>. То есть поворот был нужен был не для того, чтобы расстаться с проблематикой «Бытия и времени», а для того, чтобы иначе на нее взглянуть. Само название этого третьего раздела, «Время и бытие», содержит поворот, инверсию общего названия трактата. Это должен был быть поворот от интерпретации *временности* вот-бытия к *темпоральности* бытия самого по себе.

«Бытие и время» провоцирует на «экзистенциалистское», антропологическое прочтение, так как в центре внимания в этой работе оказывается вот-бытие как сущее, спрашивающее о бытии, – хотя по замыслу аналитика вот-бытия имеет целью прояснение того, как открывает и скрывает себя само бытие. «Бытие и время» словно двоятся, провоцируя на антропологическое прочтение, одновременно давая увидеть что-то *другое*, не позволяя остановиться на чисто онтическом его понимании. Третий раздел первой части, «Время и бытие», должен был развернуть, *повернуть* трактат от вот-бытия к самому бытию.

Фр.-В. фон Херрманн называет *поворот* имманентной трансформацией, имманентной модификацией<sup>69</sup>. После *поворота* меняется «модус» мышления, его «форма», его «как», способ подступа к вопросу о

---

<sup>66</sup> Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие / Пер. с нем В. В. Библихина. М.: Республика. С. 200.

<sup>67</sup> Там же.

<sup>68</sup> Там же.

<sup>69</sup> Херрманн Фр.-В. фон. Трансцендентность и событие. Хайдеггеровские «Материалы по философии». URL: <https://scicenter.online/sovremennyye-filosofskie-issledovaniya-scicenter/transtsendentnost-sobyitie-haydeggerovskie-160302.html> (дата обращения: 20.07.2020).



бытии. Но эта трансформация-модификация имманентна, то есть она остается в том же пространстве, «топос» мысли не меняется. Фон Херрманн говорит о единстве «двух путей разработки» бытийного вопроса: фундаментальной онтологии «Бытия и времени» и *бытийной истории*.

Другое начало, или *бытийно-историческое мышление*, путь к которому Хайдеггер прокладывает в эти годы, мыслит бытие в его истории: от его первого раскрытия и первого истолкования в раннегреческой философии до *забвения бытия* в последующие эпохи, когда бытие становится самым общим – и потому самым пустым – понятием и постепенно выпадает из поля зрения философии.

## § 2. «Философская радикализация конечности»

Ж. Гронден связывает *поворот* с «философской радикализацией конечности»<sup>70</sup> во втором разделе «Бытия и времени», посвященном временности вот-бытия. Именно конечность вот-бытия делает фундамент фундаментальной онтологии проблематичным, ускользающим, отказывающим: бытие не позволяет конечному существу схватить себя и сделать надежным, неконечным фундаментом; конечностью словно заранее подорвано всякое здание, которое строится на фундаменте конечного понимания бытия конечным существом. Согласно Грондену, «опыт, приводящий к повороту – опыт убывания бытия»<sup>71</sup> (то есть опыт его ускользания и отказа).

Как Хайдеггер «радикализует» конечность в «Бытии и времени»?

*Истолкование конечности вот-бытия в «Бытии и времени».* В «Бытии и времени» Хайдеггер отграничивает биологическое понятие смерти

---

<sup>70</sup> Гронден Ж. Поворот в мышлении Мартина Хайдеггера. СПб.: Русский Мирь, 2011. С.165.

<sup>71</sup> Гронден Ж. Поворот в мышлении Мартина Хайдеггера. СПб.: Русский Мирь, 2011. С. 165.

от экзистенциального<sup>72</sup>. Речь идет не о смерти как прекращении существования, а о том, как смерть есть в жизни живущего, о том, как смертность, конечность вот-бытия входит в его повседневность.

Хайдеггер называет смерть «самой своей», «собственнойшей»<sup>73</sup> (*eigenste*<sup>74</sup>) возможностью вот-бытия. Этти слова могут показаться – или не могут не показаться – странными, непонятными. Почему самая своя возможность живущего – смерть? Потому что речь в «Бытии и времени» идет о вот-бытии, «сущем, для которого в его бытии дело идет о самом этом бытии»<sup>75</sup>. Оно «относится к своему бытию как к наиболее своей (*eigenste*) возможности»<sup>76</sup>. Вот-бытие – человеческое существо в его отношении к бытию. «Дело» вот-бытия – быть: быть так или иначе, то есть осуществлять ту или иную свою *бытийную возможность* (*Seinkönnen*). Предельная, крайняя возможность его бытия – возможность *не* быть, возможность «безмерной невозможности»<sup>77</sup> быть. Смерть – *самая своя* возможность вот-бытия, так как в этой возможности вот-бытие имеет дело с «быть или не быть»; это возможность отношения к бытию по преимуществу, «отличительная возможность»<sup>78</sup>, радикализирующая отношение к бытию. Она отрывает вот-бытие от сущего и ставит его лицом к лицу с бытием.

Эта предельная возможность вот-бытия, ставя его в непосредственное отношение к бытию, «извлекает» его из отношений с сущим. Поэтому Хайдеггер называет эту возможность «безотносительной»<sup>79</sup>.

Кроме того, эта самая своя и безотносительная возможность необходима (*unüberhollbar*)<sup>80</sup>: ее не обойти. Это значит не только то, что

---

<sup>72</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. С. 246–249.

<sup>73</sup> Там же, с. 250.

<sup>74</sup> Heidegger M. Sein und Zeit. S. 250.

<sup>75</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. С. 42.

<sup>76</sup> Там же, с. 42; Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemer Verlag, 1993. S. 42.

<sup>77</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. С. 262.

<sup>78</sup> Там же, с. 255.

<sup>79</sup> Там же, с. 250.

<sup>80</sup> Там же.

живущему смертному не избежать смерти, это значит – и этот второй смысл здесь важнее, – что смерть неизбежно будет так или иначе присутствовать в жизни смертного: еще не пришедшая, она неизбежно всегда будет «уже здесь» как не-обходимая возможность вот-бытия.

Отношение вот-бытия к его конечности Хайдеггер называет *бытием к смерти*<sup>81</sup>. Бытие к смерти – то, как вот-бытие *есть* по отношению к своей смертности. Это отношение может быть *собственным и несобственным*<sup>82</sup>.

Несобственное бытие к смерти Хайдеггер называет «прячущим уклонением»<sup>83</sup> от нее. Вот-бытие уклоняется от вбирания своей конечности, не-обходимой возможности своей смерти в свое настоящее, прячется от нее в свои повседневные дела. Для несобственного бытия к смерти ее словно нет. Такое уклонение от встречи со своей конечностью, по Хайдеггеру, – уклонение от встречи с самой своей возможностью бытия, это упущение встречи со своим собственным существом.

Другая возможность – неуклоняющееся, собственное бытие к смерти. Но что значит «не уклоняться от смерти»? Значит ли это идти ей навстречу? Нет, Хайдеггер имеет в виду не это, ведь смерть здесь, надо повторить, не прекращение жизни, а смертность, конечность вот-бытия. «Не уклоняться» от смерти значит думать о ней? Опять нет, Хайдеггер имеет в виду конечность как конец всего, что можно себе придумать, нарисовать, сконструировать.

Хайдеггер называет собственное бытие к смерти «заступанием в смерть»<sup>84</sup> (*Vorlaufen in den Tod*). Вот-бытие «заступает» в свою конечность как на пост, как на вахту. На этой вахте оно не позволяет себе «закрывать глаза» на смерть. Тогда собственное бытие к смерти – созерцание провала в

---

<sup>81</sup> Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем В. В. Биbihина. М.: Ad Marginem, 1997. С. 252.

<sup>82</sup> Там же, с. 252–267.

<sup>83</sup> Там же, с. 253.

<sup>84</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. С. 262–264; Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemer Verlag, 1993. S. 262–264.

конечность? Что делать на этой вахте? Ведь «смерть как возможность не дает присутствию ничего для “осуществления” и ничего, чем оно как действительное само могло бы быть»<sup>85</sup>. На этой вахте, кажется, нечего делать. И все-таки у Хайдеггера речь идет не о созерцании, представлении и т. п., а о шаге и поступке смещения из прячущегося уклонения от смерти в другой способ быть по отношению к ней.

Заступив на эту вахту, вот-бытие способно увидеть свои возможности «на фоне» этого провала в конечность, «При свете смерти» высвечиваются возможности самоосуществления, которые без этого освещения остались бы скрытыми. Заступание в смерть нужно не для замороженного созерцания конечности, а для того, чтобы из заступания в «возможность невозможности» иначе увидеть те возможности, которые предоставляет *ситуация*. Слово «ситуация» в «Бытии и времени» означает то положение дел, которое открывается вот-бытию только из заступания в смерть и которое без заступания не откроется.

\*\*\*

Как радикализация конечности может привести от фундаментальной онтологии к бытийно-историческому мышлению? Чем связаны конечность и бытие?

В работе «Кант и проблема метафизики» Хайдеггер пишет: «Мы можем даже спросить себя о том, как понимание бытия относится к конечности в человеке, ибо само это понимание есть самая суть конечности»<sup>86</sup>.

Почему понимание бытия есть суть конечности? Эти слова можно истолковать двояко. Во-первых, бытие – другое всему сущему; смерть –

---

<sup>85</sup> Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем В. В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. С. 262.

<sup>86</sup> Цит. по: Гронден Ж. Поворот в мышлении Мартина Хайдеггера. СПб.: Русский Мирь, 2011. С. 146.

другое всем способам человеческого самоосуществления, имеющим дело с сущим. И то, и другое требует от человека *поворота* от сущего к тому, что другое всему сущему. *другому*. Во-вторых, понимание бытия конечно, поскольку оно *исторично*. Оно не задано предвечно раз и навсегда, и осуществляется исторически, не с чистого листа, а из определенного положения в философской традиции.

***В. В. Бибихин о смерти и бытии в «Бытии и времени».***

В. В. Бибихин в лекционном курсе «Ранний Хайдеггер»<sup>87</sup> посвящает взаимосвязи тем конечности и бытия две лекции.

Бибихин цитирует французского исследователя Хайдеггера Ж. Геста, который называет «Бытие и время» *введением в конечность*<sup>88</sup>. Человек, конечное существо, нуждается во введении в конечность, в том, чтобы его ввели «как за руку»<sup>89</sup> туда, где он, смертный, и так уже есть, потому что он живет уклоняясь, отворачиваясь от своей конечности, и пытается так или иначе «справиться» с ней: рисуя себе образы неконечного потустороннего мира или просто избегая «мыслей о смерти».

Зачем нужно введение в конечность? Зачем человеку входить туда? Зачем ему входить туда, где он и так есть – даже если он есть не там, где он есть на самом деле? Ответ Бибихина можно найти в примечании к позднему докладу Хайдеггера «Вещь» в сборнике «Время и бытие»: «Без встречи с Ничто оказалась бы невозможной встреча с бытием, требующая не меньшего, чем в смерти, расставания со всем сущим»<sup>90</sup>. Без встречи с Ничто вот-бытие, сущее, понимающее бытие, не встретится с бытием. Оно останется понимающим бытие, но слепо, смутно. Но ведь и такого понимания бытия достаточно, чтобы иметь дело с сущим. Встретиться с бытием значит

---

<sup>87</sup> Бибихин В. В. Ранний Хайдеггер. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009.

<sup>88</sup> Там же, с. 455.

<sup>89</sup> Там же, с. 450.

<sup>90</sup> Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем В. В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. С. 431.

встретиться с собой как существом, понимающим бытие, со своим собственным существом. Иметь дело с сущим без встречи с бытием значит упустить свое собственное существо.

«Войти в конечность», «встретиться с Ничто» – значит войти в опыт того, что «все, с чем мы имеем дело, в чем мы ориентируемся, в т. ч. “вечность”, куда мы якобы “спасаемся”, нами спроецировано»<sup>91</sup>. Это опыт стирания всякой смысловой разметки обжитого мира, снятия всех проекций человеческих смыслов за пределы мира. В этот опыт необходимо войти без уклонения от него, без попыток спрятаться от него в нарисованной вечности.

«Бытие *не* существует. В этом смысле оно высветляется странным светом, непохожим на привычный нам свет (ясность ночи), смертью, которая перечеркивает сущее»<sup>92</sup>. Бытие *высветляется* смертью. Не смертью как прекращением жизни, здесь речь идет о смертности как неотменимой причастности смертного этому неотменимому конечному сметанию всего конечного. Смертное существо именно в силу этой причастности конечному «нет» способно понимать бытие, которое «*не* существует» – которого *нет* среди сущего. Бытие такая же неотменимая тайна, как смерть.

*Дж. Кришнамурти о смерти.* Иногда нефилософский материал может «проиллюстрировать» философский материал, осветить его неожиданным светом. Для прояснения взаимосвязи темы смерти и темы бытия-тайны у Хайдеггера будут рассмотрены два текста Джидду Кришнамурти – «Смерть» и «Страх смерти» из сборника «Проблемы жизни»<sup>93</sup>. Дж. Кришнамурти – скорее внеконфессиональный духовный учитель, чем философ в привычном нам смысле этого слова. Его тексты – дневниковые записи, иногда это монологи-размышления или описания, иногда диалоги.

---

<sup>91</sup> Бибахин В. В. Ранний Хайдеггер. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы. М., 2009. С. 495.

<sup>92</sup> Там же, с. 459.

<sup>93</sup> *Кришнамурти Дж.* Проблемы жизни. М.: Издательство «Разум», 1993.

Ход его мысли в этих двух текстах можно изложить так:

Смерть скрыта от человека человеческим бегством от нее. Это бегство может выглядеть как нежелание знать о ней или как стремление свести ее к чему-то знакомому, нарисовать картинку того, что после нее, хотя бы картину полного уничтожения. Нежелание знать о смерти и попытки «познать» ее, сведя ее к чему-то знакомому, – не две разные тенденции, а одна: и то и другое – отворачивание от смерти, а не поворот к ней.

Есть ли какой-то выход из ситуации этого мнимого познания, которое закрывает от себя то, что оно пытается познать? Есть. Он такой: «Ум должен подойти к проблеме смерти, имея совершенно новое осознание, в котором отсутствует элемент опознавания того, что заранее известно»<sup>94</sup>, то есть увидеть в смерти другое всему – и реальному, и воображаемому. Это другое не позволит свести себя к тому, что не оно. Оно не позволит объяснить себя через уже объясненное.

«Смерть – это неизвестное»<sup>95</sup>. Она не просто нечто еще не известное, она неизвестное как таковое, брешь во всем известном. Если ум «очистится от всего известного», тогда «живой ум сможет войти в обитель смерти, он сможет встретить смерть, непознаваемое»<sup>96</sup>. Как возможно такое очищение? Оно происходит, если «ум умирает по отношению к известному, то есть к “я”»<sup>97</sup>. Чтобы коснуться этого другого всему, надо отрешиться, очиститься не только от познанных вещей, но и от «себя», того себя, который познавал познаваемые вещи, и стать каким-то другим собой.

Имеет смысл цитировать Кришнамурти и пересказывать его в терминах Хайдеггера.

---

<sup>94</sup> *Кришнамурти Дж.* Проблемы жизни. М.: Издательство «Разум». С. 420.

<sup>95</sup> Там же, с. 421.

<sup>96</sup> Там же.

<sup>97</sup> Там же.

Кришнамурти: «Смерть – это неизвестное. Какими бы знаниями мы ни обладали, сама смерть не может оказаться в поле зрения»<sup>98</sup>. В терминах Хайдеггера это прозвучит так: все знания и представления о сущем не могут ввести в поле зрения отсутствующее среди сущего бытие. Кришнамурти: «Привычные действия не могут схватить смерти»<sup>99</sup>. В терминах Хайдеггера: все способы мыслить сущее не помогут в мышлении бытия.

Войдя в обитель смерти – как в ней быть? Кришнамурти говорит только, что неизвестное не откроется уму. А это значит, что оно не откроется для речи. Того, что откроется в «обители смерти», можно коснуться только молчанием.

\*\*\*

Тема бытия к смерти в «Бытии и времени» превращается у позднего Хайдеггера в тему тайны (Geheimnis), сокрытости (Verborgenheit), безопорности, бездны (Abgrund). В свете этой тайны, отказывающей в раскрытии так же радикально, как смерть, бытийно-историческое мышление читает историю бытия.

Во фрагменте «Вклада в философию», озаглавленном «От “Бытия и времени” к “Событию”», Хайдеггер констатирует: изменения в его мышлении после «Бытия и времени» «происходят из растущей бездонности (Abgründigkeit) самого вопроса о бытии, лишаящей его всякой исторической опоры<sup>100</sup>». Вопрос о бытии бездонен в том смысле, что бытие, не позволяя фиксировать себя истолкованием, не позволяет превратить себя в прочное основание, не дает опоры, оставляет спрашивающего в без-опорности. Эта без-опорность лишает мышление исторической опоры. Но ведь мышление Хайдеггера после поворота – бытийно-историческое, как оно может быть лишено исторической опоры? Для вопроса о бытии европейская философская

---

<sup>98</sup> Кришнамурти Дж. Проблемы жизни. М.: Издательство «Разум». С. 278.

<sup>99</sup> Там же.

<sup>100</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 85.



традиция *перестает быть опорой*, потому что этот вопрос она не ставит. Другому спрашиванию (спрашиванию о бытии) в ней не на что опереться.

***Бытие к смерти в работе «Вклад в философию».*** Во «Вкладе в философию» о бытии к смерти речь заходит только в пятой части («Основание»), в § 202, «Вот-бытие (Не-бытие)»<sup>101</sup>, как будто вскользь, можно сказать даже – демонстративно вскользь, словно Хайдеггер говорит: «Смотрите, как я здесь пропускаю эту тему, обратите внимание на то, как я об этом *не* говорю!»

Две цитаты из этого параграфа помогут хотя бы отчасти показать взаимосвязь этих двух тем.

«Смерть как предельное просвета “вот” есть одновременно сокровеннейшая сокрытость его возможного полного изменения»<sup>102</sup>.

«То, что здесь вступает в просвет “вот” как собственной сокрытости, взаимоотношение “вот” с обращенным к нему “нет”, есть отблеск поворота в существе самого бытия...»<sup>103</sup>

«Собственной сокрытости» значит наиболее свойственная, являющаяся самым существенным свойством. Вот-бытию свойственно быть причастным потаенности, предельной неотменимой сокрытости. Эта предельная (äusserste) потаенность – то, что никаким образом не может быть переведено в открытость, то, что отказывает любым попыткам раскрытия. Вот-бытие по своему существу причастно этому предельному отказу (Verweigerung). Его конечность делает его открытым к этой предельной потаенности и этому предельному отказу.

Почему эта потаенность «собственной»? Потому что она связана с самой существенной чертой вот-бытия, с его главным «делом» –

---

<sup>101</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 325. S. 324.

<sup>102</sup> Ibid., S. 325.

<sup>103</sup> Ibid., S. 325.

принадлежностью бытию (*Seinszugehörigkeit*). Вот-бытие принадлежит бытию как сущее, понимающее бытие, как «место» понимания бытия. Оно «вмещает» в себя потаенность бытия, позволяя ему быть тайной (отказываясь от раскрытия того, что отказывает в раскрытии). Когда вот-бытие занято только сущим, оно выпадает из своего собственного бытия в свое не-бытие (*Weg-sein*, от-сутствие).

Именно в силу этой причастности оно способно к «полному изменению»<sup>104</sup>. Эта причастность позволяет ему ускользнуть от любых «окончательных» истолкований его существа – конечность, конец сотрет любую окончательность, сделает ее мнимой, аннигилирует ее. Именно эта причастность делает возможным изменение вот-бытия как превращения его из *animal rationale*, которое занято сущим и слепо к бытию, и которое по отношению к собственно вот-бытию есть не-бытие, *Weg-sein*, от-сутствие, в собственно вот-бытие, хранителя тайны бытия.

Может быть, параграфы из «Бытия и времени», посвященные теме бытия к смерти, не могут быть вполне поняты без чтения через более поздние тексты Хайдеггера. Но внутренняя связь между этими параграфами «Бытия и времени» и поздними текстами не всегда очевидна и скрыта прежде всего изменением языка.

\*\*\*

По мнению Ж. Грондена, фон Херрманна, Пёггелера, Зинна, именно сокрытие становится главной темой позднего Хайдеггера<sup>105</sup>. Любая другая тема становится путем к этой тайне, жестом, указывающим в сторону тайны. Отношение к тайне, неотменимая отнесенность человеческого существа к ней (а эта отнесенность неотменима, как неотменима отнесенность смертного к смерти) задает основное настроение поздней философии Хайдеггера,

---

<sup>104</sup> *Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe Bd.65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 325.*

<sup>105</sup> *Гронден Ж. Поворот в мышлении Мартина Хайдеггера. СПб.: Русский Мирь, 2011. С. 146.*

диктует пути мышления и способы движения на этих путях, требует смены языка, смены тона речи, другого способа построения текста.

Как быть в присутствии тайны, какой способ бытия в мире отвечает этой тайне? В присутствии тайны, которая сама утаивает себя, которая не показывает себя в качестве тайны, а маскирует себя, выдавая себя за тривиальность, общепонятность? Не упускать ее из виду именно в качестве тайны, не позволить ей скрыться в мнимой понятности и тривиальности. Видеть и показывать способы, которыми она утаивает себя (история философии – ее способ прятать себя под видом самораскрытия). Видеть в свете этой тайны все то, что она освещает собой – а она освещает собой *всё*.

В присутствии этой тайны едва ли уместно строить систему. Нераскрываемая тайна не дает основания для построения системы, она отказывает в основании, она – без-опорность, Ab-grund. Поэтому «время систем прошло»<sup>106</sup>, и организация целого требует каких-то других принципов.

В присутствии тайны едва ли уместно изъясняться «научным стилем», густо терминологизированным языком классической философии: тайна лишает дара речи<sup>107</sup>, принуждает к молчанию. В присутствии тайны речь может продолжаться, только если она сама сумеет стать молчанием. Поэтому «логика» другого начала, сигетика – «логика» не высказываний, а молчания.

***Бытие к смерти и историчность.*** «Собственное бытие к смерти, то есть конечность временности, есть потаенная основа историчности присутствия»<sup>108</sup>. Основание (Grund) историчности – отношение к провалу, бездне (Abgrund), отказу (Verweigerung) неустранимой тайны. Историчность бытийно-исторического мышления заключается в том, что оно возвращается в начальное, исходное отношение к тайне (бытию) и видит европейскую

---

<sup>106</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 5.

<sup>107</sup> Ibid., S. 36.

<sup>108</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. С. 386.

философскую традицию в ее отношении к тайне, в исходном измерении отношения к тайне. Из этого исходного измерения европейская традиция, по Хайдеггеру, очень рано, уже в философии Платона и Аристотеля, уходит. Исходное измерение философской традиции ею утрачено, и традиция продолжается на основании этой утраты этого исходного, на основании забывания своего начала. Эту утрату исходной отнесенности к тайне Хайдеггер называет *забвением бытия* (Seinsvergessenheit). Европейская философия отвернулась от тайны бытия и занялась исследованием *сущего* в его бытии. Бытие само по себе, не в качестве бытия сущего, не становится темой европейской философии.

Но *забвение бытия* – не просто результат человеческого упущения, недосмотра, «бытийной забывчивости» бытийно понятливого вот-бытия. Если бытие по своему существу – то есть по способу своего осуществления – есть тайна, отказ, ускользание, «убывание» – то забвение бытия «спровоцировано» им самим. Оно осуществляется так, что остается в своей потаенности (Verborgenheit), оно осуществляется этой потаенностью.

### **§ 3. «Бытие и время» и «Вклад в философию»: задачи, язык, строение**

Два главных труда Хайдеггера, «Бытие и время» и «Вклад в философию», разделенные – или соединенные – поворотом, ставят один и тот же вопрос: вопрос о бытии. Обе работы расположены в пространстве перехода от первого начала европейской философии к ее другому началу и движутся к другому началу. Различия между ними касаются языка, способа построения целого и способа развертывания основного вопроса (вопроса о бытии).

**1. Вопрос о бытии.** Во «Вкладе в философию» Хайдеггер пишет: «Вопрос о “смысле”, т. е. о прояснении в “Бытии и времени”, вопрос об

учреждении области наброска, коротко: истины бытия – был и остается моим основным вопросом, и притом единственным, поскольку он касается самого единственного»<sup>109</sup>. «Вопрос об учреждении (Stiftung) области наброска» – то есть вопрос о том, как открывается «измерение», в котором становится возможным понимание бытия. Вопрос об этом есть одновременно вопрос о том, как и чем оно закрыто, в силу каких причин оно скрыто, невидимо. Оно закрыто в силу невидимости, упущенности вопроса о бытии, ориентации европейской философии на мышление о сущем. Задача «Бытия и времени» и «Вклада в философию» – дать увидеть в вопросе о бытии вопрос и сделать доступным для мысли «измерение» этого вопроса.

**2. Пространство перехода.** Обе работы расположены в одном пространстве, и *поворот* не меняет направления пути в этом пространстве. Как пишет Хайдеггер во «Вкладе в философию» (параграф 117): «Фундаментальноонтологическое осмысление (закладывание основы онтологии как ее преодоление) является переходом из конца первого начала к другому началу»<sup>110</sup>. У обеих работ одна и та же задача: *подготовить* переход от первого начала к другому началу. Но сама эта подготовка уже втянута в движение перехода, она уже шаг к новому пространству.

**3. Построение целого и язык.** «Бытие и время» построено как классический философский трактат. Но то, что работа не была закончена, не был написан запланированный третий раздел «Время и бытие», делает ее неклассически-разомкнутой. Она не столько произведение, сколько путь

---

<sup>109</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 10. Цит. по: Херрманн Фр.-В. фон. Трансцендентность и событие. Хайдеггеровские «Материалы по философии». URL: <https://scicenter.online/sovremennyye-filosofskie-issledovaniya-scicenter/transsendentnost-sobyitie-haydeggerovskie-160302.html> (дата обращения: 20.07.2020).

<sup>110</sup> Цит. по: Херрманн Фр.-В. фон. Трансцендентность и событие. Хайдеггеровские «Материалы по философии». URL: <https://scicenter.online/sovremennyye-filosofskie-issledovaniya-scicenter/transsendentnost-sobyitie-haydeggerovskie-160302.html> (дата обращения: 20.07.2020).

(«Пути, а не произведения» – эпитафия, избранный Хайдеггером для полного собрания его сочинений).

Строение «Вклада в философию» совершенно другое<sup>111</sup>. На первый взгляд, эта работа представляет собой собрание афоризмов или просто набросков. Но, как пишет фон Херрманн, «то, что кажется незавершенным и незаконченным, на самом деле было задумано автором именно в таком виде»<sup>112</sup>. В структуре «Вклада в философию» действуют неочевидные закономерности, связанные со способом движения мысли в новом пространстве, которое не может быть освоено прежними способами. Другое начало требует другой, отличной от прежней, формы изложения, и «форма» здесь не просто внешняя организация «содержания», а его собственный способ саморазвертывания.

В «Бытии и времени» внешняя четкая структура (деление на разделы, главы, параграфы с четко поставленными задачами, возвращениями к ранее изложенному и т. д.) скрывает собой слом, провал, размыкающий эту структуру, делающий ее четкость мнимой<sup>113</sup>. Во «Вкладе в философию» внешняя неупорядоченность скрывает собой особый порядок, не сразу становящийся явным читателю.

В обоих случаях внешнее оформление скрывает собой внутреннее устройство текста.

Стилистика текста в этих двух работах тоже очень разная: от классического научного философского стиля «Бытия и времени» Хайдеггер переходит к неклассифицируемому, ни с чем не сравнимому стилю «Вклада в

---

<sup>111</sup> Этой теме посвящен отдельный раздел диссертации («Строение работы “Вклад в философию”»).

<sup>112</sup> *Херрманн Фр.-В. фон.* Трансцендентность и событие. Хайдеггеровские «Материалы по философии». URL: <https://scicenter.online/sovremennyye-filosofskie-issledovaniya-scicenter/transtsendentnost-sobyitie-haydeggerovskie-160302.html> (дата обращения: 20.07.2020).

<sup>113</sup> *Бибихин В. В.* Ранний Хайдеггер. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы. М.2009. Стр. 447.

философию». Является ли это изменение языка просто сменой лексики? Или изменение стиля – просто смена стилистической окраски, «дизайна» текста? Или изменение концепции потребовало другого инструментария, более изощренного, более цепких, хватких инструментов? Или это изменение – что-то более радикальное?

В лекционном курсе «Основные понятия метафизики»<sup>114</sup> Хайдеггер пишет, что хватка понятия (Begriff) вырастает из *захваченности* (Ergriffensein) основными настроениями (Grundstimmungen) человеческого бытия<sup>115</sup>. Эти основные настроения «постоянно пронизывают своей мелодией» человеческое бытие.

Смена языка после поворота вызвана – можно предположить – сменой «мелодии». Какова «мелодия» «Бытия и времени»? Какое настроение соответствует стилю этой работы Хайдеггера? Можно было бы задать этот вопрос иначе: соответствует ли стиль «Бытия и времени» основной мелодии этой работы и не вызвано ли изменение языка после поворота именно несоответствием одного другому. Можно предположить, что это фундаментальное основорасположение ужаса, замаскированное тоном и структурой «академического письма».

Каковы особенности языка «Бытия и времени»? С точки зрения лексики – обилие латинизмов и грецизмов: «фундаментальный», «экзистенция», «формальная структура», «трансцендентальный горизонт», «экзистенциально-онтологическая структура», «герменевтическая ситуация», «методический характер» и т. д. Это характерно для ранних работ Хайдеггера, например, в «Феноменологических интерпретациях Аристотеля»<sup>116</sup> задействован целый «регистр» латинизмов: Ruinanz, Larvanz

---

<sup>114</sup> Heidegger M. Bd. 29/30. Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit. Gesamtausgabe, Bd. 29/30. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1983.

<sup>115</sup> Хайдеггер М. Время и бытие / Пер. с нем В. В. Библихина. М.: Республика, 1993. С. 331.

<sup>116</sup> Heidegger M. Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Gesamtausgabe, Bd. 61. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman. 1985.

и др. Таков язык Гуссерля, у которого тоже очень много латинских и греческих терминов, таков язык Канта. «Иноязычный регистр» в немецком философском языке, с одной стороны, знак единства европейской философской традиции, продолжение ее античного начала, переданного через Средневековье Новому времени. С другой стороны, этот регистр предоставляет философский инструментарий, отделяющий философский дискурс от повседневного разговорного языка с его свободой словоупотребления и нечеткостью, расплывчатостью значений слов.

Функция такой лексики состоит в том, что она извлекает речь из повседневного режима речи и располагает ее в особом пространстве. Что дает такое *расположение*? (Здесь важно вспомнить, что в «Бытии и времени» это слово значит «настроение».) Оно располагает пишущего и читающего к отрешенному теоретическому созерцанию «объекта исследования». В «Бытии и времени» Хайдеггер пишет, что настроение теоретического наблюдения – «спокойное пребывание-при...»<sup>117</sup> Такая стилистика создает дистанцию по отношению к тому, о чем идет речь. На исследуемые вещи можно смотреть с безопасного расстояния, они обезврежены этим дистанцированием.

Но «Бытие и время» не всегда держится в этой стилистике, иногда оно внезапно переходит в совсем другой способ говорить, «меняет голос» (например, в параграфах о совести<sup>118</sup>).

«Бытие и время» в своем способе говорить оглядывается на философскую традицию, на свой философский контекст (феноменология, неокантианство); эта работа говорит с читателем на понятном ему языке, хотя и очень трудном. «Вклад в философию» говорит без оглядки на что-либо. В этой работе Хайдеггер обращается не к современной ему философской аудитории, а к «die Zukünftigen», «грядущим», к какому-то

---

<sup>117</sup> Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем В. В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. С. 138.

<sup>118</sup> Там же, с. 272–300.



неопределенному будущему. Хайдеггер «ничего не ждет» от философской традиции<sup>119</sup>, ее понятийный инструментарий не работает в пространстве перехода от метафизики к другому началу. От современного ему философского контекста Хайдеггер этого периода тоже уже ничего не ждет, видя в нем только движение в никуда, в «пустыню»<sup>120</sup>.

Об опыте другого начала невозможно писать на языке метафизики и в традиционной для классической философии форме – потому что оно другое и требует другого языка и другой формы. Стиль «Вклада в философию» не переносит читателя на безопасное расстояние от того, о чем идет речь, а наоборот, смещает его в пространство перехода, лишая привычных опор (привычной лексики и привычных способов развертывания мысли).

#### **§ 4. Первое начало европейской философии и ее другое начало**

Задача бытийно-исторического мышления – не упустить из виду исходное упущение европейской философской традиции, не позволить ускользнуть в полную сокрытость исходному самосокрытию бытия.

История бытия (Seinsgeschichte) начинается, по Хайдеггеру, с его самораскрытия в древнегреческой философии. Это его исходное самораскрытие было одновременно самоутаиванием, и потому оно продолжается его самоутаиванием в дальнейшем развертывании европейской философской традиции.

Первое начало философии (его Хайдеггер собирательно называет метафизикой) – вся история европейской философии<sup>121</sup>. Это «первый такт» истории бытия. То, что «за тактом» первого начала – *другое* ему

---

<sup>119</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 73.

<sup>120</sup> Ibid., 356.

<sup>121</sup> Ibid., S. 423.

(«единственно другое единственно первому»<sup>122</sup>), которое раньше него. Оно является его скрытым основанием. Возвращение к этому основанию – возвращение не к (первому) началу, а к тому, что *до* начала<sup>123</sup>.

Все, что для первого начала философии само собой разумеется и как само собой разумеющееся не попадает в поле зрения, в другом начале ставится под вопрос и в центр внимания. «Само собой разумеющиеся» определения бытия, имплицитное понимание бытия в метафизике, по Хайдеггеру, таково: бытие есть постоянное присутствие (*beständiges Anwesen*)<sup>124</sup>. Для другого начала это «определение» – не надысторическая вечная сущность бытия, а определенное его понимание, фиксация его существа, его фиксированное истолкование. Само событие фиксации, как и то, что до него, из поля зрения первого начала выпадают. Первоначальные (из первого начала) определения бытия на него наложены мыслью, а не считаны с него, они не его собственное существо, а его истолкование, понимание, определение. До события определения – исходная неопределенность, «неразрешимость». *Событие бытия* в другом начале философии – раскрытие бытия как уклоняющегося от определений.

Мышление другого начала возвращается к этому доначальному. Не к «архаическому», музейно-античному, задача здесь не в том, чтобы «вернуться к грекам», а в том, чтобы вернуться к тому, что «до» них (не хронологически) – к тому, из чего они исходили и от чего ушли, к тому, чего за ними уже не видно. Это не возвращение к тому, что когда-то уже было (как реализованная возможность), а к упущенным возможностям, не к чему-то когда-то бывшему, а к небывалому<sup>125</sup>.

---

<sup>122</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe Bd.65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 5.

<sup>123</sup> Ibid., S. 59.

<sup>124</sup> Ibid., S. 423–425.

<sup>125</sup> Ibid., S. 59.

В философии другого начала происходит смещение внимания с сущего на бытие<sup>126</sup>, и не на какое-то «другое» учение о бытии, а на *вопрос* о нем, не на какое-то другое (по сравнению с первоначальным) знание о нем, а на незнание, на открытость вопроса<sup>127</sup>.

Для первого начала бытие – самое обобщенное и содержательно самое бедное понятие, самая общая характеристика сущего. Для другого начала бытие – вопрос, сама открытость вопроса, отказ от фиксирующих определений, уклонение от понятийной хватки<sup>128</sup>. Другое начало исходит из незнания: незнания того, «что такое» бытие, кто такой человек, незнания цели истории, в том ли она, чтобы человек «стал господином земли», в бесконечном ли техническом прогрессе или в чем-то другом<sup>129</sup>.

Переход от первого начала к другому началу – путь в пространстве, которое начинает быть вместе с самим путем<sup>130</sup>. Это переход по пути, который прокладывается шагами самого перехода. Это переход от знания (о бытии, мире, человеке) к незнанию (и не просто еще-не-знанию, а к незнанию как оставлению лакун, пробелов, пробиванию брешей в сплошном массиве знания, чтобы дать место быть тому, что другое всему известному), переход от фиксированных истолкований к самому пространству возможных истолкований и фиксаций.

***Истолкование бытия в метафизике.*** В первом начале, метафизике, происходит фиксация, застывание истолкования бытия и его истины (фиксация, оставшаяся незамеченной, неистолкованной). История бытия останавливается, его существо понимается как вечное и неизменное. Событие этой фиксации метафизикой не тематизируется.

---

<sup>126</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 429.

<sup>127</sup> Ibid., S. 80.

<sup>128</sup> Ibid., S. 29.

<sup>129</sup> Ibid., S. 11, 34.

<sup>130</sup> Ibid., S. 4.

Парменид говорит о бытии – и этой речью о нем *молчит*, так как он говорит из уже определившегося понимания бытия как постоянного присутствия, и источник этой определенности уже скрыт. Все видимо в свете определенного истолкования бытия – но источник света невидим. Для Хайдеггера дело в том, чтобы повернуться к источнику, а не в том, чтобы разглядывать то, что освещает свет. Платон говорит о бытии – и этой речью о нем *молчит*, так как он говорит из того же определившегося понимания бытия, и само это понимание в поле зрения не попадает, он строит на том же основании, и само это основание (истолкование бытия как присутствия) основано на том, что остается скрытым (упущенное из поля зрения событие истолкования). Для Хайдеггера дело в том, чтобы увидеть, на чем основано основание. Вся европейская философия говорит о бытии – и этой речью о нем молчит, так как говорит из определенного понимания бытия, а само событие этого понимания не попало в круг внимания, осталось невидимым и непонятым. Для Хайдеггера дело в том, чтобы пробиться к этому событию, к самому пространству этого события.

История бытия – история его сокрытости, его самосокрытий в его раскрытии.

***Бытийно-историческое мышление и другое начало.*** Как соотносятся бытийно-историческое мышление и другое начало? Американская исследовательница Д. Вэллега-Нью<sup>131</sup> считает, что бытийно-историческое мышление – подготовка философии другого начала, что-то вроде разбора завалов, расчистки пути. Действительно, Хайдеггер называет бытийно-историческое мышление переходным<sup>132</sup>, говорит о «подготовке» перехода к другому началу, о необходимости ре-интерпретации европейской

---

<sup>131</sup> *Vallega-Neu D.* Heidegger's Contributions to philosophy: an introduction. Bloomington: Indiana University Press. Studies in Continental thought, 2003. P. 67.

философской традиции в свете вопроса о бытии, которая подготовит этот переход.

Значит ли это, что после перехода философия другого начала уже не будет бытийно-историческим мышлением? Если так, то оно уже не будет мыслить бытие исторически, как раскрывающее себя, а не как раз и навсегда раскрывшееся. Но тогда другое начало утратит свое соотношение с первым началом – и потеряет себя как «единственно другое единственно первому<sup>133</sup>». Вычесть из философии другого начала бытийно-историческое измерение невозможно. Значит, бытийно-историческое мышление – не только подготовка, прокладывание пути к другому началу.

Кроме того, бытийно-историческое мышление разворачивается в уже открытом «измерении» вопроса о бытии: «Мы движемся, хотя и переходно, уже в другой истине»<sup>134</sup>, то есть в уже иначе раскрывшемся «измерении» бытия, а оно уже не принадлежит первому началу, оно и есть пространство другого начала. Значит ли это, что другое начало и бытийно-историческое мышление – одно и то же?

Можно увидеть различие между ними в следующем. Другое начало не сводится к философии, оно может так или иначе осуществляться в разных областях человеческой практики. Другое начало мысли как начало другой истории – альтернатива технической цивилизации, путь «назад» из технического мира, но не в смысле возвращения к чему-то бывшему до него. Это не возвращение из городов в сельскую местность к какой-то пастушеско-земледельческой эко-идиллии (как иногда думают наивные читатели). Это возвращение не к чему-то архаическому, а к самому *arche*, к началу, которое до всяких начинаний.

---

<sup>132</sup> *Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 5.*

<sup>133</sup> *Ibid.*

<sup>134</sup> *Ibid.*, S. 18.

Оно – способ быть в мире на основании отношения к бытию как тайне (далее в диссертации будет предпринята попытка гипотетически построить образ такого способа быть в мире). Бытийно-историческое мышление – способ мыслить бытие в другом начале, мышление бытия в истории его самораскрытия и самоутаивания. Для бытийно-исторического мышления бытие не обладает «вечной» внеисторической сущностью, оно раскрывается исторично, то есть конечно. *Вне философии* другое начало может осуществляться без оглядки на первое начало, их существенная соотношенность для нефилософского взгляда может стать (или даже не может не стать) невидимой.

Другое начало – возможное начало другой истории человечества<sup>135</sup>, основанной на другом способе быть в мире. Какому способу быть оно другое? Хайдеггер называет его словом *Machenschaft*<sup>136</sup>.

**«Махинация».** По мнению Н. В. Мотрошиловой, среди хайдеггеровских характеристик Нового времени понятие «*Machenschaft(en)*» играет решающую роль, оно «организует» вокруг себя другие (рассматриваемые далее) понятия. Новое время в описании Хайдеггера в целом предстает как «*Zeitalter der Machenschaft*» (эра «*Machenschaft*»)<sup>137</sup>.

В данном исследовании это слово передается словом «махинация». Это слово связано с корнем *machina* («машина, орудие»). Хотя махинация сама по себе не то же, что техника, она – основание возможности технического мира. Употребление этого слова в единственном числе («махинация», а не «махинации», как обычно говорят) должно создать дистанцию по отношению к его обычному употреблению и сгладить его негативный смысл, сделать его более нейтральным. Вариант перевода, предложенный В. В. Бибихиным –

---

<sup>135</sup> *Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 91.*

<sup>136</sup> *Ibid.*, S. 84.

<sup>137</sup> *Мотрошилова Н. В. Черные тетради» М. Хайдеггера: по следам публикации // Вопросы философии. 2015. № 4. С. 132.*

устройство<sup>138</sup>. В некоторых текстах Бибихина есть еще вариант «устройстваемость»<sup>139</sup>. Вариант Шурбелева – «соделываемость». Варианты Сагетдинова: «делячество», «дела».

Махинация – не человеческая деятельность, она «способ осуществления бытия»<sup>140</sup>. В сущем, существующем в этом модусе бытия, на первый план выходит *Machbarkeit*, изготовимость, устраиваемость, конструируемость, «соделываемость». Бытие в облике махинации провоцирует человека на отношение ко всякому сущему как управляемому, конструируемому, программируемому, прогнозируемому. Человеческая деятельность среди такого сущего реализует установку на конструирование, производство, управление, учет, организацию сущего. Махинация провоцирует на «производственную практику» (еще один возможный вариант перевода *Machenschaft* – «производство»), индустриальный подход ко всему, для нее все не есть само, а произведено, устроено, спроектировано.

И. А. Михайлов формулирует это так: «Речь идет о специфическом феномене современного мира – мира модерна, – в котором доминирующей установкой человека по отношению к миру является овладение природой, подчинение ее себе, видение ее через призму только лишь возможной изготовимости, продукта»<sup>141</sup>. Думается, что выражение «установка человека» здесь стоит понимать не в том смысле, что человек занял такую позицию по отношению к сущему, а в том смысле, что он в такую позицию *поставлен*. Постановка человека в позицию – не его «свободный выбор». Человек *установлен* махинацией так, что он способен только к овладевающему, покоряющему, махинационно-техническому отношению к сущему, он не

---

<sup>138</sup> Бибихин В. В. Последние семинары. URL: [http://bibikhin.ru/poslednie\\_seminari](http://bibikhin.ru/poslednie_seminari) (дата обращения: 20.07.2020).

<sup>139</sup> Там же.

<sup>140</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 91.

<sup>141</sup> Михайлов И. А. Пять ключевых слов эпохи нигилизма. Интерпретация Ницше в философии Хайдеггера. В сб. «Ницше сегодня». // Ницше сегодня. Сборник статей. 2-е издание / Сост. Ю.В. Синеокая / М.: Издательский Дом ЯСК, 2009. С. 177–198. С. 189.

помнит, что возможно другое отношение к нему. Не помнящий, беспамятный человек эпохи махинации, «тотальный устроитель»<sup>142</sup>, обречен на компульсивную устроительно-махиначионную деятельность. Чтобы он вспомнил о другой возможности, ему должно по-другому открыться бытие.

Итак, махинация – не человеческие действия, а осуществление (Wesung) бытия, которое становится основанием для определенного человеческого способа быть в мире и иметь дело с сущим<sup>143</sup>. Это осуществление бытия «в модусе отсутствия», в модусе невидимости. Бытия нет среди сущего, оно ускользнуло в невидимость, и само его ускользание тоже осталось незамеченным.

Бытие, ушедшее из сущего, оставило сущее быть в «режиме» махинации. В этом «режиме» для сущего невозможно «просто быть», оно всегда втянуто в механику «деятельности» (это еще один возможный вариант перевода *Machenschaft*): производства, организации, распределения, программирования и т. д. Сущее в этом «режиме» невозможно увидеть как «просто сущее», оно показывает себя всегда как результат «делания», если не человеческого производства, то божественного (Бог – творец, сущее – творение), или самодеятельности природы (например, самоорганизации, как в синергетике). Сущее не «есть», а *сделано*. В. В. Бибихин пишет об этом так: «Цивилизация увлечена устройением (*Machenschaft*). Она оказалась способна многое сделать. В ней теперь почти все стало сделанным»<sup>144</sup>. Сделанность заменила собой «есть» сущего. Его «есть» его покинуло. Сущее *оставлено* бытием в двух смыслах этого слова: оно *покинуто* бытием и оно *оставлено быть* в «режиме» махинации.

---

<sup>142</sup> Бибихин В. В. Ранний Хайдеггер. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. С. 513.

<sup>143</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 91.

<sup>144</sup> Бибихин В. В. Ранний Хайдеггер. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. С. 512.



Махинация – способ осуществления бытия в модусе отсутствия, в модусе бытийной оставленности (*Seinsverlassenheit*), но в качестве такового она остается невидимой, нераспознанной. Изнутри мира махинации ее саму увидеть невозможно, она скрыта. Хайдеггер называет три способа сокрытия (*Verhüllungen*) бытийной оставленности, три существенные черты эры махинации: *расчет, быстрота и массовость*<sup>145</sup>.

*Расчет* (*Berechnung*) здесь не математическая операция. Это «основной закон поведения»<sup>146</sup>, основной способ иметь дело с сущим. Для этого способа приоритет имеет все унифицированное, организуемое, контролируемое, прогнозируемое. Все, что вне этой системы организации и контроля, для расчета не в счет, оно выпадает из поля зрения, его словно нет. Математический расчет становится возможным на основании расчета как закона поведения. Расчет как закон поведения имеет своим основанием *махинацию*.

*Быстрота* (*Schnelligkeit*) – не только скорость транспортных средств, возрастание их скорости только следствие *быстроты* как черты существования сущего. Быстрота как черта бытия сущего эпохи махинации сказывается в ускорении всех процессов (производства, доставки, потребления, обучения и т. д.). Девиз «быстрее, выше, сильнее», установка на ускорение, опережение, рост, количественное наращивание, страх перед остановкой, «неспособность к пребыванию и ожиданию»<sup>147</sup> – тоже ее проявление.

*Массовость* (у Хайдеггера *Aufbruch des Massenhaften*, «подъем массового», можно было бы перевести словами «восстание масс»). Унифицированное сущее должно быть одинаково доступным всем и каждому. Массовое производство и потребление невозможны без

---

<sup>145</sup> *Heidegger M.* Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 120–123.

<sup>146</sup> *Ibid.*, S. 120.

<sup>147</sup> *Ibid.*, S. 121.

стандартизирующей унификации. Приоритет получает все технически воспроизводимое, доступное всем и каждому.

Еще одна черта этой эпохи, связанная с уже названными, – *гигантизм* (*das Riesenhafte*)<sup>148</sup>. Для этой эпохи характерны гигантские объемы производства и потребления, гигантские, мировые масштабы всех проектов. Гигантизм – не просто очень большое количество чего-то, и не количество, диалектически перешедшее в качество, он – количество как качество<sup>149</sup>.

Эпоха махинации сводится к расчетливой механике и механическому расчету? Она «бездушна»? Нет, неперемный спутник махинации – *переживание* (*Erlebnis*)<sup>150</sup>. Человек эпохи махинации «переживает» сущее, вбирает его в свою жизнь как в «центр переживания»<sup>151</sup>, соотносит его с собой как субъектом переживания. Он становится субъективным центром субъективно переживаемого целого (мира). Целое может быть «пережито» – представлено – из того или иного субъективного центра представления-переживания. Унифицирующая механика махинации компенсируется культом индивидуального переживания, психологизмом, антропологизмом.

Действительно ли эта индивидуализация и психологизация компенсирует стандартизирующую тенденцию махинации? Нет. В массовом мире махинации индивидуальное – только тот или иной ракурс, в котором может быть представлено массовое, точка, из которой открывается та или иная перспектива обзора массового мира. Подчеркнутое внимание к переживаниям индивида *скрывает* то, что в мире махинации нет и не может быть ничего уникального (так как в нем все унифицировано).

Почему *расчет*, *быстрота* и *массовость* являются способами сокрытия отсутствия бытия среди сущего, бытийной оставленности? Для

---

<sup>148</sup> *Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 135.*

<sup>149</sup> *Ibid.*, S. 135.

<sup>150</sup> *Ibid.*, S. 131–135.

<sup>151</sup> *Ibid.*, S. 129.

*расчета* все сущее унифицируемо, квантифицируемо, все можно рассчитать, предрассчитать, ничего непредрассчитываемого нет. Для *быстроты* все быстро достижимо, ничего недостижимого нет. Для массовости все доступно всякому, ничего неприступного нет. *Расчет, быстрота и массовость* не оставляют места непредрассчитываемому (das Unberechenbare), недостижимому (неуловимому), неприступному, уникальному – то есть бытию. И поскольку *расчет, быстрота и массовость* – черты существования *всего* сущего, бытию «нет места», ему «негде быть». Создать для него «место», «пространство», просвет (Lichtung) – для этого нужен вопрос о бытии, для этого нужно бытийно-историческое мышление.

## § 5. Пространство другого начала

*Другое бытие.* Каким будет *другое*, исходящее из *другого начала*, бытие человека среди сущего? Его нельзя сконструировать заранее, расписать, нельзя дать к нему пошаговую инструкцию. Оно как раз откажется от унифицированных, стандартизированных способов действовать. Оно будет исходить из чуткого, сдержанного, благоговейного внимания<sup>152</sup> к тому, что *есть*, то есть к тому, что несет в себе тайну бытия. *Расчет* видит всякое сущее в аспекте его стандартизованности, программируемости, управляемости. Отказ от такого способа иметь дело с сущим оставляет сущее «как оно есть», в его автономном бытии, в его свободе от человеческих устроительных, махинационных видов на него.

Можно предположить, что эпоха *махинации* сменится эпохой *сдержанности*, *Verhaltenheit*, воздержания от махинационных стратегий. Основанием всякой практики станет не махинация, производство, техническое воздействие, а *позволение быть, отпускание в бытие*, *Seinlassen*.

---

<sup>152</sup> Сдержанность, благоговение, чуткость – основные настроения *другого начала*, об этом см. в главе 2.

*Скорость* (Schnelligkeit) устроительного, махинационного мира сменится *остановкой, сдерживанием* скоростного движения. Все наработанные махинационным миром механизмы быстрого достижения целей должны будут остановиться.

*Гигантизм* (das Riesenhafte) и массовость (Aufbruch des Massenhaften) уступят место вниманию к малому, неприметному, унифицирующий расчет – вниманием к уникальному. «Общество роста» сменится «обществом уменьшения».

*Пространство другого начала.* Каков опыт пространства другого начала? Способ движения в этом пространстве определяют настроения другого начала: сдержанность, чуткость, благоговение. Это не движение по заранее проложенному пути. Это, во-первых, *остановка*, сдерживание движения, по инерции разогнавшегося до страшной скорости махинационного мира (Verhaltenheit, сдержанность – от слова halten, останавливаться), чуткое вслушивание (Ahnung) в далеко простирающееся пространство, благоговейная нерешимость, робость (Scheu) шагов.

Может быть, в пространстве другого начала важен не только – или даже не столько – ход мысли, сколько поступь. Дело не только – или даже не столько – в том, куда шаги должны быть направлены, сколько в том, какими они должны быть. Они должны быть медленными и осторожными. Заранее проложенного пути нет. В этом пространстве хорошо отлаженная и способная развить хорошую скорость машина методологии не довезет по накатанной дороге из пункта А в пункт В. В этом пространстве нет ни пунктов, ни дорог. В нем есть только простор, и дело не в том, чтобы расчертить его маршрутами и магистралями, а в том, чтобы удержаться от этого, оставить пространство нерасчерченным. Это и есть сдержанность, Verhaltenheit. Настроение другого начала определяет способ движения в его пространстве.

Еще один характерный вид движения в этом пространстве – *кружение*, возвращение к тому же самому. Кружения, возвращения, повторы, характерные для «Вклада в философию», отвечают строю, настроению другого начала. Здесь важно не продвижение, а пребывание, стояние-внутри (*Inständigkeit*<sup>153</sup>). Освоиться в этом пространстве не значит покорить его, пройти в нем какой-то путь, «преодолеть дистанцию». Все настроения другого начала – настроения сохранения дистанции, сдержанно-благоговейного не-приближения к тому, что утаивает себя<sup>154</sup>. Кружения, возвращения, повторы этой книги – окружение вниманием того, что отказывает в раскрытии, бытия. Это движение, сохраняющее дистанцию, оно способ «пребывать в близости дальнего»<sup>155</sup>.

В этом пространстве дело не в том, чтобы куда-то прийти, а в том, чтобы суметь в нем быть. Суметь быть в этом пространстве значит *не* воспроизводить в нем те способы движения, которые обычны для пространства *махинации*: не пытаться «покорить» его, не расчерчивать его фиксированными маршрутами, не двигаться к заранее намеченным целям, не «развивать скорость», а наоборот, суметь остановиться, сдержать инерцию движения.

Как *быть* в этом пространстве? Может быть, дело не в том, чтобы увидеть в нем всё, разглядеть все детали, картировать его, описать его «ландшафты». Скорее, надо позволить себе быть ведомым этим пространством, быть настраиваемым этими настроениями – а значит, перестраиваемым из привычного строя. Здесь важно это перенастраивание человеческого существа – если оно не происходит, значит, читатель еще вне пространства другого начала, значит, он пытается представить его, созерцать его, как картину, извне, вместо того чтобы в него шагнуть и в нем быть.

---

<sup>153</sup> *Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 298.*

<sup>154</sup> *Ibid.*, S. 16.

<sup>155</sup> *Ibid.*, S. 16.

Представляющий субъект располагается в пространстве представления, в котором он внеположен представляемому; пространство другого начала располагает иначе: оно перестраивает, перенастраивает человеческое существо из бытия представляющим субъектом в *вот-бытие* (Da-sein).

Освоиться в этом другом пространстве значит не столько освоить его, сколько освоить-ся, освоить себя-другого, который способен в этом другом пространстве быть. Каков этот другой, который способен так быть, перестроенный настроением другого начала?

***Вот-бытие в работе «Вклад в философию».*** *Вот-бытие* в «Бытии и времени» – «чистое бытие»<sup>156</sup>, открытость к осуществлению бытийных возможностей. Во «Вкладе в философию» *вот-бытие* (Хайдеггер пишет в этой работе слово Dasein через дефис, а не слитно) – осуществление определенной возможности. Кто человек другого начала? Он носитель его настроений: чуткой открытости (Ahnung), сдержанности (Verhaltenheit), благоговейной робости (Scheu). Он *страж* (Wächter), *искатель* (Sucher) и *хранитель* (Wahrer) бытия<sup>157</sup>.

Что значит быть *стражем* бытия? Быть носителем этих настроений, быть носителем такого отношения к тайне, которое стоит на страже тайны. Страж wacht, бодрствует, чтобы не закрылась открывшаяся тайна. Стража нужна не для того, чтобы тайну не раскрыли – она не раскроется, а для того, чтобы не закрыть, не заслонить ее псевдораскрытием, не закрыть вопрос о бытии ответом, который заслонит собой его неотменимую открытость.

Что значит быть *искателем* бытия? Искать его, как ищут пропавшую вещь? Проводить изыскания, вести розыск? Нет: «Кто ищет, тот уже нашел!»<sup>158</sup>, «Изначальное обретение – в изначальном искании»<sup>159</sup>. Искание

---

<sup>156</sup> Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем В. В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. С. 12.

<sup>157</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 17.

<sup>158</sup> Ibid., S. 80.

<sup>159</sup> Ibid.

бытия – не поиск чего-то, а задавание вопроса о бытии, и этот вопрос задается, чтобы остаться вопросом. Бытие найдено вопросом о нем. Искатель бытия должен удержаться в спрашивании, не соскользнуть из него в ответание. Удержаться в спрашивании трудно, в нем не за что держаться, в нем нет опор. Спрашивание о бытии – пребывание в без-опорности (Abgrund)<sup>160</sup>. Усилие пребывания в вопрошании – совсем другое, чем усилие поиска ответа. Обретение ответа закрывает вопрос. Пребывание в вопрошании не завершается нахождением ответа, оно уже в самом вопросе обретает все, что могло найти. Искатель бытия отвечает на вопрос о бытии пребыванием в безопорности вопроса.

Что значит быть *хранителем* бытия? Слово *Wahrer* одного корня со словом *Wahrheit*, «истина». *Wahrer* – хранитель *истины бытия* (*Wahrheit des Seyns*). Он не просто «знает» истину бытия, он находит-ся, находит себя, становится собой в пространстве самоутаивания бытия. Он хранит истину бытия своим стоянием-внутри (*Inständigkeit*) нее.

Как бытие (*Seyn*) может стать опытом? Каким может быть опыт бытия в другом начале? Это опыт открытости вопроса и тайны, открытости нового нерасчерченного пространства и того, что открыло это пространство, не для того, чтобы его расчертить, а для того, чтобы оно осталось открытым. Опыт пребывания в такой открытости – опыт растерянности, ведь все наработанные техники, практики здесь неуместны. Вместо уверенного применения методов, разработок здесь нужно только чуткое внимание к открытости, благоговейное пребывание в открытости, сдерживание всех «технических рефлексов».

---

<sup>160</sup> *Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 371–388.*

Опыт растерянности должен перейти в опыт сдержанной собранности (Sammlung<sup>161</sup>), не «мобилизации»<sup>162</sup> (для завоевательного рывка), а собранного внимания. Чуткое собранное внимание противоположно махинационному вторжению в сущее, оно позволяет всему быть, удерживаясь от вмешательства.

Опыт бытия (Seyn) это опыт тишины и молчания<sup>163</sup>. Бытие прячет себя, не говорит о себе и не позволяет сказать себя. Ответить этой тишине можно только молчанием как воздержанием от речи и молчанием в модусе речи, *промалчивающей* речью<sup>164</sup>. Эта речь исходит из опыта умолкания и начинается словно после паузы, отделяющей ее от той речи, которая была до нее.

*Зачем нужен вопрос о бытии?* Есть ли у него, например, практическое значение? Как ни странно, есть, но дело не в нем. И все-таки сначала надо сказать о нем.

Изменение отношения к сущему возможно только через изменение понимания бытия. Что может дать изменение отношения к сущему? Оно могло бы спасти человечество, например, от экологической катастрофы, ядерной катастрофы, техногенной катастрофы. Но Хайдеггеру важно явно не это. Взять ситуацию под контроль – экологическую, например – можно и техническими средствами, они будут эффективнее, чем философия. «Концепция устойчивого развития» осуществима и в пределах *махиации* (или даже только в ее пределах). Опасность *махиации* не только и не столько в том, что она может привести человечество к гибели (может и не привести), а в том, что она заслоняет собой возможность какого-либо другого способа быть.

---

<sup>161</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 35.

<sup>162</sup> О *тотальной мобилизации* см. в разделе «Настроение сдержанности».

<sup>163</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 36.

<sup>164</sup> Об этом см. раздел «Сигетика, “логика” другого начала».



Вопрос о бытии нужен именно для того, чтобы не позволить махинации стать единственным лицом бытия, *спасти* от окончательного ускользания исходную открытость, неопределимость, неистолкованность его существа. «Спасти» здесь значит «вернуть что-либо его существу, чтобы тем самым и это существо впервые явить в его подлинном свете»<sup>165</sup>. Это значит спасти и существо человека – не как фиксированную «сущность» (человек есть то-то и то-то), а как открытость к осуществлению. Зачем спасать эту открытость? Такая постановка вопроса – исходя из «зачем» – сама остается в пределах махинационного мышления, требующего от всего результативности, применимости, самокупаемости. Почему человеку не быть хорошо функционирующим механизмом, частью системы махинации? Зачем нужна открытость? Для возвращения в свое существо, в исходное измерение своего существа. Хайдеггер называет его словом *Eigentlich*, «собственность»<sup>166</sup>. Можно сказать – для возвращения в свободу<sup>167</sup>. Вопрос о бытии нужен для возвращения в свое существо, на свою незнакомую родину.

Философия, по Хайдеггеру, великолепное и бесполезное знание<sup>168</sup>. Она бесполезна, она не гарантирует практических результатов. Чем она великолепна? Хайдеггер использует слово *herrschaftlich*, «великолепный», «господский», то есть относящийся не к слугам и рабам, а к господам. Философия ничему не служит. Она для того, чтобы вернуть человека в его *Eigentlich*, собственность, свободу, открытость к осуществлению, исходную неопределимость. Зачем? Чтобы определиться заново? Нет, чтобы хранить тайну этой открытости и открытость этой тайны.

\*\*\*

---

<sup>165</sup> Хайдеггер М. Вопрос о технике // Хайдеггер М. Время и бытие / Пер. с нем В. В. Бибихина. М.: Республика, 1993. С. 234.

<sup>166</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 319–321.

<sup>167</sup> Бибихин В. В. Последние семинары. URL: [http://bibikhin.ru/poslednie\\_seminari](http://bibikhin.ru/poslednie_seminari) (дата обращения: 20.07.2020).

<sup>168</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 43.

Задачей первой главы было ввести в поле зрения тему тайны и сокрытости. В «Бытии и времени» вопрос о бытии направлен на «феномен по преимуществу», по своему существу скрывающий себя. Самоскрытие «феномена по преимуществу» скрыто от внимания предрассудками, не позволяющими поставить вопрос о бытии: понятие бытия абстрактно и пусто, неопределимо и при этом всем понятно и без вопроса о нем. Кроме того, «образцовое сущее», на примере которого Хайдеггер «проясняет» вопрос о бытии – вот-бытие, сущее, способное понимать бытие и спрашивать о нем, своего бытия как раз не понимает, в своем бытии от самого себя скрыто. То есть сокрытость самоскрытия бытия должна быть прояснена на примере сущего, скрывающего себя от самого себя.

Анализ того, как есть вот-бытие, привел во втором разделе первой части «Бытия и времени» к теме временности и конечности вот-бытия. Именно в силу своей конечности вот-бытие особым образом отнесено к бытию. Именно эта брешь в бытии вот-бытия, заранее присутствующий в его существовании разрыв всех возможных отношений с сущим, обрыв всего, что связывает его с сущим, делает его открытым к тому, что другое всему сущему, бытию.

После *поворота* от фундаментальной онтологии «Бытия и времени» к бытийно-историческому мышлению (от временности вот-бытия к историчности бытия как такового) именно тема тайны становится в философии Хайдеггера центральной. История европейской философии – первое начало философии, или метафизика, – упустила вопрос о бытии. Европейская философия исследовала сущее в его бытии, но не ставила вопрос о бытии как таковом, основываясь на имплицитном, не тематизируемом ею, от нее самой скрытом понимании бытия как постоянного присутствия (*das beständige Anwesen*). Задача бытийно-исторического мышления, другого начала философии – выявить это скрытое основание.

История европейской философии для Хайдеггера – история постепенного ускользания бытия, упущения вопроса о нем. Это история самосокрытия бытия. Задача ре-интерпретации европейской философской традиции в свете вопроса о бытии – сделать видимым это упущение.

Поэтому интерпретация европейской философии в свете вопроса о бытии занята не столько тем, что есть (состоялось) в этой философской традиции, сколько тем, чего в ней нет, что она упустила, и тем, как она упустила это. Эта интерпретация стремится вернуться сквозь философскую традицию к ее основанию (началу), для нее самой невидимому, и сделать его видимым (это истолкование бытия как постоянного присутствия), а также пробиться к тому, что *до* него, исходной неистолкованности, неопределимости, сокрытости – тайне бытия. Любая хайдеггеровская интерпретация европейской философии – движение, противонаправленное движению философской традиции, направляющееся обратно к ее основанию и к тому, что до ее основания, к другому ей. Это другое есть исходная нефиксированность истолкования бытия, его провокативная открытость к истолкованиям.

В первой главе была предпринята попытка гипотетически охарактеризовать человеческое бытие в мире, исходящее из другого начала. Были показаны основные способы движения в пространстве другого начала, *остановка* и *кружение*. Им предшествует *открытие* нового пространства.

Во второй главе будет выявлено основание этих способов движения: им является основное настроение другого начала.

## **Глава II. ДРУГОЕ НАЧАЛО И БЫТИЙНО-ИСТОРИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ В РАБОТЕ ХАЙДЕГГЕРА «ВКЛАД В ФИЛОСОФИЮ»**

### **§ 1. Работа Хайдеггера «Вклад в философию»: композиционные и стилистические особенности.**

Работа «Вклад в философию» считается вторым – после «Бытия и времени» – главным трудом Хайдеггера. В будущем – можно сделать такое предположение – она будет считаться не вторым, а просто главным его трудом, а «Бытие и время» будет восприниматься как пролегомены к ней. И то, что в центре внимания окажется, казалось бы, самая нетипичная для Хайдеггера книга, написанная в виде череды фрагментов (его большие книги обычно выстроены как линейно развертывающийся трактат), книга, олицетворяющая в большей степени путь, нежели структуру, соответствует эпиграфу, избранному им для полного собрания своих сочинений: «Пути, а не произведения».

Написанная «в стол», не на публику, эта книга стилистически одна из сложнейших у Хайдеггера. Это Хайдеггер, говорящий «без оглядки», вернее, позволяющий сказать через себя тому, что хочет себя сказать. Язык этой книги «темен» и непривычен от своей простоты и *для* простоты. Сказать «то же самое» каким-то более привычным языком – длиннее, сложнее или вовсе невозможно. (Почему никогда не удаются попытки пересказать Хайдеггера? Именно поэтому.) Хайдеггер то ли топчется на месте (в книге много повторов), то ли идет гигантскими шагами; иногда в нескольких словах свернуто так много, что развертывание их смысла потребовало бы нескольких страниц. Ждать, что Хайдеггер развернет эти слова в дефиницию, бесполезно. Их развернет пространство хода мысли, они развернутся по ходу.

В исследовании об этой работе Хайдеггера неэффективен обычный путь изложения: сначала дефиниция основных понятий, потом линейное развертывание «концепции». У Хайдеггера такие дефиниции отсутствуют, основные понятия проясняются (или остаются вызывающе непроясненными) по ходу мысли. Опереться на них не удастся, они не предоставят опоры, они, скорее, наоборот, останутся зияющими пробелами-провалами, неопределенными величинами, открытыми вопросами.

Работа «Вклад в философию» представляет собой собрание фрагментов разной длины, объединенных в восемь частей: 1. Взгляд вперед. 2. Отклик. 3. Сопровождение. 4. Скачок. 5. Обоснование. 6. Настающие. 7. Последний Бог. 8. Бытие<sup>169</sup>. Но в ней нет привычного линейного развертывания. Фрагменты связаны между собой не столько последовательно-линейно, сколько принадлежностью общему пространству. Основные темы повторяются, словно один и тот же огонь вспыхивает в разных точках этого пространства. Хайдеггер называет строение этой работы фугой (Fuge)<sup>170171</sup> Так в фуге тема (музыкальная тема) звучит то в одном голосе, то в другом в разных звуковысотных позициях, в разных «местах» звуковысотного пространства. Немецкое слово Fuge значит «сочленение, стык», в данном случае это состыкованность, взаимосвязь разбираемых в книге тем. Эта взаимосвязь не статична, а динамична, как музыкальная форма. В фуге тема являет себя, когда ее приносит течение музыкального времени; у Хайдеггера главная тема (бытие как Событие) появляется, когда ее приносит ход мысли.

Это непривычный «непедагогический» Хайдеггер, бóльшая часть произведений которого – лекционные курсы, в которых он терпеливо и медленно ведет слушателей, – или это *другая* педагогика? Так бросают в

---

<sup>169</sup> Названия приведены в переводе В. В. Бибихина по кн.: *Бибихин В.В.* Ранний Хайдеггер. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. С. 496.

<sup>170</sup> *Heidegger M.* Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 59.

<sup>171</sup> См. раздел «Строение “Вклада в философию”».

воду, чтобы научить плавать, – и Хайдеггер бросает в bezopopность *другого начала*, лишая всех привычных ориентиров и опор.

Эта работа – не «изложение материала», а шаг в неизвестность; угадывание возможного, а не предъявление наличного. Она не идет навстречу читателям, скорее, наоборот, отгораживается от них. Она словно не столько стремится донести то, что в ней сказано, сколько сохранить то, что в ней скрыто.

Трудность при ее чтении состоит, во-первых, в том, что все ее главные слова употребляются с семантическим смещением относительно их словарного значения и обычного употребления; во-вторых, в том, что Хайдеггер не вводит эти слова постепенно, сопровождая их дефиницией. Он говорит в этой книге не с публикой, а с собой и с теми немногими, кто способен понять ее язык.

Третья трудность состоит в том, что для понимания уже первых ее фрагментов необходимо знакомство с большей ее частью. Она написана нелинейно, вместо последовательного развертывания материала она сразу бросает читателя в средоточие, в эпицентр событий.

Для понимания каждого из последовательно читаемых фрагментов необходим опережающий охват целого, необходимо смещение в пространство другого начала. При этом попадаешь словно в смутно знакомый пейзаж, очертания которого постепенно проступают из неизвестности по ходу чтения. Без готовности быть ведомым, не зная, куда идешь, без готовности к тому, что не все будет сразу понятно, невозможно пройти этот путь.

Именно поскольку книга написана не линейно, а скорее концентрически (почти каждый ее фрагмент можно рассматривать как ее центр и как отправную точку возможного пути), к ней можно подступаться с любой ее темы, и для этого совершенно не обязательно предварительное

разъяснение «контекста» – он будет проясняться по ходу чтения. Почти любая точка, почти любой фрагмент может стать началом. Пытаться сначала «объяснить», что такое Событие, и от этой главной темы продвигаться к «периферийной» теме языка – стратегия возможная, но в данном случае не обязательная.

Эта книга заново ставит упущенный, по мысли Хайдеггера, западной философской традицией (ее Хайдеггер собирательно называет метафизикой) вопрос о бытии. Это попытка мыслить бытие не исходя из сущего, а исходя из него самого, из его способов раскрывать и скрывать себя, и Событие самораскрытия бытия – главная тема этой книги. Но похоже, что напрямую к этой теме подступиться невозможно. Надо сначала попасть в то пространство мысли, из которого она становится понятной. И, по-видимому, входить в это пространство лучше через «малые» темы. Поэтому в данном исследовании внимание уделяется не столько вопросу о бытии, сколько контексту, который необходим для его понимания. Этот контекст образуют «побочные» темы книги – настроение, «логика» другого начала, «теология» другого начала.

Диссертационное исследование не ставит своей целью «систематическое изложение» «Вклада в философию». Стоит ли систематически излагать работу, которая по своему замыслу не является систематической и организована совершенно иначе? Пытаться представить другое начало в виде системы – возможный путь, но не самый удачный, так как он не учитывает особенностей данного объекта исследования. Возможны ли другие пути? Возможны. Например, такой: рассмотреть принципы ее построения, вслушаться в ее строй (построение и настроение) и, исходя из этого строя, выстраивать исследование. Это не значит, что исследование будет фрагментарным и разорванным. Оно будет *следовать* логике взаимосвязи тем, а не просто *исследовать* ее. Вслушиваясь в строй этой книги, в строй, которым она звучит как целое, оно будет «высвечивать» разные точки пространства этого строя. Высвеченные точки будут связаны

между собой этим общим строем и пространством. Такое строение исследования является соразмерным, созвучным исследуемому.

Может быть, дело не в том, чтобы изложить по пунктам содержание «Вклада в философию». Может быть, нужен не столько разбор этой книги, сколько охват ее как целого, опережающий знакомство с ее деталями. Нужен шаг, рывок, скачок, «по поступок внимания»<sup>172</sup>, который не оставит поступающего тем же, каким он был до поступка. Поступок внимания – совсем не то же, что объективирующее препарирование мыслительных содержаний. Это бросок в другое, тот бросок-набросок (Entwurf), в котором, по Хайдеггеру, бросающий (бросающийся) впервые становится собой<sup>173</sup> – собой-другим, обретает свое-другое – такое другое всему знакомому и привычному.

Каков соразмерный подход к этой книге? Выход в ее пространство через настраивание на ее настроение. Что надо «передать», говоря о «Вкладе в философию»? Что «передает» сама эта книга? Набор концептов? Постановку и решение научной проблемы? Нет. Другой способ быть в мире, настроенный настроением другого начала, которое перестраивает все существо человека.

\*\*\*

Язык этой работы Хайдеггера труден своей непривычностью. Попытки говорить о ней на этом языке не приблизят ее к читателю – даже если будут найдены удачные варианты перевода всех трудных слов и словосочетаний.

Вопрос о том, каким языком писать, встает перед каждым пишущим о Хайдеггере. Объект исследования неизбежно окрашивает собой стиль исследования. Представим работу о Гуссерле и работу о Розанове – даже если обе они будут написаны «научным стилем», это будут несколько разные

---

<sup>172</sup> Выражение В. В. Бибихина.

<sup>173</sup> *Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 304.*



варианты научного стиля. Специфическая терминология Гуссерля неизбежно окрасит текст, такая окраска едва ли возможна в тексте о Розанове – скорее наоборот, текст в таком случае приобретет слегка разговорную, непосредственно-личную, теплую окраску, характерную для его текстов.

Специфическая лексика и идиоматика текстов Хайдеггера неизбежно будет использована в любом исследовании о нем, и стоит ли пытаться этого избежать? Это возможный путь, но он не обязательно облегчит читателю доступ к тексту. Если переводить Хайдеггера на какой-то нехайдеггеровский язык, то на какой? Есть ли какой-то готовый язык? Есть ли язык, который готов сказать по-своему то, о чем говорит Хайдеггер? В этом можно и должно усомниться. Усредненный «научный стиль» построен на основе той философской традиции, из которой Хайдеггер стремится выйти, язык которой, по его словам, не позволял ему сказать то, что он стремился сказать<sup>174</sup>. Пытаться перевести Хайдеггера на этот язык – значит не видеть непере译имое (речь идет не о переводе с немецкого на русский, а о «переводе» из одной стилистики в другую); такая добровольная слепота ради выполнения стилистической нормы обернется немотой, неспособностью сказать что-либо по существу.

Есть ли другие пути – кроме стилистического конформизма? «Говорить о Хайдеггере на языке Хайдеггера» в научном сообществе не принято. Хотя язык Хайдеггера вовсе не плох. Он ведь как раз позволяет Хайдеггеру сказать то, что он говорит. Плох он, похоже, только тем, что не похож на общеупотребительный и потому вызывает раздражение у тех, кому чужд стиль Хайдеггера. Исследование, конечно, должно облегчать читателю подступ к Хайдеггеру, а для этого оно должно говорить на принятом в академическом сообществе языке.

---

<sup>174</sup> *Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие / Пер. с нем В. В. Бибихина. М.: Республика, 1993. С. 200.*

Важно, что вопрос, «каким языком писать о Хайдеггере», остается открытым. Каждый текст о Хайдеггере, конечно, отвечает на этот вопрос тем или иным образом, но окончательного, единственного ответа на него нет и быть не может. Каждый текст о Хайдеггере не столько отвечает на этот вопрос, сколько самим своим существованием заставляет задать его заново.

Возможно ли вообще решение этой трудной задачи? Полагаю, что да: говорить из того опыта, в который вводит эта книга, не пытаясь следовать ее лексике и идиоматике. Этим путем идет В. В. Бибихин в «Последних семинарах».

## § 2. «Последние семинары» В. В. Бибихина

Лекции, прочитанные В. В. Бибихиным осенью 2004 года в Институте философии, опубликованы под названием «Последние семинары»<sup>175</sup>. В них Бибихин не столько «пересказывает» «Вклад в философию» (это, пожалуй, вообще невозможно), сколько показывает, какой подход к этой книге позволит войти в ее пространство. Основные черты подхода Бибихина к этой книге таковы: принципиальный отказ от ее «контекстуализации», от соотнесения ее с общефилософским и общекультурным фоном; подчеркнутое внимание к теме настроения; чтение «Бытия и времени» «поздними глазами», то есть через «Вклад в философию».

Рассмотрим каждую из этих черт подробнее.

**Отказ от контекстуализации.** Это здесь важный методологический принцип: не вписывать открывшееся *другое* в заранее заданную систему координат, не сводить новое к чему-то уже известному. Другое начало в

---

<sup>175</sup> Бибихин В. В. Последние семинары. URL: [http://bibikhin.ru/poslednie\\_seminari](http://bibikhin.ru/poslednie_seminari) (дата обращения: 20.07.2020). Кроме «Последних семинаров», в этом параграфе используется статья, написанная на их основе, «Хайдеггер: от “Бытия и времени” к “Beiträge”» (Бибихин В. В. Ранний Хайдеггер. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. С. 493–520).

философии – не возвращение к греческому началу<sup>176</sup>, а продумывание того, что греческим началом и всей последующей традицией было упущено, поэтому оно не может быть вписано в систему координат, предоставленную наличной философской традицией.

Такой подход соответствует ситуации, в которой пишется «Вклад в философию»: для Хайдеггера *первое начало*, то есть вся европейская философская традиция, уже не опора, а провал, упущение, промах, от нее нечего ждать<sup>177</sup>. В этой ситуации философская школа «оказывается хуже чем проблемой: тупиком»<sup>178</sup>. Поэтому «философствование в «Beiträge» утрачивает черты метода»<sup>179</sup>. Готовых путей в новом *другом* пространстве нет, и дело не в том, чтобы проложить их и замостить. Это было бы как раз изменой открывшемуся *другому*, попыткой свести его к чему-то привычному. Задача здесь, скорее, в том, чтобы научиться быть в пространстве без ориентиров и путей. Способ подступиться к мысли, открывающей такое пространство, сам должен быть существенно другим, чем привычная механика философского исследования.

«Топика новой хайдеггеровской мысли требует отказа от системы понятийных координат, запрещает проецировать свои ходы на метрическое пространство»<sup>180</sup>. *Топика* и *метрика* – термины Бибихина, они обозначают два разных пространства развертывания мысли, два способа *расположения* мыслимого, два способа иметь с ним дело. *Метрика* – область со-измерения, она предполагает наличие готовой системы координат, шкалы измерения, «метрической системы мер» и способов оценивания; *топика* отказывается от

---

<sup>176</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 59.

<sup>177</sup> Бибихин В. В. Последние семинары. URL: [http://bibikhin.ru/poslednie\\_seminari](http://bibikhin.ru/poslednie_seminari) (дата обращения: 20.07.2020).

<sup>178</sup> Бибихин В. В. Ранний Хайдеггер. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. С. 495.

<sup>179</sup> Там же.

<sup>180</sup> Бибихин В. В. Последние семинары. URL: [http://bibikhin.ru/poslednie\\_seminari](http://bibikhin.ru/poslednie_seminari) (дата обращения: 20.07.2020).

всех готовых, заранее заданных способов измерения, это область открытости-к-другому. *Метрика* «размещает рассматриваемое в системе координат»; в *топике* «вещь, на которой сосредоточен взгляд, не распределяется внутри готового пространства, а разворачивается вглубь так, что втягивает в себя в конечном счете всё»<sup>181</sup>.

Мысль Хайдеггера, согласно Бибикину, располагается в топике. И подход, подступ к этой мысли тоже должен располагать ее в топике, не располагать ее на готовой карте истории философии, не вписывать в ту или иную систему каталогизации философского материала, не вводить в действие привычные «методы» и «приемы» работы с философским материалом.

По словам Бибикина, надо «отучиться от хватательного движения при чтении Хайдеггера»<sup>182</sup>. «Хватательный рефлекс», то есть выработанные философской практикой способы схватывать философское содержание, привычную механику философского исследования надо *сдерживать*.

А-методический, а-механический метод – каким он может быть?

**Значимость темы настроения.** В статье Бибикина 1989 года «Хайдеггер»<sup>183</sup> о настроении речь заходит в конце, словно даже без явной связи с предыдущим текстом, даже подчеркнуто без связи, как-то «вдруг», с вызывающим смысловым разрывом, словно что-то важное, наконец, откуда-то всплыло, дошло, вклинилось, внезапно и настойчиво напомнило о себе. То, как здесь вводится тема настроения, соответствует тому, как само настроение предьявляет себя, внезапно прерывая привычный ход вещей, сбивая с толку. Бибикин здесь не просто говорит о настроении, а дает ему самому явиться как феномену.

---

<sup>181</sup> Бибикин В.В. Ранний Хайдеггер. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. С. 501

<sup>182</sup> Бибикин В.В. Последние семинары. URL: [http://bibikhin.ru/poslednie\\_seminari](http://bibikhin.ru/poslednie_seminari) (дата обращения 20.07.2020).

<sup>183</sup> Бибикин В.В. Хайдеггер. URL: <http://bibikhin.ru/haydegger> (дата обращения: 20.07.2020).

То, что о настроении сказано в самом конце статьи, и то, что эта тема вводится таким вызывающе необычным образом, подчеркивает ее значимость. Словно именно от настроения ожидается ответ. То, что о нем сказано в последнюю очередь, значит: а теперь – в первую очередь – подумайте вот об этом.

Бибихин называет «Вклад в философию» *школой настроения*<sup>184</sup>. «Классы» этой школы – основные настроения другого начала – испуг (Erschrecken), молчание (или сдержанность, *Verhaltenheit*), стыд (или благоговение, *Scheu*)<sup>185</sup>. Наиболее весомо из них настроение *сдержанности*. «Вклад в философию» как школа настроения – прежде всего школа сдержанности.

Слово «школа» связано с греческим словом *schole*, «приостановка, задержка, отдых». Немецкое слово *Verhaltenheit* связано с глаголом *halten*, основные значения которого – «держат, держаться, останавливать, останавливаться». *Verhaltenheit*, сдержанность – это школа как *остановка*. Что она собой останавливает? Привычный ход мысли, привычное течение речи. Остановка должна дать возможность начаться чему-то другому. Она – место и время начала чего-то другого, *другого начала*. Школа этого настроения должна научить *удерживанию* от привычных мыслительных движений и пребыванию в месте и времени остановки.

Если хватка привычного мышления запрещена, должна быть *сдержана*, то что остается? Удержаться от всех объяснительных схем – это вернуться «из объясненности к странности»<sup>186</sup>. Удержаться в пространстве странности, в просвете тайны<sup>187</sup> (так Бибихин иногда переводит слова *die Lichtung des Sichverbergens*, «просвет самоутаивания») – это и значит быть в

---

<sup>184</sup> Бибихин В. В. Последние семинары. URL: [http://bibikhin.ru/poslednie\\_seminari](http://bibikhin.ru/poslednie_seminari) (дата обращения: 20.07.2020).

<sup>185</sup> Там же.

<sup>186</sup> Там же.

<sup>187</sup> Там же.

настроении сдержанности. В этот просвет необходимо шагнуть, *сдвинуться*. *Сдвиг* (Verrückung) человеческого существа, его изменение – шаг, которого требует другое начало.

А-методический, а-механический метод состоит в том, чтобы сдвинуться в настроение сдержанности, основное настроение другого начала, и сдерживать «хватательные рефлексы», выработанные философской традицией.

«Теперь от анализа, интеллектуального разбора главное рабочее усилие переходит к *удержанию себя* внутри просвета тайны»<sup>188</sup>. Как удержаться в просвете тайны? И почему в этой школе требуется такое непривычное усилие – не «овладение знаниями», а шаг, сдвиг, изменение? Не принятие к сведению разнообразной информации, а изменение всего существа?

В лекционном курсе Бибикина «Чтение философии» есть очень важные слова: «Почему не ищут (поправьте меня) перехода от *бытия* к мысли, путей через бытие, орудием бытия найти мысль – жизнью, поступками, новшествами, творчеством прийти к мысли...»<sup>189</sup> Похоже, что в странном пространстве другого начала возможен только такой путь. Мыслью коснуться бытия не получится – ведь все наши мыслительные навыки касаются только сущего, нам непривычно мыслить бытие само по себе. Бибикин цитирует «Вклад в философию»: «События мыслью не устройшь»<sup>190</sup>. Событие самораскрытия бытия в его самоутаивании не может быть спроектировано, сконструировано привычными мыслительными ухищрениями, методологиями, технологиями. Но что значит «бытием коснуться мысли»? Это значит *суметь быть* так, чтобы открылось

---

<sup>188</sup> Бибикин В. В. Последние семинары. URL: [http://bibikhin.ru/poslednie\\_seminari](http://bibikhin.ru/poslednie_seminari) (дата обращения: 20.07.2020).

<sup>189</sup> Бибикин В. В. Чтение философии. СПб.: Наука, 2009. С. 383.

<sup>190</sup> Бибикин В. В. Последние семинары. URL: [http://bibikhin.ru/poslednie\\_seminari](http://bibikhin.ru/poslednie_seminari) (дата обращения: 20.07.2020).

пространство, в котором задается вопрос о бытии, пространство странности, просвет тайны, «безопорная бездна».

*Кто такие мы?* В «Последних семинарах» речь идет не столько о вопросе о бытии, сколько о том, «кто такие мы» и «кто такие боги». Почему? Вспомним, что в «Бытии и времени» вопрос о бытии разбирается на примере бытия того сущего, «которое есть мы сами»<sup>191</sup>, Dasein, вот-бытия, или присутствия, потому что оно есть то сущее, которое задает вопрос о бытии, которое затронуто вопросом о бытии, для которого дело всегда в том, как быть. Бытие открыто этому сущему, открывает себя только через него. Бибихин идет тем же путем, но обосновывает его иначе.

Дело не в том, чтобы интеллектуальными операциями как-то добраться до бытия и схватить его хваткой понятия, а в том, чтобы *суметь быть* так, чтобы в нашем бытии бытие открылось как скрывающее себя. Как суметь так быть? Каким усилием, в человеческих ли это силах? Какие действия для этого нужны – и действия ли нужны?

Чтобы бытием прийти к мысли о бытии, сдвинуться в вот-бытие, нужно «бросить себя на то, во что мы брошены – в странность»<sup>192</sup>. В странности все объяснительные схемы с сущего сняты, и оно показывает только свою необъяснимость, свою бездонную (abgründig, не предоставляющую опоры) свободу. Сдвинувшееся в вот-бытие человеческое существо стоит внутри пространства просвета (Lichtung) тайны. Это *стояние-внутри* (Inständigkeit<sup>193</sup>, Бибихин переводит это слово иногда как «настоятельность, настойчивость») есть тот способ быть, который делает возможным вопрос о бытии. Опора для такого стояния-внутри – настроение сдержанности.

---

<sup>191</sup> Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем В. В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. С. 7.

<sup>192</sup> Бибихин В. В. Последние семинары. URL: [http://bibikhin.ru/poslednie\\_seminari](http://bibikhin.ru/poslednie_seminari) (дата обращения: 20.07.2020).

<sup>193</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 298.

«Кто такие мы»? Готовое знание о человеке в пространстве другого начала не работает (человек – тело, душа, дух; мы – народ; мы – класс и т. д.). В этом пространстве мы – те, кто брошен в пространство странности, безопорности (*Ab-grund*), в просвет тайны (*die Lichtung des Sichverbergens*). Мы те, кто не видит, не хочет видеть этой своей брошенности, кто отворачивается от нее, бежит от нее в *устроение*, *Machenschaft* – в деятельность по организации, планированию, прогнозированию, обеспечению – то есть в технические *махинации* (другой вариант перевода слова *Machenschaft*) с сущим. Мы те, кто может из этого способа быть вернуться к себе и своему – к стоянию-внутри, *Inständigkeit*.

Чтобы бытием прийти к мысли о бытии, надо шагнуть в пространство вопроса «кто такие мы», поставить под вопрос свое бытие.

***Кто такие боги?*** Вопрос «кто такие боги» связан с вопросом «кто такие мы», а значит, с шагом в странное пространство другого начала.

Боги – Хайдеггер иногда вызывающе пишет это слово во множественном числе<sup>194</sup>, – как и человеческое существо, лишаются в пространстве другого начала всякой определенности; их присутствие и отсутствие и их существо могут проясниться только из вопроса о бытии. Они утрачивают все узнаваемые черты, «рассуществляются» (*ent-wesen*) в неопределимости. «Последний бог»<sup>195</sup> – «высший облик отказа»<sup>196</sup> – незнакомый облик бога; встреча с ним возможна только для человека, шагнувшего в пространство странности, сдвинувшегося в бытие-вот. Этот «облик» собирает в себе и присутствие, и отсутствие, и пришествие, и отшествие богов.

Вера в такого бога – пребывание в этом странном пространстве, в просвете тайны бытия, в открытости вопроса о том, кто мы такие. Верующие

---

<sup>194</sup> *Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 437.*

<sup>195</sup> *Ibid.*, S. 406–417.

<sup>196</sup> *Ibid.*, S. 416.



этой веры – спрашивающие о бытии<sup>197</sup>. Своеобразная аскеза этой веры состоит в том, чтобы не искать опоры в вероисповедании, системе догматов, в чем-либо фиксированном. Эта вера бросает в безопорность (Ab-grund) и учит оставаться в ней.

*Прочтение «Бытия и времени» в «Последних семинарах».* Чтение «Бытия и времени» тоже служит развертыванию вопроса, «кто такие мы». Еще в раннем лекционном курсе «Ранний Хайдеггер»<sup>198</sup> (1990–1992 гг.) Бибихин предлагает читать Хайдеггера «в обратной хронологической перспективе»: ранние произведения видеть «поздними глазами»<sup>199</sup>. Той же стратегии чтения он следует в статье «От “Бытия и времени” к “Beiträge”»<sup>200</sup> и «Последних семинарах». Соотношение, взаимосвязь двух главных работ Хайдеггера – «Бытия и времени» и «Вклада в философию», – тема, затронутая в первой части «Вклада в философию»<sup>201</sup>, заданная самим Хайдеггером и неизбежно возникающая при любом прочтении этой работы.

Различие этих работ очевидно: «Бытие и время» все-таки связано с традиционным философским языком, с историко-философским контекстом, имеет четкую структуру, что позволяет легко манипулировать его содержанием, комментировать, систематизировать, контекстуализировать его. «Вклад» такой возможности не предоставляет. Структура этой книги устроена иначе, она допускает многочисленные повторы, даже требует их, членение ее на восемь частей, вводящее вроде бы линейный порядок, не показывает ее настоящей структуры, Хайдеггер не ведет читателя от известного к неизвестному, а скорее возвращает многократно к главной теме книги, событию самораскрытия бытия (Ereignis). Бибихин называет «три

---

<sup>197</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 396.

<sup>198</sup> Бибихин В. В. Ранний Хайдеггер. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009.

<sup>199</sup> Там же, с. 29.

<sup>200</sup> Там же, с. 493–520.

<sup>201</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 84–87.

главных аспекта Ereignis»: озарение (этимология от слова Auge, «глаз»), возвращение к своему собственному (этимология от eigen, «свой», «собственный»), полнота (совершенство события)<sup>202</sup>.

При всем различии этих двух работ Хайдеггера, чтение «Бытия и времени» «поздними глазами», через «Вклад в философию», дает возможность, как пишет Бибихин, посмотреть на «Бытие и время» «объемно»<sup>203</sup>. То, что открывается такому зрению, не откроется «одноглазому», одномерному зрению, и потому может показаться неожиданным.

В «Последних семинарах» Бибихин рассматривает структуру Dasein: присутствия, вот-бытия, человеческого бытия, здесь-и-теперь бытия<sup>204</sup>. «Объемному» зрению открывается *неаналитический подход*<sup>205</sup> к Dasein. Для такого взгляда вся *аналитика присутствия*<sup>206</sup>, то есть первый раздел «Бытия и времени», в котором говорится о повседневном бытии, относится только к тому его способу быть, в котором оно перестало быть собой, то есть к его *падению*, упадку, выпаданию из себя<sup>207</sup>.

«Экзистенция есть выступание из себя»<sup>208</sup> (это буквальный смысл слова «экзистенция»), в экзистенцию Dasein «выпало из себя»<sup>209</sup>, в экзистенции – и дальше явно вызывающее утверждение, требующее разбора, – *Dasein не является собой*. Экзистенция – падение и потеря. Dasein, вот-бытие, есть как

---

<sup>202</sup> Бибихин В. В. Ранний Хайдеггер. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. С. 497.

<sup>203</sup> Там же.

<sup>204</sup> В «Последних семинарах» слово Dasein оставлено без перевода, в статье используются выражения вот-бытие, человеческое бытие, здесь-и-теперь-бытие. В «Бытии и времени» Dasein переводится словом «присутствие».

<sup>205</sup> Бибихин В. В. Последние семинары. URL: [http://bibikhin.ru/poslednie\\_seminari](http://bibikhin.ru/poslednie_seminari) (дата обращения: 20.07.2020).

<sup>206</sup> Все цитаты из «Бытия и времени» и терминология этой работы приводятся здесь в переводе В. В. Бибихина.

<sup>207</sup> Бибихин В. В. Ранний Хайдеггер. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. С. 497.

<sup>208</sup> Там же, с. 499.

<sup>209</sup> Там же.

оно само только там, где оно собрано в своей *начальной* простоте, там, где оно – чистая возможность, или, как пишет Бибихин, *чистое начало*.

В его исходной целостности, несоставной простоте присутствие открывает неповседневное расположение ужаса<sup>210</sup>, которое Хайдеггер в «Бытии и времени» называет основным расположением человеческого бытия. Оно основное не потому, что встречается чаще других, а потому, что оно открывает основание обжитого мира повседневности – этим основанием является бесосновность, безопорность, провал. В этом расположении (то есть в настроении и безопорном пространстве ужаса) Dasein открывается себе как чистая возможность<sup>211</sup>, не отнесенная ни к какому существу, поскольку все сущее в расположении ужаса «не релевантно»<sup>212</sup>. В этом расположении мир лишается своей «интерпретационной сетки»<sup>213</sup> и потому тоже становится несоставно простым. Эта несоставная простота Dasein и мира – за пределами экзистенциальной аналитики, в ней нечего анализировать, она – черта не экзистенции, а чего-то *другого*.

Что открывается этой простотой? *Другое*, то, что вне структур, «интерпретационных сеток», заданностей. То другое, которое отнесено не к существу, а к тому, что другое существу, к бытию.

И это *другое* есть *начало*. Оно есть начало как возможность другого бытия-в-мире, отнесенного в первую очередь не к существу, а к бытию, отказывающегося от технических *махинаций*<sup>214</sup> с сущим (устроения, Machenschaft) ради внимания к бытию. Такое бытие-в-мире уже не экзистенция, выступание-выпадение из себя, а *стояние-внутри*, настойчивость, настоятельность, Inständigkeit.

---

<sup>210</sup> Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем В. В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. С. 184–190.

<sup>211</sup> Там же, с. 188, 343–344.

<sup>212</sup> Бибихин В. В. Последние семинары. URL: [http://bibikhin.ru/poslednie\\_seminari](http://bibikhin.ru/poslednie_seminari) (дата обращения: 20.07.2020).

<sup>213</sup> Там же.

<sup>214</sup> См. раздел «Первое начало и другое начало».

Такое перетолкование слова «экзистенция» может вызвать возмущение. Хайдеггер как раз говорит о *собственной* и *несобственной* экзистенции<sup>215</sup>, то есть о «выпавшей из себя» – но и о «не выпавшей» тоже. И все-таки: такое толкование возможно и уместно в свете того, что говорится о бытии *Dasein* в первом разделе «Бытия и времени» – оно существует всегда уже в падении, отпадении от себя самого, то есть *Dasein* осуществляется «ближайшим образом и большей частью»<sup>216</sup> как не оно само, как не собственно оно само<sup>217</sup>, – а также в свете того, что говорится о *Dasein* во «Вкладе в философию». В этой работе способ быть, при котором человеческое существо «выпадает из себя», теряет себя в *махинациях* с сущим, Хайдеггер не называет даже *Dasein*, а использует антоним этого слова – *Weg-sein*, от-сутствие, бытие-в-отсутствии (в выпадании из себя). Можно считать, что Бибихин, говоря, что экзистенция – выпадание из себя, и что *Dasein*, вот-бытие в экзистенции не есть оно само, отсылает ко «Вкладу в философию», для него это утверждение возможно именно потому, что он читает «Бытие и время» «поздними глазами» и выявляет в тексте те возможности, которые при другом чтении остаются скрытыми.

Итак, экзистенция – выпадание из себя в *Weg-sein*, от-сутствие; когда *Dasein* не выпадает из себя, его бытие есть стояние-внутри, *Inständigkeit*. Внутри чего стоит это стояние-внутри? У Бибихина для этого «места» есть разные слова: здесь-и-теперь-бытие, странность, брошенность, ближайшее. *Dasein*, вот-бытие, стоит в том, во что оно брошено, или, как иногда пишет Бибихин, вброшено<sup>218</sup> – в чем оно оказалось не по своему проекту, в том, что ему дано, не им сконструировано, запрограммировано, срежиссировано. Вот-бытие брошено в то, что есть так, как оно есть. И то, что есть – необъяснимо

---

<sup>215</sup> Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем В. В. Бибихина М.: Ad Marginem, 1997. С. 128–129.

<sup>216</sup> Часто повторяющиеся в «Бытии и времени» слова.

<sup>217</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. С. 114, 126–130.

<sup>218</sup> Бибихин В. В. Последние семинары. URL: [http://bibikhin.ru/poslednie\\_seminari](http://bibikhin.ru/poslednie_seminari) (дата обращения: 20.07.2020).

странно, все попытки объяснить странность сущего пытаются устранить эту неустранимую странность, необъяснимую тайну того, что есть, и тайну самого этого «есть» (бытия). Задача настойчивого стояния-внутри – выстоять в странности как таковой, удержаться от попыток объяснить ее, устранить ее объяснением. Бытие в странности, здесь-и-теперь бытие – такое стояние-внутри, которое собой удерживает пространство странности открытым, не позволяет просвету тайны закрыться.

Я приведу еще один пример вызывающего высказывания Бибихина на эту тему. На одной из лекций в 2002 году он сказал: «А Хайдеггер нигде не говорит, что *собственное бытие* вообще возможно». Это явный вызов. Хайдеггер как раз говорит, что вот-бытие может быть в модусе *собственности* (Eigentlichkeit) и *несобственности* (Uneigentlichkeit), то есть либо понимать себя исходя из своего мира, своих дел и забот, видеть себя как вещь среди вещей мира, либо понимать себя из своего собственного существа, как открытость-к-осуществлению. «Ближайшим образом и большей частью», то есть повседневно, вот-бытие есть в модусе *несобственности*, понимает себя из своего мира, но для него есть и названная другая возможность. Хайдеггер называет модус собственности *возможностью* вот-бытия. Например: «Потерять себя и пока еще не найти себя оно<sup>219</sup> может лишь поскольку по своей сути оно в возможности *собственное*, то есть само свое»<sup>220</sup>.

Почему Бибихин решается на такое вызывающее утверждение? Это вызывающее указание на проблему: модусы собственности и несобственности в «Бытии и времени» не симметричны, не равновесомы. Вся аналитика первого раздела «Бытия и времени» – феноменология несобственности, несобственной повседневности, описание выпавшего из себя вот-бытия, и это «всегда уже»<sup>221</sup> реализовавшаяся возможность. Другая

---

<sup>219</sup> Dasein.

<sup>220</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. С. 42.

<sup>221</sup> Еще одно часто повторяющееся в «Бытии и времени» выражение.

возможность быть – собственное бытие – не сама собой разумеется, ее осуществление никому не гарантировано. Кроме того, нет и не может быть внешнего, «объективного» критерия, позволяющего зарегистрировать, констатировать «наличие» собственного бытия. Но и внутреннего, «субъективного» критерия тоже нет – слишком велика вероятность самообмана. И все-таки есть возможность, не гарантированная, почти невозможная возможность такого бытия. Не так, что этот путь всегда открыт. Он открыт – возможен, – но он и закрыт, так как скрыт господствующим несобственным «падающим», выпадающим из себя способом быть, пониманием себя из мира. Этот путь и открыт, и закрыт одновременно.

Напомню одну из важных мыслей из лекций Бибихина о Витгенштейне<sup>222</sup>: во всякой фразе, кроме лексического уровня, есть уровень остенсивный, указательный, *жестовый*. В этом вызывающем утверждении Бибихина о Хайдеггере надо видеть, кроме его прямого буквального смысла, *жест* указания на проблему. То, что это утверждение так явно расходится с текстом Хайдеггера, можно считать требованием подчеркнутого внимания к проблеме, к вопиющей важности чего-то, что скрыто за текстом Хайдеггера. Текст Хайдеггера всегда не одномерен, он содержит слой указующих жестов, которые прочитает не всякий читатель.

Что чтение «Бытия и времени» дает для прояснения вопроса «кто такие мы»? Мы – те, кто выпадает из себя в махинации с сущим; мы – те, кто способен к «стоянию-внутри» пространства странности, просвета тайны.

Мы не коснемся своим бытием мысли о бытии, пока мы выпадаем из себя, пока мы не станем способны к стоянию-внутри. То, как откроет себя нам бытие, зависит от того, как мы сумеем быть (выпадая или нет). Для того чтобы суметь быть, не выпадая из себя, мы должны быть перестроены, перенастроены настроением сдержанности. Но настроение сдержанности –

---

<sup>222</sup> Бибихин В.В. Витгенштейн: смена аспекта. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы. 2005. С. 276.

«пульсация бытия в вот-бытии»<sup>223</sup>. Бытие должно открыться в настроении, чтобы человеческое существо сумело быть так, чтобы своим бытием прийти к мысли о бытии. Эту круговую соотнесенность бытия и вот-бытия Хайдеггер называет во «Вкладе в философию» взаимоотношенностью, или поворотом взаимообращенности, *Kehe*<sup>224</sup>. Бытие и вот-бытие повернуты, обращены друг к другу. То, как откроется бытие, зависит от того, как сумеет быть вот-бытие; то, как сумеет быть вот-бытие, зависит от того, как ему откроется бытие. Это не причинно-следственная зависимость, поскольку она обоюдна. Это взаимообращенность.

**Сущность истины.** Последние три лекции (три из пяти) посвящены теме сущности истины.

Они являются продолжением лекций о том, «кто такие мы», развертыванием этого вопроса: вот-бытие, которому открывает себя бытие, и есть «место», «в» котором бытие открывает и скрывает себя. Истина бытия, просвет его самоутаивания, есть как вот-бытие, как человеческое существо, способное к настойчивому стоянию-внутри.

Человеческое существо стоит внутри просвета тайны или просвет тайны открывается «в» человеческом существе? Предлог «в» здесь не должен пониматься в упрощенно-пространственном смысле: истина бытия не «внутри» человека, человек не «в» истине бытия как в некой пустой емкости.

В «Бытии и времени» Хайдеггер пишет: «“In” исходно имеет не смысл пространственного отношения названного рода; “in” идет от корня *innan-*, селиться, обитать, пребывать; “an” значит: я привык, доверился, ухаживаю за чем; оно имеет значение *colo*<sup>225</sup> в смысле *habito*<sup>226</sup> и *diligo*<sup>227</sup>»<sup>228</sup>. Тогда «в»

---

<sup>223</sup> *Heidegger M.* Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 21.

<sup>224</sup> *Ibid.*, S. 407–409.

<sup>225</sup> Лат. «ухаживать, возделывать, иметь попечение, почитать».

<sup>226</sup> Лат. «обитать, пребывать».

<sup>227</sup> Лат. «уважать, ценить, любить».

<sup>228</sup> *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. с нем В. В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. С. 54.

здесь значит «пребывание-при», «забота-о». Стояние-внутри тогда значит: быть, заботясь о том, чтобы было это странное пространство, просвет тайны, в котором открывает и скрывает себя бытие.

Как заботиться об этом просвете? Видеть во всяком сущем «свечение тайны», бездонную тайну и отказ открыться<sup>229</sup>. «И мы тогда ведем себя так, как велит свобода сущего, дожидаемся ее, помогаем ей, создаем ее, охраняем и позволяем действовать самой. Просвет тем упрочивается — вместе с распространением тайны»<sup>230</sup>. Но какие конкретно действия имеются в виду? Их как раз нельзя расписать заранее, это в мире *устроения, махинации*, все расписано и предписано. В странном пространстве другого начала уникальность открывшейся тайны не допускает инструкций по ее применению и технических указаний по взаимодействию с ней.

Такой способ быть Хайдеггер во «Вкладе в философию» называет *заботой*<sup>231</sup>. Имеется в виду забота о бытии. Вот-бытие, заботящееся о бытии, есть как его страж, искатель и хранитель<sup>232</sup>. Истина бытия — «не что, а кто»<sup>233</sup>, она есть не как высказывание о бытии, а как вот-бытие, заботящееся о бытии, настойчиво стоящее в просвете его самоутаивания.

\*\*\*

Может быть, самое важное в «Последних семинарах» — их *тон*, звук, *настроение*. «Опыт бытия» (бытия другого начала, бытия-тайны) — это скорее опыт настроения, чем опыт препарирования понятий. Темы другого начала становятся непосредственно понятными только из его настроения.

---

<sup>229</sup> Бибихин В. В. Последние семинары. URL: [http://bibikhin.ru/poslednie\\_seminari](http://bibikhin.ru/poslednie_seminari) (дата обращения: 20.07.2020).

<sup>230</sup> Там же.

<sup>231</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 35.

<sup>232</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 17.

<sup>233</sup> Бибихин В. В. Последние семинары. URL: [http://bibikhin.ru/poslednie\\_seminari](http://bibikhin.ru/poslednie_seminari) (дата обращения: 20.07.2020).



Описывать настроение, давать представление о нем – бесполезно<sup>234</sup>, настроение можно знать только собой, своим бытием. Бибихину этим текстом – а еще больше самими лекциями осени 2004 года – удалось ввести читателей и слушателей в опыт настроения другого начала. Казалось бы, научный текст должен быть эмоционально нейтральным. Но в данном случае это требование вступит в противоречие с объектом исследования и не даст соразмерного подступа к нему. Другое начало не открывается в качестве самого себя взгляду извне – такому (представляющему, каталогизирующему, механически упорядочивающему) взгляду оно открыто только как очередная интеллектуальная конструкция. Но другое начало претендует на то, чтобы быть чем-то существенно другим. «Разобрать» эту философию, пытаться изложить ее «систематически», «тезисно» значит как раз иметь дело не с ней, а с карикатурой на нее.

В «Последних семинарах» важен *тон*, звук. Он дает *прозвучать* (stimmen) настроению (Stimmung) сдержанности. Этот тон не сможет прозвучать в условиях стандартного «научного стиля», поэтому язык «Последних семинаров» существенно другой. Он и проще, и труднее, чем стандартный «научный стиль». И при этом он совсем не похож на язык «Вклада в философию», бескомпромиссно-сложный, беспощадный к читателю. Язык Бибихина прост и естественен. «Последние семинары» не пересказывают «Вклад» — это, как уже говорилось, невозможно, потому что то, что говорит эта книга, не сводится к сказанному в ней. Ее нельзя пересказать, но ей можно ответить. «Последние семинары» – скорее, попытка говорить из опыта и пространства другого начала, из того же расположения – как настроения и как ситуации. Цитат в этом тексте не так уж много. Бибихин дает прозвучать «Вкладу» на русском языке, не переводя его, а вводя в опыт, из которого он написан.

---

<sup>234</sup> Heidegger M. Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit. Gesamtausgabe, Bd. 29/30. Frankfurt a/M.: Vittorio Klosterman, 1983. S. 90.

Как уже говорилось, проблема языка встает перед каждым пишущим и говорящим о Хайдеггере. Переводить Хайдеггера на общефилософское усредненное академическое наречие – не самый плодотворный путь. Это значит помещать его мысль в чуждую ей среду, в которой она теряет свое звучание и не может сказать то, что она говорит. Говорить о Хайдеггере «языком Хайдеггера» – воспроизводя его идиоматику, лексику, иногда и синтаксис – этот путь, при всей его неприемлемости для академической философской практики, все-таки лучше, если такое говорение и писание не сводятся к воспроизведению стиля, а могут сами что-то сказать. Но есть и другой путь, другой обоим названным, тот, которым идет Бибихин. Это путь «освоения» Хайдеггера: принять все то, о чем Хайдеггер, как свою задачу и судьбу, и говорить об этом как о своем и своим голосом, тем языком, который есть, и тогда все сказанное не будет ни «пересказом» Хайдеггера, ни объективирующим исследованием. Это будет скорее речью, отвечающей Хайдеггеру, не обязательно «соответствующей» в смысле «воспроизводящей его текст».

Бибихин не стремится «схватить» интересный новый материал, чтобы «внести новое» в устоявшийся философский дискурс. Вместо этого он выходит в пространство другого начала и говорит из него, не смещаясь ни в стилистику «Вклада», ни в стандартизированный научный стиль, оставаясь в своей речи собой, звуча своим звуком и давая этим звуком прозвучать настроению другого начала. Он не ставит себе задачу сделать обзор этой работы, изложить содержание ее восьми частей. Целое этой работы присутствует в «Последних семинарах» иначе. Оно открывается через настроение – и не поэтапно, пошагово, а сразу именно как целое. Его нельзя обозреть в качестве целого, но в нем можно *быть*, даже не будучи знакомым со всей работой. «Последние семинары» – введение в чтение «Вклада в философию», они вводят в пространство другого начала и не столько ведут по нему, сколько учат оставаться, пребывать в нем.

### § 3. Настроения другого начала: общая характеристика

Можно продвигаться к осмыслению другого начала шаг за шагом, через контекст, через прослеживание взаимосвязи ключевых понятий в разных работах Хайдеггера. Но, может быть, более верный путь (и, конечно, более короткий) – скачком оказаться в ситуации другого начала, в его *расположении*, то есть в его пространстве и настроении. Оказаться в нем как в ситуации и осваиваться в нем как в местности, которую знаешь не по карте или картинке, а по которой ходишь своими ногами, воздухом которой дышишь. Постепенное приближение ценно только тем, что может привести к такому скачку, подготовить его. Заменить его оно не может. Только скачок в настроение откроет пространство другого начала и сделает понятными те шаги в нем, которые делает Хайдеггер.

«Вклад в философию» провоцирует на такой скачок, приглашает к такому скачку, к риску такого скачка. Он говорит из того пространства, в которое он приглашает. Он говорит не из того пространства, в котором находится читатель, и потому «доходит» трудно и медленно, этот звук звучит словно откуда-то издалека и зовет куда-то далеко. Этот текст может вызвать – и обычно вызывает – отторжение своей «непонятностью», инородностью, он не подстраивается к читателю, а своим настроением настраивает и перестраивает его. Это совсем не то, чего ожидают от философского текста – от него ждут изложения доктрины, информации, которую можно принять к сведению, встроить в систему уже имеющегося знания. Смещение в настроение – риск. Сместившийся не остается на прежнем месте, не остается прежним, смещением в настроение другого начала он смещен в пространство, в котором не работают привычные интеллектуальные операции. Смещение в настроение – риск попасть в незнакомое пространство без привычного интеллектуального инструментария. Но без риска

подступиться к Хайдеггеру вообще невозможно. Без смещения в настроение все будет только «бряцанием понятиями и пустыми словами»<sup>235</sup>.

Только из непосредственного опыта настроения другого начала станут непосредственно понятны его мыслительные ходы, движения его мысли. Но не наоборот: через препарирование понятий не попасть в настроение другого начала и не войти в его пространство.

Почему это так? Еще в «Бытии и времени» Хайдеггер говорит, что *расположение* (Befindlichkeit) раскрывает *целое* (бытие-в-мире как целое).<sup>236</sup> Для такого раскрытия не нужно поэтапное ознакомление с разными его составляющими и последующее соединение их в «общую картину». *Сначала* раскрывается целое, а потом его части могут раскрываться постепенно или оставаться скрытыми. Открытие тех или иных составляющих целого происходит на основании опережающего раскрытия целого.

В более позднем лекционном курсе «Основные понятия метафизики»<sup>237</sup> Хайдеггер пишет: «Философия осуществляется всегда в некоем фундаментальном настроении. Философское схватывание коренится в нашей захваченности, а эта последняя – в фундаментальном настроении»<sup>238</sup>. Схватывание понятием (Begriff, «понятие» – от greifen, «хватать») основано на захваченности (Ergriffensein), непосредственной затронутости чем-либо. Хватка понятия – продолжение хватки настроения, захваченности.

Во «Вкладе в философию» настроение – основа (Grund) философии, и то, что европейская философская традиция ориентирована на способы

---

<sup>235</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 21.

<sup>236</sup> Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем В. В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. С. 137.

<sup>237</sup> Heidegger M. Gesamtausgabe, Bd. 29/30. Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit. Frankfurt a/M.: Vittorio Klosterman, 1983; Хайдеггер М. Основные понятия метафизики. СПб.: «Владимир Даль», 2013. Перевод с немецкого В. В. Бибихина, А. В. Ахутина, А. П. Шурбелёва.

<sup>238</sup> Хайдеггер М. Основные понятия метафизики. СПб.: «Владимир Даль», 2013. Перевод с немецкого В. В. Бибихина, А. В. Ахутина, А. П. Шурбелёва. С. 332.

познания сущего, которые словно изъяты из опыта настроения, есть следствие, по Хайдеггеру, определенного истолкования сущности мышления и сущности настроения (настроение есть нечто всего лишь субъективное, «внутреннее», мимолетное, то, от чего мышление должно быть свободно)<sup>239</sup>.

Весомость темы настроения у Хайдеггера и непривычность контекста постановки вопроса о нем – не антропологического, а онтологического – делают ее связанной со всеми основными темами его философии: вопросом о бытии, о сущности истины, о человеке в его отношении к бытию и сущему.

Рассмотрение этой темы требует освещения ее контекста, и в то же время сама эта тема у Хайдеггера служит подступом к тем темам, которые только и могут обеспечить адекватный контекст ее рассмотрения. Исходя из вопроса о бытии, настроение рассматривается в «Бытии и времени»; в работе «Вклад в философию События» вопрос о бытии ставится исходя из настроения, которое само есть «импульс бытия»<sup>240</sup>. Эта круговая соотнесенность говорит о включенности темы настроения в эпицентр философии Хайдеггера. Это не побочная тема, а один из подступов к главной.

Тема настроения выводит к темам сущности истины, временности и в конечном счете к вопросу о бытии. В «Бытии и времени» она рассматривается в контексте *аналитики присутствия* (человеческого бытия) и может быть воспринята «антропологически»<sup>241</sup>. После «поворота» начала 30-х годов человеческое бытие как тема отступает для Хайдеггера на второй план (оно и было на первом плане только как способ подойти к вопросу о бытии). При этом тема настроения не теряет своей весомости, настроение теперь «импульс бытия», смещающий существо человека и его историю в

---

<sup>239</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 21.

<sup>240</sup> Ibid., S. 21.

<sup>241</sup> Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем В. В. Бибихина М.: Ad Marginem, 1997. Стр. 134-139.

другое начало. Не оно принадлежит человеку, а человек принадлежит ему. Это смещение перспективы подобно коперниканскому перевороту. Человек оказывается вторичным по отношению к своему настоящему существу, вот-бытию, которое другое ему, и настроение становится голосом этого другого.

\*\*\*

Настроение может открыть целое пространства другого начала – и только оно и может его раскрыть. И из этой раскрытости целого постепенно будут проясняться отдельные детали. Это пространство станет знакомой местностью, в которой мы уже можем ориентироваться, хотя не всё в ней знаем.

Хайдеггер пишет, что задача «Вклада в философию» – «настроить» на подготовку другого начала<sup>242</sup>. Описать настроение, «дать представление» о нем – не то же самое, что быть в нем и ввести в него. Дело здесь, конечно, не в том, чтобы представить себе (*vorstellen*) настроение, а в том, чтобы *представить его собой* (*darstellen*) – стать его представителем, носителем; только тогда оно открывается в качестве самого себя. Задача «Вклада в философию» – не столько сказать что-то о настроении, сколько донести его, стать способом его осуществления, стать местом настроения.

**Что такое настроение во «Вкладе в философию»?** Настроение – «распространение колебаний (*Erzitterung*) бытия»<sup>243</sup>. Настроением (*Stimmung*) бытие звучит (*stimmt*), как струна звучит, колеблется и колеблет воздух, среду звука, и среда звучит этим звуком. Распространяющийся звук настраивает среду, и всё, что в ней, начинает звучать этим звуком, настроение становится строем и тоном всего.

Другой вариант перевода этой цитаты: настроение «распространение пульсации бытия» – то есть распространение импульса, толчка (*Stoss*),

---

<sup>242</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 86.

<sup>243</sup> Ibid., S. 21.

смещающего из первого начала в другое начало. Этот толчок-импульс вызывает сдвиг (Ruck), смещение (Verrückung), разлом (Zerklüftung). Это «тектонический сдвиг», смещение оснований: бытие сдвигается из своего фиксированного истолкования, из своей мнимой неподвижности в первом начале в свое исходное существо, самоутаивание, ускользание. Настроением пульсирует импульс этого сдвига. Событие сдвига не просто произошло и осталось в прошлом, оно продолжает пульсировать в качестве настроения. Событие ускользания бытия сохранено настроением как строй, именно настроение позволяет не упустить его из виду.

Основное настроение другого начала одно, но Хайдеггер называет его четырьмя разными словами: *испуг*, *сдержанность*, *предчувствие*, *благоговение*. Это оттенки, тоны одного настроения. Для их единства, пишет Хайдеггер, нет слова<sup>244</sup>.

Испуг, сдержанность, предчувствие, благоговение. Этот «набор» не может не показаться странным, непонятным. Опыт другого начала – вне привычного нам пространства, он требует смещения в *другое*, сдвига. Кроме того, все эти слова используются в непривычном, «странном», смещенном значении. «Испуг» здесь вовсе не то, что знакомый нам испуг, «сдержанность», «предчувствие», «благоговение» – тоже. Это имена нового опыта другого начала. Именно захваченность этим опытом, смещенность в эти настроения потребовали тех непривычных ходов мысли, которые Хайдеггер делает во «Вкладе в философию», и того непривычного языка, которым эта работа написана.

### ***Четыре настроения другого начала***

**1. *Испуг (Erschrecken)*.** Речь идет об испуге как одном из основных настроений другого начала. Речь *не* идет об испуге как простом житейском опыте: когда *что-то* испугало. Испуг как основное настроение – не «опыт»

---

<sup>244</sup> *Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 14.*

отдельного индивида или многих отдельных индивидов. Он – определенная возможность быть человеческого существа, бытия-в-мире (на основании этой возможности возможен опыт отдельных индивидов, так или иначе толкуемый).

В первом наброске лекционного курса «Основные вопросы философии»<sup>245</sup>, говорящем гораздо больше, чем окончательный вариант, скрыто подводящий к проблематике другого начала, но не развертывающий ее, Хайдеггер говорит об испуге как основном настроении другого начала и противопоставляет его *удивлению*, основному настроению первого начала.<sup>246</sup>

Об удивлении как начале философии – науки, исследующей первые начала и причины, – говорит Аристотель во второй главе первой книги «Метафизики»: «Ибо теперь и прежде удивление побуждает людей философствовать (...)»<sup>247</sup>.

Удивление как начало философии, по Хайдеггеру, – удивление тому, что сущее *есть*<sup>248</sup>. Настроением удивления, чудом и открытием этого «есть» бытие открывает себя первому началу европейской мысли.

Но свет начального озарения застывает и мертвеет – или притупляется зрение, видящее его. Единственность первого удивления утрачивается. То, что было озарением, становится усредненной освещенностью, в которой «все ясно», в которой нет и не может быть ничего удивительного, в ней все «само собой разумеется». Эта мнимая ясность ослепляет мысль, и она перестает видеть в ясности проблему. Бытие становится наиболее общим и пустым определением «сущего вообще».

---

<sup>245</sup> Heidegger M. Grundfragen der Philosophie. Gesamtausgabe, Bd. 45. Frankfurt a/M.: Vittorio Klosterman, 1984.

<sup>246</sup> Ibid., S. 207.

<sup>247</sup> Аристотель. Сочинения в четырех томах. М.: Мысль, 1976. Т. 1. С. 69.

<sup>248</sup> Heidegger M. Grundfragen der Philosophie. Gesamtausgabe, Bd. 45. Frankfurt a/M.: Vittorio Klosterman, 1984. S. 197.



Озарение удивительного начального «есть» меркнет, и видимым остается только то, что оно высветило, – сущее. Видно только сущее, а не свет, благодаря которому оно видно, так как начальное озарение из поля зрения выпало. Что сущее *есть* – само собой разумеется. Само освещающее «есть» ускользнуло в невидимость. Его *нет*. Есть только сущее – и оно есть так, как будто *бытия нет*. Сущее *оставлено* бытием: *оставлено быть* так, как будто бытия нет<sup>249</sup>.

*Испуг* открывает эту оставленность сущего бытием: что сущее есть, но само это «есть» его покинуло<sup>250</sup>. Он открывает ускользание и самоутаивание бытия. Он открывает бытие как скрывающее себя.

Испуг как настроение другого начала есть «возвращение из объясненности в странность»<sup>251</sup> – теперь уже не в изумление перед «есть» сущего, а в странность того, что сущее налично, но его «есть» покинуло его. Отсутствие этого «есть» неочевидно, бытие как ускользание показывает себя этим неочевидным отсутствием. Оно может остаться – и обычно остается – незамеченным. Отсутствие, нехватка какого-либо сущего обычно заметна – человечеству не хватает ресурсов, пищи, территории и т. д., – но сущему *не* хватает покинувшего его «есть», сущее продолжает наличествовать и без него. Нехватка этого «есть» – опыт редкий.

В мире, где все рассчитываемо, вычислимо, прогнозируемо, конструируемо, невидима, не ощутима *нужда* (Not<sup>252</sup>) в том, что невычислимо и неконструируемо, – *нужда в другом всему*, бытии. Отсутствие в технически сконструированном мире этого *другого* Хайдеггер называет «бытийной оставленностью» сущего, *Seinsverlassenheit*: бытие

---

<sup>249</sup> *Heidegger M.* Grundfragen der Philosophie. Gesamtausgabe, Bd. 45. Frankfurt a/M.: Vittorio Klosterman, 1984. S. 196.

<sup>250</sup> *Heidegger M.* Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M.: Vittorio Klosterman, 1989. S. 15.

<sup>251</sup> *Бибихин В. В.* Последние семинары. URL: [http://bibikhin.ru/poslednie\\_seminari](http://bibikhin.ru/poslednie_seminari) (дата обращения: 20.07.2020).

<sup>252</sup> Там же.

оставило сущее быть так, как будто бытия нет. «Нужда бытийной оставленности»<sup>253</sup> – не осязаемая, но насущная необходимость этого *другого* *всему*, катастрофическая нехватка того, чего нет и не может быть (бытие не сущее, оно не может *быть*).

*Нужда* в этом «есть» может быть открыта только сдвигом основного настроения – настроения не человека (этого или того индивида), а *человеческого существа*, вот-бытия, человеческого способа быть в мире. Такой сдвиг сдвинет с пазов *всё*. Для человеческого существа, испуганного отсутствием в сущем его «есть», привычный ход вещей остановлен. Вещи могут продолжать идти своим ходом – но по существу ход их остановлен тем, что стало очевидным отсутствие в них «есть». Они есть, и они идут своим ходом – но они не *суци*, хотя и не отсутствуют.

Испуг – такое же чудо, как первоначальное удивление. Он открывает пространство, в котором есть место не только сущему. Он отшатывается от оставленного бытием сущего, кроме которого, казалось бы, ничего нет, от которого, кажется, просто некуда отшатнуться, от тотально организованного мира, в котором ничего не может произойти, кроме повторения того же самого, от мира, из которого исключено *другое* сущему, бытие.

***Испуг и ужас.*** Слово Erschrecken можно было бы перевести словом «ужас», если бы это слово не было уже использовано для перевода слова Angst в «Бытии и времени»<sup>254</sup>, у этих настроений много общего. И все-таки настроение испуга отличается от *фундаментального расположения ужаса*<sup>255</sup>. У этих двух настроений разная «направленность», разные «от ...» и «к ...». *Ужас* отшатывается от «ничто мира»<sup>256</sup>, мира как провала, с которого сорван покров освоенности, снята расчерченность привычными ориентирами. Ужас

---

<sup>253</sup> *Heidegger M.* Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 109, 112–115.

<sup>254</sup> *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. с нем В. В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. С. 184–191.

<sup>255</sup> Там же, с. 184–190.

<sup>256</sup> Там же, с. 186.

ужасается этой бездне и бежит от нее к привычному миру. Вся привычная повседневность и есть бегство от бездны, которую открывает настроение ужаса<sup>257</sup>.

Испуг, наоборот, отшатывается от сущего, привычного, обычного, но вдруг показавшего себя не-сущим, утратившим бытие – и при этом все же наличного. Испуг отшатывается от этого сущего к тому, что другое всему сущему, к бытию (которое открывает себя только своим отсутствием). Можно сказать, что испуг – иначе развернутый ужас, повернувшийся к тому, что ужасает, а не отвернувшийся от него. В настроении испуга совершается поворот от сущего к бытию. Оба эти настроения открывают сущее как целое и *другое* сущему.

Существенно, что речь идет не об испуге как индивидуальном опыте, не о психологическом опыте, а о бытийной возможности человеческого существа, человечества в его истории. Оно *может* отшатнуться в испуге от своего технически устроенного мира, и это отшатывание *может* открыть возможность другого пути и другой истории. И это другое, которое откроется или нет – его открытие не гарантировано и не прогнозируемо, – не может быть выведено, вычислено из того, что есть в пределах технического мира.

Этот опыт не просто необычен, необыден (кто из нас так пугался?), он, может быть, вообще еще не становился действительностью, он только еще возможен. Его можно только предчувствовать (*предчувствие*, *Ahnung* – тоже одно из основных настроений другого начала).

**2. Сдержанность (*Verhaltenheit*).** Настроение сдержанности – второй тон настроения другого начала. Хайдеггер упоминает это настроение чаще остальных трех. Его можно считать *основным тоном* сложного настроения другого начала.

---

<sup>257</sup> Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем В. В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. С.189.

Если испуг, заметив отсутствие бытия среди сущего, пугается этого отсутствия, то есть оставленности сущего бытием (бытийной оставленности, *Seinsverlassenheit*), то сдержанность принимает это отсутствие, этот отказ (*Verweigerung*) как дар<sup>258</sup>.

Почему отказ может стать даром? Потому что бытие именно отказом раскрывает себя как ускользающее, уклоняющееся, отказом оно дарит свое ускользание. А своим самораскрытием в первом начале оно скрывало свое существо (ускользание и отказ), его самораскрытие было как раз самосокрытием.

Сдержанность – настроение как строй самого бытия («пульсация бытия»), его затаенность, удержание себя от раскрытия. Сдержанность как настроение человеческого существа отвечает этой затаенности. Идти ей навстречу можно, только отступая перед ней. Единственный подступ к бытию – отступить или хотя бы остановиться, позволить ему оставаться потаенным.

Такая остановка предполагает, например, воздержание от введения в действие привычных механизмов философской практики, привычных философских инструментов и стратегий – и поэтому во «Вкладе в философию» нет ни привычной философской терминологии, ни привычных способов изложения материала. Такая приостановка всей профессиональной механики требует отказа от привычного способа говорить, она «отнимает речь»<sup>259</sup>. Между привычной речью и речью другого начала должен возникнуть интервал тишины, момент остановки, сбоя, «зависания» всей механики. Настроение сдержанности – «начало тишины»<sup>260</sup>; именно оно создает этот интервал, остановку, с которой начинается другое начало.

---

<sup>258</sup> *Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 15.*

<sup>259</sup> *Ibid.*, S. 36.

<sup>260</sup> *Ibid.*, S. 35.

Кроме того, сдержанность – «стиль»<sup>261</sup> грядущего человечества, его другой (исходящей из другого начала) истории. Человек другой истории отказывается от наступательного технического способа быть в мире, его главным делом становится хранение тайны бытия, непрерывное внимание, чуткое вслушивание в тайну. (Настроению сдержанности в данном исследовании посвящен отдельный раздел<sup>262</sup>, поскольку именно оно имеет особую значимость для другого начала.)

**3. Предчувствие (*Ahnung*).** Предчувствие как настроение – состояние чуткости, сверхчуткое вслушивание в далеко простирающееся пространство. Что слышит эта чуткость, какой звук? То, что она слышит, Хайдеггер называет двумя словами: *отзвук* (*Anklang*) и *зов* (*Zuruf*) бытия. Это *отзвук* бытия как ускользнувшего, ушедшего в свою потаенность, упущенного. Само его отсутствие есть его эхо; пугающая пустота, опустошенность сущего сама есть отзвук, которым звучит ушедшее из сущего бытие. Этим неслышным отзвуком пустоты бытие присутствует как отсутствующее.

Чуткое предчувствие слышит «распространение пульсации бытия»<sup>263</sup>, то есть распространение импульса его ускользания. Слышание этой пульсации не дает этому ускользанию стать чем-то всего лишь прошедшим, удерживает его в поле внимания. Ускользание бытия для этого чуткого слышания не перестает быть событием. Этой пульсацией бытие напоминает о своем ускользании, для чуткого слышания оно не ускользнуло, а ускользает непрерывно.

*Зов* (*Zuruf*) бытия – улавливаемая чутким предчувствием возможность нового самораскрытия бытия – такого, в котором его самоутаивание не было

---

<sup>261</sup> *Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 33.*

<sup>262</sup> «Настроение сдержанности».

<sup>263</sup> *Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 21.*

бы упущено из виду, а наоборот, открылось бы именно в качестве самоутаивания.

Отзвук – эхо того, что уже произошло, самоизвлечения (*Sichentziehen*) бытия из сущего. Зов – эхо возможного, еще не происшедшего нового раскрытия бытия. Чуткое предчувствие вбирает в свой слух и то и другое, вбирая бывшее и наступающее в настоящее, охватывая целое *временного пространства* (*Zeitraum*)<sup>264</sup>.

Бытие, мыслимое в другом начале, уже не определяется через настоящее время, как бытие-присутствие (*Anwesen*) первого начала. В настоящем оно как раз отсутствует – или присутствует отзвуком своего отсутствия. Но в этом отсутствии дает о себе знать событие его ускользания и его возможное новое самораскрытие.

**4. Благоговение (*Scheu*).** Настроение благоговения – «пребывание в близости к самому далекому как таковому»<sup>265</sup>. Близость и даль здесь не расстояние в обычном смысле этого слова, не расстояние, отделяющее одну вещь от другой. Сокращение или устранение такого расстояния не сделает разделенные им вещи «близкими». Для пояснения можно привести пример из «Бытия и времени»: если стул стоит у стены, это не значит, что он «касается» стены – для этого нужно было бы, чтобы столу было как-то открыто бытие стены<sup>266</sup>. Близость к чему-то возможна только для существа, которому открыто бытие сущего. Только для него есть близость и даль.

Близость и даль здесь не расстояние, а мера *открытости*. Близкое – открытое мне как затрагивающее меня; далекое – скрытое от меня. «Пребывание в близости к самому далекому как таковому» тогда значит открытие скрытого (потаянного) как такового. Такое открытие не отменяет скрытости, оно открывает скрытое именно как скрытое. При таком

---

<sup>264</sup> *Heidegger M.* Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 371–385.

<sup>265</sup> *Ibid.*, S. 16.

<sup>266</sup> *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. с нем. В. В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. С. 55.

пребывании в близости к далекому далекое остается далеким, но сама его даль становится близкой.

Для человеческого существа, погруженного в сущее, самое далекое и самое скрытое – бытие. Оно скрыто настолько, что скрыта даже сама его сокровитость, настолько, что его отсутствие среди сущего остается невидимым. Настроение благоговения пребывает при скрытом (бытии), сохраняя дистанцию по отношению к нему.

*Единство основного настроения другого начала.* Четыре настроения – оттенки тона одного настроения. Что объединяет испуг, сдержанность, предчувствие, благоговение? Можно увидеть такие их общие черты:

1. Сдвиг. Все эти настроения смещают из отношения к сущему в отношение к бытию.

2. Простор. Сдвиг открывает простор (Weite), даль (Ferne), «измерение», в котором бытие открывает и скрывает себя.

3. Отношение к «нет». Бытие открывается в этих настроениях как скрывающее себя, отказывающее в раскрытии. Испугу открывается отсутствие бытия среди сущего, сдержанности – его дарящий отказ, предчувствию и благоговению – даль, в которой оно скрывает себя.

#### **§ 4. Настроение сдержанности**

Отдельного рассмотрения заслуживает настроение *сдержанности* (Verhaltenheit), оно – «средоточие» (Mitte) настроений другого начала, основной тон основного настроения бытийно-исторического мышления.

Хайдеггер называет это настроение «*волей*» и *стилем* другого начала.

*Сдержанность как воля.* Мое предположение заключается в том, что *сдержанность* является *противонастроением* ницшевской воли к власти. Слово «противонастроение» взято из «Бытия и времени»: «овладеваем настроением мы никогда не внешне настроенно, но всегда из противонастроения»<sup>267</sup>.

Основания для этого предположения следующие:

1. Хайдеггер сам называет сдержанность «волей»<sup>268</sup> (именно так, в кавычках, то есть в каком-то особом, непрямом – или обратном – смысле).

2. Ницше называет волю к власти аффектом, страстью, чувством – у Хайдеггера все это производные от исходного феномена настроения.

3. Философия Ницше для Хайдеггера – завершение метафизики. Переход к другому началу осуществляется как преодоление метафизики, противодвижение ей.

4. Основанием этого предположения является также непсихологическая и неантропологическая интерпретация у Хайдеггера настроения и воли, обычно рассматриваемых как психические феномены. В связи с этим последним пунктом возможное возражение на мое предположение: «Воля и настроение – разные психологический функции» – видится бессмысленным.

Есть традиционная антропологическая схема (идущая еще от греческой традиции и принятая в раннехристианском богословии): человек состоит из тела, души и духа, а душа – из трех «сил», или способностей: разума, чувства и воли. В европейской философской традиции доминировало истолкование человеческого существа из разума (он *animal rationale*, рациональное

---

<sup>267</sup> *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. с нем. В. В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. С. 136.

<sup>268</sup> *Heidegger M.* Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 15.



животное); есть еще волюнтаристское истолкование (Шопенгауэр, Ницше) а Хайдеггер – предположительно – заменяет все это «метафизикой чувства»<sup>269</sup>.

Но Хайдеггер, как и Ницше, не занимается перебором понятий, которые предоставляет философская традиция, его задачи масштабнее.

**Воля к власти как аффект.** Согласно Ницше, воля к власти есть «аффект повеления», «изначальный аффект». А все аффекты – «виды воли к власти»<sup>270</sup>. Ницше не развертывает эту мысль, не проясняет, что такое аффект. Аффекты – виды воли к власти, а воля к власти – форма аффекта; получается круг. Как это проясняет Хайдеггер?

Быть в состоянии аффекта – быть «вне себя», в «ис-ступлении из себя»<sup>271</sup>. Но воля и есть «воление за свои пределы», себя превосмогающее и превосходящее. Воля к власти есть изначальный аффект и форма всякого аффекта, потому что ее «форма» – самопревосхождение.

Über-sich-hinaus-sein, сверх-себя-бытие – часто повторяющееся у Хайдеггера – не определение, а «раз-определение» человеческого существа. Человек никогда не определяется тем, что в нем есть как его наличный состав, тем, что в нем состоялось; он «определяется» (раз-определяется) из своей открытости к осуществлению, из своего возможного, никогда не совпадающего с «действительным», наличествующим, данным.

В одном из поздних интервью Хайдеггер говорит: «Jeder Mensch ist über sich hinaus, das heisst verrückt», «Всякий человек есть как себя-превосходящий, то есть как *сдвинутый (тронувшийся, с-ума-сшедший)*». Он всегда *не в себе*, всегда куда-то *тронулся* (рванулся к какой-то цели), и в этом смысле всегда в состоянии аффекта. (Одно из хайдеггеровских

---

<sup>269</sup> Stoloroy R. D. Heidegger, Mood and the Lived Body: the Ontical and the Ontological. URL: <https://ru.scribd.com/document/250016224/Stolorow-Heidegger-Mood-and-the-Lived-Body-Ontical> (дата обращения: 20.07.2020).

<sup>270</sup> Хайдеггер М. Ницше: В 2 тт. СПб.: Владимир Даль, 2006–2007. Т. 1. С. 43–45.

<sup>271</sup> Там же, с. 47.

«определений» философии: она есть «с-ума-сшествие», «сдвинутость» человеческого существа<sup>272</sup>.)

**Воля к власти как страсть.** Ницше называет волю к власти также страстью, не разъясняя отличие ее от аффекта. И здесь важно не их различие, а то, что хайдеггеровское истолкование страсти добавляет к пониманию черт воли к власти как настроения, которые будут важны при разборе настроения сдержанности.

Страсть – «то, через что и чем мы утверждаемся в самих себе и проницательно овладеваем сущим»; она «собирает наше существо воедино и возвращает его на исконную почву»<sup>273</sup>. Здесь важна черта собирания воедино: настроение *сразу* открывает целое (мир)<sup>274</sup>. Воля к власти как страсть открывает ту или иную перспективу мира в целом.

Страсть возвращает нас на исконную почву, на начальное основание, в свое собственное существо: это ницшеовское «Стань тем, что ты есть!» Как соотносятся ис-ступление из себя аффекта и возвращение в себя страсти? Они направлены в разные стороны? Нет, «Стань тем, что ты есть» говорит скорее о том, что чтобы вернуться к себе (стать), из себя (еще-не ставшего) надо ис-ступить: из себя исступить к себе. Из какого себя к какому себе?

Из себя наличного (данного) к себе имеющему быть, возможному. Исступление из себя в исступлении и возвращение к себе – одно и то же движение. (Вариация В. В. Бибихина: «Чтобы найти себя, надо себя бросить».)

Здесь несущественно то различие между аффектом и страстью, что аффект это нечто кратковременное, а страсть длительное. Аффект в масштабе человеческой истории может длиться десятилетиями, если не

---

<sup>272</sup> Бибихин В. В. Последние семинары. URL: [http://bibikhin.ru/poslednie\\_seminari](http://bibikhin.ru/poslednie_seminari) (дата обращения: 20.07.2020).

<sup>273</sup> Хайдеггер М. Ницше: В 2 тт. СПб.: Владимир Даль, 2006–2007. Т. 1. С. 50.

<sup>274</sup> Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В. В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. С. 137.

веками. Здесь важно то, что делает их единым феноменом. Другое различие, о котором говорит Хайдеггер, тоже не радикально: аффект слеп, а страсть зряча. Зрячесть страсти слишком сродни слепоте, страсть видит все в *своем* свете и слепа ка всему, что не освещено ею самой, она ослеплена своей зрячестью.

Воля к власти может вернуться в себя только через возрастание как исступление из себя. Исступление есть возвращение, поэтому воля замкнута в кольцо возвращения в себя и утверждения в себе.

В. В. Бибихин говорит о полярности ключевых понятий Ницше<sup>275</sup>. Так, воля к власти это «инстинкт протоплазмы», выбрасывание вовне «ложноножек», проекций для захвата *всего*. И одновременно это собирание в себе как воление себя, изъятие из мира проекций своих идеалов, вбирание в себя всего своего. (Еще одно предположение: полярности смысла ключевых понятий Ницше соответствует амбивалентное отношение к нему Хайдеггера, Ницше его самый родной и любимый враг.) Но эти полюса в топике Ницше не разбросаны по сторонам пространства, они схлопнулись в одно.

**Воля к власти как чувство.** Ницше называет волю и чувством: «воление: напирющее чувство, весьма приятное!»<sup>276</sup> Для Хайдеггера в феномене чувства важны два момента (здесь он повторяет то, что в «Бытии и времени» говорится о настроении<sup>277</sup>): 1. Чувство это способ, каким мы обнаруживаем себя в отношении ко *всему*, к целому, в том числе к самим себе, способ, которым нам открыто наше отношение к миру. 2. Чувство может как раскрывать, так и скрывать. В зависимости от вида чувства что-то будет видимым, что-то скрытым<sup>278</sup>.

---

<sup>275</sup> Бибихин В. В. Ницше в поле европейской мысли. // Ницше и современная западная мысль. Сборник статей. СПб.–М., 2003, с. 330–345. URL: [http://bibikhin.ru/Nitsshe\\_vpole\\_evropeyskoj\\_myisli](http://bibikhin.ru/Nitsshe_vpole_evropeyskoj_myisli) (дата обращения: 20.07.2020).

<sup>276</sup> Хайдеггер М. Ницше: В 2 тт. СПб., 2006–2007. Т. 1. С. 53.

<sup>277</sup> Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В. В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. С. 135–137.

<sup>278</sup> Хайдеггер М. Ницше: В 2 тт. СПб.: Владимир Даль, 2006–2007. Т. 1. С. 53.

Слепота аффекта, зрячесть страсти как видение того, что освещено ее же накалом – то есть тоже своего рода слепота, свойство сокрытия, присущее чувству: что скрыто волей к власти, к чему она слепа в своей перспективной зрячести? Как изначальная форма аффекта она изначальная форма слепоты, как страсть она исходное самоослепление, как чувство она исходное сокрытие.

Воля к власти как единственное лицо бытия скрывает собой его *другое* лицо. В ее пространстве кроме нее нет ничего. *Другое* ей – в другом пространстве, которое должно быть открыто другой «волей». Как единственное лицо бытия, все собой затмевающее, она слепа к тому, что у бытия может быть и другое лицо, к тому, что бытие это возможность *всегда другого*. Она слепа к *другому*, она же вобрала в себя *всё*; слепа к другому в бытии, потому что оно другое всему, тому *всему*, которое она вобрала в себя.

Если воля к власти – изначальный аффект, сама форма аффекта, страсть, утверждающая нас в нас самих, чувство, ставящее в отношении ко всему, - возможно ли настроение, которое не будет волей к власти?

Может ли воля превзойти себя до не-воления? Как выйти из ее круга, кольца? Как вообще возможно *другое ей*?

Она утверждает нас в самих себе – каких «нас» и в каких «самих себе» мы утверждаемся?

Если человек, существуя в самопревосхождении, всегда раз-определен, если всякое его определение недостаточно в силу самопревосходящей открытости его существа – в каких «самих себе» утверждает нас воля к власти? Страсть «собирает наше существо воедино и возвращает его на исконную почву» – какую? Где исконная почва, начальное основание?

В соответствии с этой исконной почвой и начальным основанием «нас» будет определяться (раз-определяться) «наше» существо и его отношение к миру. Если это начало, начальное основание всего – воля к власти, то человек – субъект воли, через которого она волит, он употребляется ее волеием. Он открыт (как раз-определенный, «неопределившийся зверь») для любых проектов самоосуществления, но только и именно в качестве субъекта воли к власти, властной организации всего сущего.

Если воля к власти – изначальная форма аффекта и страсть, возвращающая на исконную почву, как возможно настроение, которое не было бы волей к власти?

Другое настроение будет, если будем другие «мы» (или другие мы будем, если будет другое настроение, это круг).

Сдвиг в основном настроении (*Grundstimmung*) – тектонический сдвиг, архи-тектонический (*arche* – начало), катастрофический (*katastrophe* – поворот), поворотный. Это поворот как изменение человеческого существа, его превращение из субъекта воли к власти – и «субъект» здесь субстрат, носитель, то, через что волит воля к власти как стихия, как лицо бытия, – в человека как носителя настроения сдержанности, носителя отношения к бытию как тайне, как хранителя (*Wächter*) тайны<sup>279</sup>. (Хранение здесь не в том, чтобы не раскрыть тайну, а в том, чтобы не закрыть ее мнимым раскрытием, не закрыть открытый вопрос псевдоответом.)

\*\*\*

Далее будет определено основное настроение воли к власти, вариациями которого будут все ее аффекты, страсти, чувства, и охарактеризовано ее противонастроение, *сдержанность*.

---

<sup>279</sup> *Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 299.*

**Воля к власти как настроение.** Я предполагаю, что в качестве настроения воля к власти есть настроение *тотальной мобилизации*. Тотальная мобилизация – настроение? Да, ее можно рассматривать как настроение в хайдеггеровском смысле этого слова, то есть как *состояние целого*, способ бытия – не только человека, но *всего* (мира)<sup>280</sup>. Это включение-вбирание *всего* (*тотальная*) в единую перспективу для броска, рывка, гонки (*мобилизация*) по открытому и заданному этой перспективой пути. Все сущее вобрано перспективой без остатка, тотально, всякое сущее стало указующей стрелкой, словно повернувшись и вытянувшись к цели; все пространство сведено к пути к этой цели, оно рельсы, сойти с которых некуда (или только за пределы *всего*, в ничто).

«Тотальная мобилизация» – Schlagwort, девиз того времени, конца 1930-х годов. В книге Эрнста Юнгера «Тотальная мобилизация»<sup>281</sup> эти слова имеют не только военно-политический смысл (приведение армии в состояние боеготовности), за этим смыслом проступает и другой. Например: «Уже недостаточно вооружить лишь мечом, – вооружение должно проникнуть до мозга костей, до тончайших жизненных нервов.»<sup>282</sup> Тотальная мобилизация – начало, пронизывающее собой всё. И осуществляют ее *не люди*, «она осуществляется сама»<sup>283</sup>. Она не действие человеческой воли, она сама – воля, энергия, движущая всем, а человеческое воление – ее инструмент. «Тотальная мобилизация как мера организаторской мысли есть лишь указание на ту высшую мобилизацию, которую проводит в нас время»<sup>284</sup> (как в советской песне: «Ты только прикажи, и я не струшу, товарищ Время!»).

То есть волящее в тотальной мобилизации есть время? Это антропоморфное, мифологическое истолкование времени? Или

---

<sup>280</sup> Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем В. В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. С. 136.

<sup>281</sup> Юнгер Э. Тотальная мобилизация. URL: <https://libking.ru/books/sci-/sci-philosophy/170776-ernst-yunger-totalnaya-mobilizatsiya.html> (дата обращения: 20.07.2020).

<sup>282</sup> Там же.

<sup>283</sup> Там же.

<sup>284</sup> Там же.

хрономорфное истолкование человеческого существа? Скорее второе; так в «Бытии и времени» разные способы осуществления человеческого существа – разные способы временения временности<sup>285</sup>.

Здесь важно указание на нечеловеческое измерение человеческого воления и действия. Воля, волящая *через* человечество, строящая и рушащая миры, как гераклитовская правящая молния<sup>286</sup>, вспышкой высвечивает перспективу, в которую ринется по ее повелению всё. Она «аффект повеления», зрячая слепота страсти, затмение от слишком яркого света. Воля к власти – время, проводящее тотальную мобилизацию – не армии и населения, а всего сущего, мгновение молнии («мгновение» от слова «мигать», молния есть мгновение), мигание божественного ока, освещающего путь.

***Сдержанность как воля.*** Если сдержанность – противонастроение воли к власти, то она и ее противоволя. Что она такое как «воля»?

Сдержанность – остановка гонки воли к власти за возрастанием власти, за собой. Отпустить то, что сущностно не дает и не даст себя догнать и схватить значит быть к нему в более настоящем, ему соразмерном отношении, чем продолжать ловить, упорно делая вид, что это то, что поймать можно.

Сдержанность – отношение к бытию, к тому, что поймать себя не дает<sup>287</sup>. Это ускользание и уклонение, с одной стороны – отказ: бытие скрывает себя. Когда оно себя являет, например, как воля к власти, оно этим явлением скрывает свое сущностное ускользание – что оно *не* воля к власти,

---

<sup>285</sup> Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем В. В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. С. 328.

<sup>286</sup> О молнии см. Бибихин В. В. Язык философии. М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 128–187.

<sup>287</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 15.

потому что оно не только воля к власти, оно *другое*, то, что всегда другое всему.

С другой стороны, именно откровенным ускользанием и отказом бытие как раз дарит себя как ускользающее. Сдержанность – готовность принять отказ как дар<sup>288</sup>. Поскольку она – отношение к бытию, она – воздержание от организующих властных манипуляций сущим. Вся система технически организованного мира – все методологии и технологии – здесь оказывается не у дел, так как дело здесь в *другом всему*, и это другое техническим манипуляциям не подлежит, они не уловят то, что не уловимо. Всякая поимка, всякий улов будет промахом, ведь поймано будет «что-то», а бытие не «что». Поймать здесь можно только отказом от ловли.

Сдержанность отвечает на уклоняющийся отказ (*Verweigerung*) бытия своим отказом-воздержанием (*Verzicht*) от гонки, остановкой.

Воля к власти осуществляется в броске в перспективу той или иной возможности, и все сущее в целом вдвигается в эту перспективу, воля к власти разбрасывается на эти броски; сдержанность, наоборот, есть соби́рание как возвращение к началу, к исходной точке всех этих бросков, проектов, проекций.

Воля к власти – к мощи, могуществу – волит не какое-то конкретное сущее, она волит возрастания своей мощи, расширения своих возможностей, она волит себя как возрастающую. Поэтому Хайдеггер называет ее волей к воле<sup>289</sup>. Она волит не сущего, а власти над сущим, возможности распоряжаться им. Она волит себя, устремлена к себе в своем самопревосхождении, и поскольку всегда рвется к себе как большей себя – она себя никогда не достигнет и одновременно себя всегда уже достигла (так

---

<sup>288</sup> *Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 15.*

<sup>289</sup> *Хайдеггер М. Преодоление метафизики. // Хайдеггер М. Время и бытие / Пер. с нем В. В. Библихина. М.: Республика, 1993. С. 180.*



как она всегда есть только как себя превосходящая, и это непрерывное самопревосхождение и есть она сама).

Она одновременно и полная пустота (недостижение), и самая полная полнота (кольцо вечного возвращения). Она предельная гонка за все пределы и беспредельный покой, все пределы в себя уже включивший.

Ницше сравнивает волю к власти с протоплазмой: она выбрасывает в пространство свои псевдоподии (ложноножки), захватывая мир вокруг себя<sup>290</sup>. В противоположность ей сдержанность – «закон собирания»<sup>291</sup>, собирание, а не распространение и разбрасывание себя. Она – «воздержание от инстинкта протоплазмы»<sup>292</sup>.

Воля к власти как страсть тоже собирание: собирание всего сущего в единую перспективу тотального упорядочения и собирание себя как непрерывное возвращение к себе через самопревосхождение.

Сдержанность – «воля», которая сдерживает себя и возвращается в себя из всех эскапад, проектов, проекций, из отношения к сущему в отношении к бытию.

***Сдержанность как стиль.*** Хайдеггер называет сдержанность *стилем*<sup>293</sup>. Настроение сдержанности – *стиль* человечества, укорененного в другом начале, *другой стиль* как другая история.

Как в предыдущем разделе слово «воля» употреблялось в непсихологическом (нечеловеческом, «невнутреннем» – так как воля существо всего) смысле, так в этом разделе в необычном смысле будет употребляемо слово «стиль».

---

<sup>290</sup> Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Воля к власти. М.: ЭКСМО, 2013. С. 574.

<sup>291</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 35.

<sup>292</sup> Бибихин В.В. Последние семинары. URL: [http://bibikhin.ru/poslednie\\_seminari](http://bibikhin.ru/poslednie_seminari) (дата обращения: 20.07.2020).

<sup>293</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 15, 35.

Стиль в обычном понимании этого слова – совокупность основных черт произведений того или иного автора или эпохи, то единое, что сказывается во всяком единичном, собирая единичное в целое.

Стиль как совокупность черт – манера, «рука» автора. *Stylos* – палочка для письма по воску «от руки». Чем рука человека отличается от лапы животного? Лапа функционирует и реагирует согласно инстинкту, то есть заранее заданным способом. Рука способна делать разное, она всегда способна делать и другое тому, что она делает: она – возможность делать *другое*. Ее действия не заданы, а если заданы, то всегда могут быть заданы и по-другому.

По Аристотелю, рука есть «орудие орудий»<sup>294</sup>. У орудия, как и у лапы, заданная функция. Орудие орудий – возможность орудования вообще, непредзаданное, возможность как «открытость к...».

В «Пармениде» Хайдеггер говорит, что рука есть только там (только у того существа), где есть отношение к бытию<sup>295</sup>. Рука как возможность, «открытость-к...» есть только там, где есть отношение к *другому всему*. (Бытие само есть возможность всегда другого переопределения того, что значит быть.)

Почему Хайдеггер называет настроение стилем? Я попытаюсь прояснить это.

**Большой стиль.** Обращусь опять к Ницше, который тоже говорит о стиле – о «большом стиле». Здесь меня интересует не столько то, что говорит о стиле Ницше, сколько то, как, говоря о Ницше, Хайдеггер проговаривается о себе.

По Ницше, большой стиль – «усмирение жизненной полноты», в нем «властелином становится *мера*»; большой стиль – следствие «великой

---

<sup>294</sup> *Аристотель*. Сочинения в четырех томах. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 440.

<sup>295</sup> *Heidegger M. Parmenides. Gesamtausgabe, Bd. 54. Vittorio Klosterman, Frankfurt a/M., 1982. S. 124.*

страсти»; его прообраз, классический стиль – «*высшее* чувство власти»<sup>296</sup>. «Усмирение жизненной полноты» – наложение аполлонической меры на дионисийскую кипящую полноту жизни<sup>297</sup>. Эта мера – власть, организующая жизненную стихию, дающая ей направление, перспективу. «Великая страсть» – сама воля к власти.

Как это читает Хайдеггер, что значит для него большой стиль и стиль вообще? Большой стиль надо понимать из первых и последних вещей<sup>298</sup>, из эпицентра метафизики. Большой стиль есть «сведение бытия и становления к изначальному единству»<sup>299</sup>, он «воля к бытию, упраздняющая становление»<sup>300</sup>. Хайдеггер понимает большой стиль исходя из основных понятий европейской философской традиции. Стиль это отношение к бытию, запечатляющее печатью бытия все сущее. Если он высшая воля к власти, печать бытия на становлении, он – «рука» самого бытия, орудующая через человечество, орудующая человечеством как орудием.

Стиль – то, *как* схвачено сущее в целом «рукой» бытия. Большой стиль — это стиль «сильной руки», схватывающей сущее единой мерой, единой упрощающей схемой. Он – сама воля к власти, являющая себя как ответ человечества бытию как воле к власти. Ответ человека этой воле – «воспроизвести ее собой»<sup>301</sup>, и схваченный этой рукой человек становится ее орудием.

Итак, большой стиль – воля к власти, являющая себя как ответ человечества бытию как воле к власти. Вот один из многих герменевтических кругов Хайдеггера: большой стиль – «воление к бытию, именно поэтому его сущность раскрывается только тогда, когда решается вопрос о том – причем

---

<sup>296</sup> Хайдеггер М. Ницше: В 2 тт. СПб.: Владимир Даль, 2006–2007. Т. 1. С. 126–127.

<sup>297</sup> Там же, с. 127.

<sup>298</sup> Хайдеггер М. Ницше: В 2 тт. СПб.: Владимир Даль, 2006–2007. Т. 1. С. 138.

<sup>299</sup> Там же, с. 139.

<sup>300</sup> Там же, с. 138–139.

<sup>301</sup> Бибихин В.В. Язык философии. М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 158.

с помощью самого большого стиля, – что значит бытие сущего»<sup>302</sup>. Большой стиль решает вопрос, выносит решение о бытии, волением к которому он исходно является. Волением решение вопроса пред-решено (воля знает, что она волит), воля заранее замкнула себя в кольцо, она всегда уже вернулась к себе – и всегда еще должна к себе вернуться, должна снова и снова к себе возвращаться и ставить на сущем печать бытия.

Как схватывает бытие «рука» *другого* человечества (человечества другого начала) – или как другое человечество схвачено рукой бытия?

*Настроение сдержанности как стиль.* Сдержанность как стиль – «рука» другого человечества, укорененного в другом начале, в бытии, открывшемся как скрывающее себя, не дающее себя упорядочить, предрассчитать, организовать. Человек этого человечества – не организатор и покоритель сущего, а хранитель тайны самосокрытия бытия<sup>303</sup>.

Открывшаяся незакрывающаяся тайна (как незакрывающаяся рана) открывается в каждом сущем, всякое сущее показывает собой основную черту бытия, уклонение, отказ открыться как откровенное самоутаивание. Рана, которой ранено всякое сущее, разрыв в сплошной ткани технически организованного мира – незакрывающееся око бытия, глядящее из всякого сущего, окно бытия, брешь в сплошной стене, просвет в лесу сущего.

*Истина бытия*, его способ раскрывать и скрывать себя – его уклонение от схватывающей руки<sup>304</sup>. Сдержанность – «отстаивание и исполнение истины бытия»<sup>305</sup>. Отстоять и исполнить (привести в исполнение, осуществить) эту истину значило бы во всяком отношении к сущему (в действии, мысли о сущем) сохранить отношение к бытию, видеть в любом

---

<sup>302</sup> *Хайдеггер М.* Ницше: В 2 тт. СПб.: Владимир Даль, 2006–2007. Т. 1. С. 136–137.

<sup>303</sup> *Heidegger M.* Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 17.

<sup>304</sup> *Ibid.*, S. 7, 33.

<sup>305</sup> *Ibid.*, S. 33.

сущем незакрывающееся око бытия и отвечать ему своим взглядом<sup>306</sup>. Кроме того, это значило бы видеть в сущем не то, что может быть встроено в тот или иной волевой (властный) проект, а то, что несет в себе эту исходную брешь, провал свободы, в который провалится любой волевой проект; проекты проваливаются потому, что во всяком сущем, которое попытаются сделать основанием, – провал, зияние исходного отказа.

Легче закрыть глаза на эту рану, не смотреть в око бытия, легче ослепнуть в аффекте, в эпилептическом припадке длиной в эпоху, броситься в очередную открывшуюся перспективу организации сущего – только не эта остановка и неотступный взгляд, говорящий исходное «нет». Легче убить дарителя, чем принять этот дар (так в «Сталкере» Тарковского Профессор хочет уничтожить бомбой Зону, место тайны).

Стиль (как способ отношения ко *всему*) – способ иметь дело с болью от этой раны. Иметь дело – не обязательно «справляться» с болью, анестезировать себя, исправлять неполадку. Справиться с этой болью как раз значит перестать иметь с ней дело или иметь с ней дело как с заглушенной, вытесненной. Возможно ли вообще иметь с ней дело, не отшатываясь от нее, выносить и нести ее на себе? У Хайдеггера слово *Ertragsamkeit* – вынесение – означает такое отношение к бытию<sup>307</sup>.

Слово «больно» иногда употребляется в значении «очень». «Больно» то, что *очень*, что *чрезвычайно*. Самое чрезвычайное из всего – другое всему, бытие. «Метафизически-техническая реакция на боль»<sup>308</sup> – анестезия, попытки закрыть рану бытия.

---

<sup>306</sup> Бибихин В. В. Последние семинары. URL: [http://bibikhin.ru/poslednie\\_seminari](http://bibikhin.ru/poslednie_seminari) (дата обращения: 20.07.2020).

<sup>307</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 298.

<sup>308</sup> Хайдеггер М. Преодоление метафизики // Хайдеггер М. Время и бытие / Пер. с нем В. В. Бибихина. М.: Республика, 1993. С. 181.

Возможно ли существовать в пространстве этой боли, идти ей навстречу, а не бежать от нее, можно ли расслышать, что она говорит? Есть поговорки: «Где больно – там рука, где мило – там глаза»; «Где больно – хватать да хватать, где мило – глядь да глядь». Рука, схватывание – напрямую связаны с болью. Всякая понятийная хватка (Begriff) и всякий властный волевой захват – реакция на исходную боль. «Рука», стиль – там, где больно, где бытие, незакрывающаяся рана. «Рука» пытается схватить бытие, уклоняющееся от хватки.

Здесь – в другом начале – хватка состоит в том, чтобы отпустить; поймать и схватить значило бы как раз упустить, здесь схватывание возможно только как несхватывание. По словам В. В. Бибихина, «нужно отучиться от хватательных движений при чтении Хайдеггера»<sup>309</sup>. Сдержанность – «рука» отпускающая, а не держащая, удерживающая отпусканьем.

Сдержанность как стиль – школа несхватывания. Условие владения этим стилем – «радикальная школа настроения»<sup>310</sup>, само настроение сдержанности как *школа*. Греческое *schole*, от которого слово «школа», значит «остановка». В немецком *Verhaltenheit*, «сдержанность», корень *halt*, одно из значений которого тоже остановка. Сдержанность – школа как остановка хватательного, захватного движения воли к власти, хватательных практик и техник, отказ от них в пользу несхватывания.

Хайдеггер-педагог в этой «непедагогичной» по своей структуре и стратегии книге вводит в другую педагогическую практику – настроение сдержанности как школу. Эта школа подобна сократической пайдеей, ведущей мнимо знающего к знанию о его незнании. Знание, настроенное сдержанностью, действительно знает, когда знает, что оно не знает. Это знание знания о своем «не».

---

<sup>309</sup> Бибихин В. В. Последние семинары. URL: [http://bibikhin.ru/poslednie\\_seminari](http://bibikhin.ru/poslednie_seminari) (дата обращения: 20.07.2020).

<sup>310</sup> Там же.

Такое знание – не информация, сведения, добавляемые к другим сведениям, не добавление неких новых представлений к представлениям все того же представляющего субъекта, остающегося их неизменным основанием. Сдержанность как пайдейа ведет к знанию, которое есть необратимое изменение существа самого знающего. Это изменение человеческого существа, превращение его из представляющего субъекта (и «субъекта» воли) в хранителя «места бытия», сдержанностью держащего его открытым. Хайдеггер называет такое знание бездонным, или безопорным (abgründig). Оно знает о зиянии, о «нет», лакуне, безопорности.

\*\*\*

Рассмотрение темы настроения сдержанности в работе Хайдеггера «Вклад в философию» выявило ее глубокую, хотя и не всегда лежащую на поверхности, взаимосвязь с мыслью Ницше. Это связано с главной задачей книги Хайдеггера: подготовить переход от метафизики к другому началу, причем «подготовить» здесь значит «настроить». Поскольку философия Ницше в прочтении Хайдеггера – завершающий этап метафизики, хайдеггеровская мысль во многом является ответом на мысль Ницше.

Настроение сдержанности как «воля» – противонастроение и противоволя воли к власти. Воля к власти была проинтерпретирована как настроение, а настроение сдержанности – как «воля».

Сдержанность как стиль – «противостиль» ницшевского «большого стиля». Она не стиль тотально организующей «сильной руки», не хватка железной воли, а отпускание того, что несхватываемо.

Философия Ницше для Хайдеггера – завершение метафизики, ее квинтэссенция; путь к другому началу проходит для него через диалог с Ницше, и почти каждый шаг этого пути – явный или неявный ответ Ницше.

\*\*\*

Для дальнейшего хода диссертационного исследования будет важно понятие *стиля*.

Во фрагменте 13 «Вклада в философию» есть определение того, что такое стиль: «Сдержанность – как стиль – самоуверенность основополагающего задания меры»<sup>311</sup>. Слово «мера» уже появлялось в связи с хайдеггеровской интерпретацией «большого стиля» Ницше<sup>312</sup>. Мера – ограничение, о-пределение того, к чему она применяется (у Ницше это ограничение «дионисийской полноты»). Какую меру задает настроение сдержанности как стиль? Что и как эта мера ограничивает, о-пределяет? Эта мера отказывается от определения того, что по своему существу неопределимо, она отпускает бытие в неразрешимую неопределенность, которая становится его единственным определением.

Настроение сдержанности – «стиль начального мышления»<sup>313</sup>, то есть бытийно-исторического мышления, начинающего другое начало, закладывающего его основание. Но стилем начального мышления это настроение является потому, что оно – стиль «будущего человеческого бытия, укорененного в вот-бытии»<sup>314</sup>, то есть бытия человека как стража, хранителя и искателя бытия. Настроение сдержанности – не только «когнитивный стиль» бытийно-исторического мышления, она стиль человеческого бытия, способ быть в мире, основанный на хранительном отношении к тайне бытия.

Итак, настроение сдержанности – *стиль* другого начала, характерная черта всего, в чем проявляется другое начало. Этот стиль будет сказываться во всем: в особом «речевом режиме» «Вклада в философию», в строении этой работы, в способах подступа к тому, что мыслится.

---

<sup>311</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 33.

<sup>312</sup> Раздел «Настроение сдержанности».

<sup>313</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 33.

<sup>314</sup> Ibid., S. 33.



Как он будет сказываться?

Стилос, палочка для письма, схватывающая рука, при письме делает определенные движения. Стилль здесь – «рука», способ «схватывания» (*Begreifen*) всего, понимания. Если стилль – способ схватывания, то он состоит из *жестов*. Слово «жест» (*Gebärde*) взято мной из высказывания Хайдеггера: «Мышление проводит борозды в почве бытия. Собственный жест мысли – не вопрошание<sup>315</sup>».

Стилль другого начала складывается не из лексико-синтаксических характеристик текста, а из жестов мысли, продиктованных основным настроением другого начала. Далее в этой главе будут выявлены жесты «логики» другого начала, жесты, образующие строение «Вклада в философию», жесты теосигетики другого начала.

Эти жесты – хватательные движения? Жесты схватывания, захвата? Но бытие схватить невозможно, оно ускользает от хватки. Жесты другого начала другие, скорее отпускающие, чем хватательные.

## § 5. «Логика» другого начала

Я попытаюсь приблизиться к теме «логики» другого начала через проблему перевода предлога «von» в подзаголовке работы «Вклад в философию»: «Vom Ereignis».

Уделять много внимания переводу предлога, казалось бы, комичное крохоборство. Между тем маленькие вещи иногда могут открыть очень многое – так маленький ключ открывает большую дверь в большое пространство.

---

<sup>315</sup> *Heidegger M. Das Wesen der Sprache // Heidegger M. Unterwegs zur Sprache. Tübingen: Neske, 1959. S. 173, 175.*

Итак, к проблеме перевода предлога «von» в подзаголовке «Vom Ereignis». Есть ли здесь вообще проблема? Казалось бы, перевод очевиден – «Vom Ereignis» значит «О событии». И сомнений в этом переводе быть не может... если не читать дальше названия.

В первом фрагменте первой части книги Хайдеггер поясняет двусоставное строение названия: оно состоит из подчеркнуто нейтрального, ничего не говорящего заглавия «Beiträge zur Philosophie» («Beiträge zu...» – «К проблеме...», «К вопросу...» – это безличная типовая упаковка любого наукообразного содержания) – и *существенного* подзаголовка «Vom Ereignis».

Нейтральность, тривиальность заголовка скрывает собой необычность того, что открывает эта книга; подзаголовок должен открыть скрытое. Заглавие включает в себя тайный жест: тем, что оно «ничего не говорит», – оно говорит: «Смотрите, здесь нечто скрыто!» Подзаголовок своей конвенциональной грамматической формой вроде бы открывает то, «о» чем в книге пойдет речь. Но конвенциональность его мнимая, он станет понятен лишь по прочтении большей части книги, и он тоже содержит тайный жест. Какой – станет очевидно позже.

О подзаголовке Хайдеггер пишет следующее: «Соразмерный подзаголовок звучит поэтому “Vom Ereignis”. И это не значит, что об этом и про это будет сообщаться, но должно значить: событием присвоенное мысляще-сказывающее принадлежание бытию и слову бытия»<sup>316</sup>. В этих словах свернуто очень и очень многое, и понятны они становятся только исходя из целого этой работы. Эта книга построена нелинейно – соседние параграфы, а иногда и соседние абзацы связаны не столько между собой, сколько со своим общим источником, главной мыслью и главной темой книги, событием самораскрытием бытия как утаивающего себя. Чтобы

---

<sup>316</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 4.

прояснить их смысл, необходимо прояснить взаимосвязь тем, из которой они станут понятны. Я попытаюсь это сделать.

Хайдеггер явно противопоставляет «говорение-о» («и это не значит, что об этом и про это будет сообщаться»), в котором реализуется дескриптивно-репрезентативная функция речи, какому-то *другому* способу говорить («событием присвоенное мысляще-сказывающее принадлежание бытию и слову бытия»). В этом другом способе говорить «сказывание не противоположно сказываемому, но есть оно само как истина бытия»<sup>317</sup>.

Этот особый модус говорения связан с тем, что в этой книге речь идет о бытии и его истории. Бытийно-историческое мышление мыслит бытие в истории его самораскрытия и самосокрытия. Оно не считает свое понимание бытия с чего-либо наличного (сущего), с чего-то, что и так уже есть. Оно впервые раскрывает – осуществляет – то, что без него осталось бы скрытым, впервые раскрывает то, что без него осталось бы неосуществленным – другую возможность мышления о бытии, другое начало мысли. Такое изначально раскрывающее, не считающее с наличного мышление Хайдеггер называет *пойэтическим мышлением*, *das dichtende Denken*.

Здесь используется написание «пойэтическое», а не «поэтическое», для того, чтобы отделить имеющийся в виду смысл от расхожего понимания поэтического. Пойэтическое мышление не значит украшенное псевдолитературными красотами. Слово «пойэтическое» надо здесь понимать от греческого «ποιεῖν», «делать, изготавливать». Пойэтическое значит дающее быть тому, что оно мыслит.

---

<sup>317</sup> *Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 4.*

Д. Вэллега-Нью называет язык этой книги перформативным<sup>318</sup>. Английский глагол to perform в данном случае служит вариантом перевода греческого роіео, который значит «делаю» в очень широком смысле этого слова: изготавливаю вещь, создаю произведение, сочиняю стихотворение; а также: действую, поступаю, совершаю что-либо. Английское to perform передает вторую составляющую смысла греческого глагола: выполнять, исполнять, а также играть роль. Д. Вэллега-Нью пишет даже, что язык «Вклада в философию» «enacts» истину бытия, «разыгрывает» ее, как актер играет, исполняет роль<sup>319</sup>. Этот язык представляет истину бытия – не «дает представление» «о» ней, а представляет – исполняет ее, являет ее собой, как актер являет собой Гамлета.

Термин «перформативное высказывание», введенный в обиход Джоном Остином, означает высказывание, эквивалентное поступку<sup>320</sup>. Такие высказывания не описывают ситуацию, а создают или трансформируют ее. Примерами таких высказываний могут служить клятвы, обещания, приказания, объявление войны и т. д. Перформативные высказывания Остин отличает от констатирующих высказываний, которые описывают некое положение дел.

Итак, язык этой книги по-этически перформативен.

Перформативную речь, поступок мыслящей речи о бытии, Хайдеггер называет *наброском истины бытия*<sup>321</sup>. Набросок – не зарисовка «с натуры», дублирующая то, что и так само «есть». Набросок, скорее, бросок, скачок, поступок, шаг в пространство, где бытие открывает и прячет себя. Набросок

---

<sup>318</sup> Vallega-Neu D. Heidegger's Contributions to philosophy: an introduction. Bloomington: Indiana University Press. Studies in Continental thought. 2003. P. 3.

<sup>319</sup> Vallega-Neu D. Heidegger's Contributions to philosophy: an introduction. Bloomington: Indiana University Press. Studies in Continental thought. 2003. P. 34.

<sup>320</sup> Крюкова И. В. Перформативное высказывание и перформативный глагол. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/performativnoe-vyskazyvanie-i-performativnyy-glagol> (дата обращения: 20.07.2020).

<sup>321</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 304.

истины бытия – поступок шага в ее пространство. Поэтому такой набросок нуждается в пойэтической, перформативной речи, высказывающей то, что начинает быть вместе с ней.

Итак, пойэтическое мышление изначально раскрывает, осуществляет мыслимое им. Пойэтический язык пойэтического мышления не описывает, а осуществляет высказываемое им. Пойэтическая речь есть как осуществление высказанного. Высказанное ею есть оно само, поскольку оно высказано пойэтической речью. Пойэтическая речь не дескриптивно-репрезентативна (как речь о чем-то), а пойэтически перформативна.

Кто субъект этой перформативной речи? Перформативные высказывания, которые описывает Остин, всегда говорят от первого лица единственного числа, их субъект всегда «я»<sup>322</sup>. Кто субъект перформативной речи «Вклада в философию»? Автор книги? На странице 7 «Вклада в философию» Хайдеггер пишет: «Никто не понимает того, что “я” здесь мыслю»<sup>323</sup>. Слово «Я» взято в кавычки. Это заставляет вспомнить более позднее высказывание Хайдеггера: «Es denkt in mir», «Во мне мыслится». Бытие мыслится, открывается в мысли. Здесь исходным является не «Я мыслю», не cogito, а «Es denkt», оно мыслится. Пойэтической речью высказывает себя бытие, пойэтическим мышлением мыслит через мыслящего бытие.

В пойэтически-перформативном режиме речи высказываемое не противоположно высказыванию, а одно с ним, оно есть его осуществление. Такой речью высказывает себя, раскрывает себя, осуществляет себя бытие.

\*\*\*

---

<sup>322</sup> Крюкова И. В. Перформативное высказывание и перформативный глагол. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/performativnoe-vyskazyvanie-i-performativnyy-glagol> (дата обращения: 20.07.2020).

<sup>323</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 7.

Способ осуществления истины бытия в сущем Хайдеггер обозначает словом *Bergung*<sup>324</sup>, «укрытие, утаивание, спасение». Сущее, понятое в свете всегда уже так или иначе понятого бытия, несет его в себе. Если бытие понято как постоянство присутствия, всякое сущее несет в себе устойчивую *присутственность* (*Anwesenheit*)<sup>325</sup> как свою основную черту. Если бытие понято как представленность объекта субъекту, всякое сущее будет являть свою противопоставленную субъекту объектность. Если истина бытия – просвет для его самоутаивания (*die Lichtung des Sichverbergens*), если бытие осуществляет себя как уклонение, отказ (*Verweigerung*), безопорность, бездна (*Ab-grund*), то всякое сущее становится бездонным, отказывающим в окончательном раскрытии, уклоняющимся, не предоставляющим опоры. Всякое сущее становится носителем, прибежищем, кровом тайны бытия, во всяком сущем «открывается незакрывающаяся тайна»<sup>326</sup>.

Это раскрытие, эта раскрытость может закрыться, ускользнуть. Ее надо каким-то образом спасти от ускользания. Для этого она должна быть укрыта (сохранена, спасена) в каком-то сущем. Слово *Bergung*, которое использует Хайдеггер, означает укрытие, утаивание и спасение. Раскрытость истины бытия, чтобы не закрыться, должна быть укрыта в сущем. Что это значит?

По словам Хайдеггера, само выражение «укрытие истины в сущем» вводит в заблуждение<sup>327</sup>. Можно подумать, что какая-то и без того сама по себе наличная «истина» помещается в сущее, как в коробку, и потом там «находится». Конечно, дело обстоит не так.

Истина не «помещается» в какое-то сущее, как одна вещь помещается в другую. Истина «есть» (не наличествует, а осуществляется, сбывается)

---

<sup>324</sup> Ibid. S. 389–391.

<sup>325</sup> *Heidegger M.* Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 126.

<sup>326</sup> *Бибихин В. В.* Последние семинары. URL: [http://bibikhin.ru/poslednie\\_seminari](http://bibikhin.ru/poslednie_seminari) (дата обращения: 20.07.2020).

<sup>327</sup> *Heidegger M.* Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 390.

только как способ раскрытия, а значит, она «есть» только в бытии сущего, способного раскрывать, то есть человеческого существа. «Истина осуществляется только и всегда уже как вот-бытие...»<sup>328</sup>

Истина осуществляется в споре просвета (открытости) и тайны (сокрытости), или в споре мира (разомкнутости) и земли (замкнутости). Всякое сущее так раскрывшегося бытия вмещает в себя тайну – оно само есть тайна, оно отказывается открыться, оно есть оно само в непроницаемости своего бытия, несводимости к представлениям о нем, к объяснительным схемам, в которые оно может быть вписано, в несводимости ни к чему, кроме своего «есть» – оно есть тайна бытия. И этим отказом открыться оно открывает себя как тайну, оно само есть просвет в тайну, в свободу ни к чему не сводимого бытия-собой. Таково отношение сущего к бытию в другом начале, такова принадлежность сущего бытию.

Что значит тогда «укрытие истины в сущем»?

Предлог «в» в выражении «укрытие истины в сущем» означает не нахождение одной вещи внутри другой (игрушки в коробке). Уже цитировались слова из «Бытия и времени»: «"In" исходно имеет не смысл пространственного отношения названного рода, "in" идет от корня *innan-*, селиться, обитать, пребывать; "an" значит: я привык, доверился, ухаживаю за чем; оно имеет значение *colo* в смысле *habito* и *diligo*»<sup>329</sup>. Быть-в значит обитать, осваивать обитанием. Истина не вещь, а способ раскрытия, который осуществляется в бытии сущего, способного раскрывать сущее и бытие своим бытием-в-мире. Тогда укрытие истины «в» сущем – такое обитание, такое бытие при сущем, такой способ быть, который хранит раскрытость истины, открытость просвета для самосокрытия бытия.

---

<sup>328</sup> *Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989.*

<sup>329</sup> *Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем В. В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. С. 54.*

Истина осуществляется только в таком ее укрывании в сущее. Вне такого укрытия, то есть без такого человеческого способа быть-в-мире, который хранит открытость истины, истины нет (тогда есть только пространство *махинации*, технических манипуляций с сущим).

Слово *Bergung*, кроме значения «укрытие», «утаивание», имеет значение «спасение» (например, спасение людей с тонущего корабля). *Bergung* – утаивающее спасение и спасающее утаивание. Оно утаивает, так как предьявляет вниманию сущее, а не бытие (бытие непредьявимо). Но такое утаивающе-спасающее сущее есть сущее, принадлежащее бытию-тайне (а не бытию-наличию). То есть, утаивая бытие, такое сущее своей принадлежностью этому бытию его спасает, дает ему быть, осуществиться в качестве нераскрываемой тайны.

Укрытие нужно для того, чтобы сберечь, спасти тайну бытия, не устранить его самоутаивание.

Нужно «сделать укрытие истины доступным из ближайших способов озабочения соответственно пространству и времени»<sup>330</sup>. Озабочение здесь всякое имение дела с сущим, в том числе забота о хлебе и крове, повседневный обиход. Каким будет обиход, дающий кров истине бытия, спасающий-укрывающий ее? От нас это еще скрыто. Едва ли речь идет о возвращении к «крестьянскому быту» или чему-то подобному. Другой обиход (обиход другого начала) – не повторение чего-то уже бывшего. Можно предположить, что он будет противоположен озабочению технической эпохи. Не поворачивание рек, а позволение им течь. Позволение быть тому, что есть. Отпускание всего в его бытие, а бытие есть ускользание и тайна, и всякое сущее этого бытия есть ускользание и тайна. Невмешательство в ход вещей, отказ от организации, конструирования, подчинения сущего. Смена цивилизации захвата и покорения цивилизацией

---

<sup>330</sup> *Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 392.*



отпускания-позволения. В обиходе, в повседневном имении дела с вещами должно как-то сказываться, что бытие – ускользание и отказ. Ускользание и отказ будут в каждой вещи.

Хайдеггер называет разные способы укрытия истины бытия в сущем: произведение, вещь, поступок, жертва<sup>331</sup>.

В работе «Вклад в философию» несколько раз говорится о мыслительной жертве, или жертве мысли, *das denkerische Opfer*. (В выражении «жертва мысли» родительный падеж надо понимать двояко: мысль – то, что приносит жертву, и сама мысль, мышление как жертвоприношение). *Opfer* значит и «жертва», и «жертвоприношение», и здесь важны оба эти смысла. Чем жертвует эта жертва? Она расстается с богатством философской традиции (первого начала) ради шага в другое пространство (в другое начало). Кроме того, она расстается с многообразным богатством сущего ради мышления бытия самого по себе. Бытие – ничто из сущего, в нем «ничего нет», мыслить его значит пожертвовать всем и остаться ни с чем.

«Вклад в философию» – философское жертвоприношение, жертва мысли, она намечает переход к другому началу, то есть расставание с философской традицией, отказ от поиска опоры в ней ради попытки мыслить то, что она никогда не мыслила – бытие само по себе. Если жертва – один из способов укрытия истины бытия в сущем, то в этой книге – или этой книгой – как-то укрыта, спасительно утаена истина бытия. Как такое возможно? Это возможно благодаря особому режиму речи, особой «логике» другого начала – *сигетике*<sup>332</sup> (от греческого *sige*, молчание).

**Сигетика.** О *сигетическом* языковом опыте речь идет в четырех фрагментах (13, 36, 37 и 38). Во фрагменте 13 раздел «Сдержанность,

---

<sup>331</sup> *Heidegger M.* Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 391.

<sup>332</sup> *Ibid.*, S. 78.

молчание и язык» начинается словами «Речь отнимается»<sup>333</sup>. Речь отнимает событие, то есть самораскрытие бытия как утаивающего себя. После отнятия речи остается молчание. Почему открытие тайны бытия отнимает речь? Потому что отнятая речь говорила о сущем и «языком сущего»<sup>334</sup>. Привычный, обычный, освоенный повседневным говорением язык говорит о повседневно освоенном сущем и молчит о бытии – и потому открытие тайны бытия пресекает такую речь. Ей больше нечего сказать, в бытии для нее нет ничего (никакого нечего), о чем можно было бы говорить.

Отнятие, пресечение речи – не то же самое, что просто пауза, когда обычная речь не произносится вслух, но может в любой момент быть озвученной. Пресечение обычной речи – опыт редкий, необыденный, и не только философский. Это мысленная приостановка всякого привычного имени дела с вещами мира, приостановка механики повседневной жизни. (Как в стихотворении Эмили Дикинсон: «And all that ticked had stopped».) Такая остановка и умолкание всего вокруг и внутри случается в переломные моменты, когда жизни касается что-то уникально значимое.

У Хайдеггера момент пресечения речи знаменует переход к другому началу, переломный момент в истории бытия.

Отнятие речи здесь радикальное пресечение и изначальное (из начала) умолкание, открывающее пространство для какой-то другой речи. Прежняя речь о сущем должна пресечься. Это «начальное условие»<sup>335</sup> для того, чтобы стало возможно изначальное именование бытия. Такое изначальное именование Хайдеггер называет поийэтическим (то есть изначально раскрывающим, не считавающим с чего-то наличного).

---

<sup>333</sup> *Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 36.*

<sup>334</sup> *Ibid., S. S. 78.*

<sup>335</sup> *Ibid., S. 36.*

Если удастся такое именование, если слово снова «станет действенным»<sup>336</sup>, то станут внятны «язык и великая тишина, простая близость сущности и светлая даль сущего»<sup>337</sup>. Язык здесь не противостоит тишине. *Другая речь*, говорящая после «великой тишины», говорит языком, находящимся в совершенно особенном отношении к тишине. Об этом будут говорить дальнейшие фрагменты.

Фрагмент 36 озаглавлен «Раскрывающее мышление бытия и язык»<sup>338</sup>. Раскрывающее мышление – такое мышление бытия, которое не черпает понимание бытия из сущего, мыслит бытие не как наиболее общее понятие, не как обобщенную сущность сущего, а как первично, изначально раскрывающееся из него самого.

Требуется ли такое мышление бытия какого-то особого языка? Обычный язык не позволяет высказать истину бытия, так как всякий язык есть «язык сущего». Нужно ли изобрести для бытия какой-то новый язык? Нет, искусственно изобретенный язык не был бы говорящим. Поэтому надо говорить «языком сущего» как «языком бытия»<sup>339</sup>. Это превращение языка, наделяющее другим (принадлежащим другому началу) значением слова обычного языка. Примерами такого превращенного, смещенного словоупотребления могут служить главные слова этой книги. *Da-sein*, в словарном значении «присутствие, наличие», в смещенном – вот-бытие, бытие просвета, в котором бытие открывает себя как утаивающее себя. *Ereignis*, в привычном значении – «событие, происшествие» – событие самораскрытия бытия, здесь это слово должно быть услышано – вопреки этимологии – от *eigen*, «собственный», событие здесь раскрытие того, что для бытия самое собственное, самое свое – его самоутаивания.

---

<sup>336</sup> *Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 36*

<sup>337</sup> *Ibid.*

<sup>338</sup> *Ibid.*, S. 78.

<sup>339</sup> *Ibid.*

Фрагмент 37, «Бытие и его промалчивание»<sup>340</sup> имеет подзаголовок «Сигетика». *Промалчивание* (Erschweigen) – «логика» философии, спрашивающей о бытии. Слово «логика» взято в кавычки, то есть речь здесь идет не о логике в привычном смысле этого слова, не о высказываниях и их взаимосвязи. Для спрашивания о бытии необходимо *промалчивание*, так как речь говорит изнутри уже определившегося понимания бытия и не может выйти за его пределы. «Всякое слово и с тем всякая логика стоят под властью бытия»<sup>341</sup>. Поэтому *промалчивание* «имеет более высокие законы, чем любая логика» (фрагмент 38<sup>342</sup>). Сигетика – «логика» *промалчивания* бытия.

Основной опыт этой логики – не высказывание, а умолкание и отступление перед лицом тайны бытия<sup>343</sup>.

*Промалчивание* существенно связано со спрашиванием. Спрашивание о бытии открывает вопрос о нем и оставляет его открытым, то есть оставляет пространство для его *промалчивания*. Спрашивающее искание бытия – его изначальное обретение. «Кто ищет – тот уже нашел!»; «Высшее обретение – в самом искании»<sup>344</sup>. Спрашивание здесь не для того, чтобы получить ответ на вопрос, а для того, чтобы оставить вопрос открытым, оставить место для неопределимого, ускользающего, отказывающегося в раскрытии.

\*\*\*

Из этих четырех фрагментов стали явными три черты сигетической речи: она предполагает пресечение, обрыв обычной речи; она говорит тем же языком, что обычная речь, превращая его в «язык бытия»; третья, может быть, самая важная ее черта – поскольку она не высказывает, а промалчивает, она, будучи речью, есть одновременно молчание. Обычная речь тоже может

---

<sup>340</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe Bd.65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 78. Слово «промалчивание» использовал В. В. Бибахин. Здесь оно необходимо, чтобы избежать конструкций с предлогом «о».

<sup>341</sup> Ibid., S. 79.

<sup>342</sup> Ibid.

<sup>343</sup> Ibid., S. 46.

<sup>344</sup> Ibid., S. 80.

быть молчанием, например, в сложной ситуации люди могут говорить о чем угодно, кроме этой ситуации. Чем от такой замалчивающей речи отличается речь промалчивающая? Она промалчивает бытие. Она не просто молчит «о» бытии, воздерживается от информирующих высказываний о нем. Своим молчанием она отвечает тайне бытия, этой речью бытие промалчивает себя. Кроме того, эта речь так устроена, чтобы это молчание стало в ней внятным, «слышным» именно как молчание. Это речевой обиход, укрывающий тишину и тайну бытия, дающий ей кров, дающий ей место быть.

\*\*\*

Больше о сигетике во «Вкладе в философию» речи не идет. Значит ли это, что в этих четырех фрагментах о ней все сказано? Нет. О ней говорится сигетически, то есть промалчивается больше, чем говорится. О молчании Хайдеггера больше молчит, чем говорит.

Итак, основной языковой опыт другого начала – не высказывание, а молчание, умолкание перед лицом тайны. Тогда в своем основании человеческое существо – не *zoon logon echon*, живое существо, наделенное речью, а существо, способное к умолканию<sup>345</sup>.

Это молчание не отсутствие речи, оно должно сказать себя речью. Сигетическая речь прочерчивает границу между тем, что позволяет себя сказать (сущим), и тем, что сказать себя не позволяет (бытием). Это не речь «о» молчании, она если и описывает молчание – то как описывают круг, прочерчивая его границу. Такая речь – *сигетический жест*, указание на тайну, на начальную тишину.

*Сигетический жест* – мое выражение, у Хайдеггера его нет. Я называю так «фигуры промалчивания», языковые жесты, указующие на тишину, не «описывающие» ее, а осязающие ее границу, несущие ее собой. Я

---

<sup>345</sup> Об этом см. в кн.: Бибихин В. В. Язык философии. М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 28–44.

назову три примера таких жестов у Хайдеггера. (Сигетические жесты есть, конечно, не только у Хайдеггера и не только в философии<sup>346</sup>.)

Первый пример – *вопрос* о бытии. Это вопрос, задаваемый не для того, чтобы получить ответ, а для того, чтобы впустить, вместить открытость спрашивания. Это впускающее открытие, вмещение открытости. Поскольку этот вопрос остается без ответа, то есть остается открытым, он вмещает в эту открытость то, о чем он спрашивает, оставляя его нераскрываемой тайной. Спрашивание о бытии – речь, вмещающая в себя молчание бытия, его тишину.

Второй пример – ход изложения материала. Во многих работах (почти во всех, кроме «Вклада в философию») Хайдеггер не говорит напрямую о другом начале, но, показывая границы первого начала, указывает на него сигетически, промалчивая – и это промалчивание само есть тайный жест, отсылающий к тому, что не сказано, но что *сказывается* как промолчанное. Хайдеггер во всей метафизической традиции видит от нее самой скрытый сигетический жест, указывающий на промалчивание бытия. Все интерпретации Хайдеггера стремятся показать, как западная философия молчит о бытии. Но есть молчание и молчание. Метафизика молчит о бытии, беспamięтно пребывая в раскрытом определенным его истолкованием пространстве. Сигетическая речь Хайдеггера помнит о молчании бытия и промалчивает его, не упуская это молчание из виду, как раз беря его в фокус внимания.

Третий пример – слова и выражения со смещенным – относительно обычного – значением. Такие слова и выражения – «открытие истины бытия в превращенной речи»<sup>347</sup>. Одно из таких слов – Ereignis, «событие».

---

<sup>346</sup> См. раздел «Другое начало Хайдеггера за пределами философии».

<sup>347</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 78.

Событие – «особствование»<sup>348</sup> как возвращение к своему собственному, неопределимо своему, к неопределимости как своему. Неопределимости, нераскрываемой тайне бытия соответствует неопределимость человеческого существа, его открытость к самоосуществлению. Фиксация сущности, фиксированное истолкование, конечно, возможно, но никакая фиксация не исчерпывает начальной свободы-к-осуществлению, открытости. Она неопределима, она не может быть высказана, на нее можно только указать сигетическим жестом. Ereignis, событие – возвращение к такой начальной свободе.

Слово Da-sein, «бытие-вот», значит, по существу, то же самое. Da – «вот», просвет открытости, в котором бытие раскрывает и утаивает себя, возможность осуществления; -sein – «бытие», способ быть в этой открытости, поступок самоосуществления в ней.

\*\*\*

Итак, Хайдеггер противопоставляет два способа говорить: речь «о» чем-то и «мысляще-сказывающее принадлежание бытию и слову бытия»<sup>349</sup>. В этом втором способе говорить говоримое не противопоставлено высказываемому, а одно с ним. Речь мышления бытия – поэтическая, или перформативная, – не говорит «о» чем-то, а дает быть своему высказываемому. Такая речь есть укрытие-утаивание-спасение истины бытия. Она говорит в особой «логике» другого начала, сигетике, «логике» не высказывания, а промалчивания бытия. Такая речь – *сигетический жест*, не описывающий истину бытия, а прочерчивающий границу между тем, что позволяет себя сказать, и тем, что сказать себя не позволяет.

Сигетическая речь – не речь «о» событии, а речь бытия как события, она принадлежит событию как его способ самораскрытия. Сигетическая речь

---

<sup>348</sup> Один из вариантов перевода, предложенных В. В. Бибихиным.

<sup>349</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 3.

– исполнение сигетического жеста – принадлежит бытию как жест, которым оно раскрывает и утаивает себя.

Теперь можно вернуться к проблеме перевода подзаголовка. В свете всего вышесказанного представляется уместным перевести подзаголовок «vom Ereignis» без предлога, родительным падежом: «Вклад в философию события». В данном случае это родительный принадлежности, genetivus possessivus. Такой перевод передает нужный здесь смысл принадлежности (ведь эта речь – «мысляще-сказывающее принадлежание бытию»). Недостатком такого перевода является утрата двусоставности названия книги («общее» заглавие» и «необщий», сущностный подзаголовок).

Другой вариант предлагает В. В. Бибихин, ссылаясь на Ф. Фейхе: «Вклад в философию от события». Предлог «от» здесь означает, что событие является отправной точкой мысли. В «Бытии и времени» отправной точкой было бытие-вот, от которого мысль продвигалась к бытию. Здесь же мысль движется от бытия как события к философии другого начала. Еще один возможный вариант перевода: «К философии (От события)».

Выскажу свои возражения против перевода «von» как «о».

Проблема этого перевода в том, что он смещает именно в те клише мысли, из которых Хайдеггер стремится выйти. Произошло событие, и мы о нем докладываем, делаем репортаж. Какие «мы»? Субъект дескриптивной речи, говорящий об объекте то, что этому объекту соответствует. Слова «О событии» имплицитно содержат следующие клише: субъект-объектную схему, классическую теорию истины (истина – соответствие) и дескриптивно-репрезентативное понимание языка.

\*\*\*

*«Логика» и настроения другого начала.* Как «логика» другого начала связана с его настроениями? Напомню, что единое основное настроение



другого начала имеет четыре «тона», четыре «оттенка»: испуг, сдержанность, предчувствие, благоговение.

*Испуг* (Erschrecken), пугающийся оставленности сущего бытием, внезапно замеченного отсутствия бытия среди сущего, «отнимает речь»<sup>350</sup>, прерывает речь о сущем и делает необходимым другой речевой режим. *Сдержанность* (Verhaltenheit) – «начало (Ursprung) тишины»<sup>351</sup>, именно это настроение *сдерживает* привычную речь о сущем, *удерживает* о применении привычных речевых навыков, держит в фокусе внимания то, что требует другого режима речи. *Предчувствие* (Ahnung), чуткое вслушивание в открывшееся *другое* пространство, вслушивающимся умолканием открывает паузу между прежней речью и другой речью, речью другого начала. *Благоговение* (Scheu) – «пребывание в близости далекого как далекого»<sup>352</sup>, именно из этого настроения исходит «необходимость промалчивания»<sup>353</sup>. Сигетика – «логика» промалчивания, не-приближения словом к тому, что она высказывает. Сигетика сохраняет благоговейную дистанцию по отношению к высказываемому, позволяет ему оставаться далеким, но вводит его в поле зрения именно в качестве далекого.

**Жест.** За лексико-синтаксическим уровнем текста Хайдеггера расположен регистр сигетических жестов – указаний на тишину, самоутаивание, ускользание бытия. Сигетический жест – «несхватывающее схватывание» того, что не позволяет схватить себя. Эти жесты заданы основным настроением другого начала. Жесты другого начала как стиля – *сигетические жесты*.

Каковы жесты сигетики? Во-первых, это *остановка*, прерывание привычной речи. Во-вторых, это *открытие открытости* вопроса о бытии,

---

<sup>350</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 36.

<sup>351</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe Bd.65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 35.

<sup>352</sup> Ibid., S. 16.

<sup>353</sup> Ibid., S. 15.

открытие самого пространства промалчивающей речи. В-третьих, *кружение*, благоговейное неприближающееся пребывание при тайне бытия (об этом сигетическом жесте пойдет речь далее). В следующих параграфах эти жесты будут прослеживаться в строении работы «Вклад в философию» и в теосигетике другого начала.

## **§ 6. Строение работы «Вклад в философию»**

Функция всякого философского текста, может быть, прежде всего педагогическая, даже если это не учебник и не лекционный курс. Философский текст должен ввести (в слове «педагог» есть корень *аго*, «веду») в определенный философский опыт, в курс дела. Хайдеггер, преподававший много лет, автор огромного количества лекционных курсов, конечно, остается педагогом и во «Вкладе в философию». Но в этой работе мы не увидим поэтапного изложения материала с объяснением каждого нового термина. Уже первый фрагмент не столько вводит в проблемное поле книги, сколько швыряет читателя в ее эпицентр, не считаясь с его неподготовленностью и неосведомленностью, с отсутствием у него навыков чтения такого непривычного текста. Так иногда учат плавать – бросают в воду, чтобы человек, барахтаясь, нашел, вернее, чтобы тело само нашло нужные движения. Что-то подобное происходит с читателем «Вклада в философию». Он попадает в стихию, которая навязывает ему непривычные движения, лишает привычных ориентиров и опор, которая себя не объясняет и не позволяет иметь с ней дело как с привычным текстом. Читателю придется позволить этому тексту быть непонятным и не требовать от него немедленной непосредственной понятности. Читателю придется продвигаться от фрагмента к фрагменту в условиях плохой видимости, непрозрачности среды.

Как уже говорилось, В. В. Бибихин называет эту книгу *школой настроения*<sup>354</sup>. В этом словосочетании важны оба слова. Эта книга – школа, то есть ее функция – педагогическая. И «обучающим средством», педагогическим методом в этой школе является настроение. Само настроение здесь есть школа, именно оно учит мышлению бытия и раскрывает пространство этого мышления.

В «Бытии и времени» Хайдеггер пишет, что расположение (настроение) раскрывает целое<sup>355</sup> (бытие-в-мире), и такое раскрытие опережает открытие частей целого. Можно по аналогии сказать, что пространство бытийно-исторического мышления раскрывается настроением этого мышления, и только после раскрытия этого пространства как целого можно делать в нем какие-то шаги.

Своеобразный педагогический метод этой работы Хайдеггера состоит в том, чтобы бросить читателя – посредством настроения<sup>356</sup> – в пространство этой книги как целое, а уже потом из этого целого прояснять детали и взаимосвязи. Своеобразие строения этой книги связано именно с этим педагогическим методом.

Другую функцию философского текста – вторая она или первая, сказать трудно – можно назвать словом «прием»: прием как уловление сигнала, звука, уловление того, что хочет сказать себя. Необходимость приема и специфика того, что принимается, диктуют «приемы изложения»: они должны быть такими, чтобы принятое показало себя как оно само. Прием должен принять принимаемое, позволить ему быть таким, какое оно есть, не исказить его заранее заданными структурами. Строение «Вклада в

---

<sup>354</sup> Бибихин В. В. Последние семинары. URL: [http://bibikhin.ru/poslednie\\_seminari](http://bibikhin.ru/poslednie_seminari) (дата обращения: 20.07.2020).

<sup>355</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. С. 137.

<sup>356</sup> См. раздел «Настроения другого начала».

философию», приемы изложения материала в этой книге продиктованы тем, что она стремится уловить («пульсация бытия», или «вибрации бытия»<sup>357</sup>).

Прием и школа – не столько две разные вещи, сколько стороны одной, и это – *передача*. Необычная форма этой книги связана и с тем, что она – школа, и с тем, что она прием (уловление «вибраций бытия»). Исключительность этого уловленного диктует способ передачи. Оно должно быть передано так, как оно открывает себя. Оно открывает себя сдвигом (*Ruck, Verrückung*) в настроение. Оно открывает себя импульсом, который распространяется в открытом пространстве<sup>358</sup>. Настроение диктует строй этой работы, расположением диктуется ее склад, сложение ее слагаемых.

Форма философского произведения – способ организации его «материала» или что-то другое? Это упорядочение уже найденного содержания? Так в риторике – сначала *inventio*, нахождение того, о чем пойдет речь; потом *dispositio*, расположение найденного в должном порядке; потом *elocutio*, словесное выражение содержания. Но задача Хайдеггера не риторическая, она не в том, чтобы какое-то уже найденное содержание изложить в какой-то общепринятой форме, а в том, чтобы позволить тому, что хочет себя сказать, сказать себя так, как оно говорит себя, позволить ему самому показать способ, которым оно показывает себя, позволить ему *быть*. Дать ход ходу мысли, позволить ей идти так, как она идет. Позволить самому ее ходу описывать то, о чем она – описывать не дескриптивно, а самим движением прочерчивая очертания того, что она открывает. Позволить ей воспроизвести своим движением то, что она мыслит, пантомимически *представить*<sup>359</sup> мыслимое и предоставить ему таким образом возможность показать себя.

---

<sup>357</sup> *Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 21.*

<sup>358</sup> *Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 21.*

<sup>359</sup> См. раздел «Логика другого начала».

«Вклад в философию» представляет собой вереницу фрагментов, объединенных в восемь частей (1. Взгляд вперед. 2. Отклик. 3. Сопровождение. 4. Скачок. 5. Обоснование. 6. Настающие. 7. Последний Бог. 8. Бытие<sup>360</sup>.) Это просто случайное нагромождение набросков – или это каким-то особым образом устроенное целое?

**Fuge.** Хайдеггер называет строение этой книги словом Fuge. Оно значит «стык, шов, зазор, место соединения», от глагола *fügen*, «связывать, соединять, пригонять, устраивать». Кроме того, есть музыкальное значение этого слова, от латинского *fugere*, «бежать», fuga – многоголосное произведение, в котором главная тема перемещается, «перебегает» из одного голоса в другой. Необходимо учитывать обе эти составляющие значения слова.

Не переводя пока это слово, можно предварительно сказать, что Fuge – такая состыкованность частей, в которой части не намертво пригнаны друг к другу, не спаяны. Фрагментарность этой работы Хайдеггера – не разорванность и бессвязность; Fuge – такой способ связывания, который оставляет зазоры между связываемыми частями, чтобы в этих зазорах можно было увидеть что-то еще кроме связи и связуемого – увидеть то пространство, которому они принадлежат.

Кроме слова Fuge, Хайдеггер использует целый ряд однокоренных слов: *Fügsamkeit*, *fügen*, *Verfügung*, *Fügung* и другие. Перевод слова Fuge должен быть таким, чтобы можно было передать весь этот ряд. Искомое слово должно иметь значение связывания, расположения, устраивания и т. д. Возможные варианты таковы: расположение<sup>361</sup>, склад<sup>362</sup>, строй, связь,

---

<sup>360</sup> Названия частей приведены в переводе В. В. Бибихина по кн.: *Бибихин В.В. Ранний Хайдеггер*. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. С. 496.

<sup>361</sup> Вариант В. В. Бибихина.

<sup>362</sup> Этот вариант использует Э. Н. Сагетдинов.

порядок, лад<sup>363</sup>. Конечно, не все они годны для использования в переводе, некоторые приведены здесь просто как примеры; впрочем, они тоже открывают какие-то грани смысла этого слова и потому ценны.

Слово «расположение», которое использует в переводе «Письма о гуманизме» В. В. Бибихин<sup>364</sup>, представляется наиболее удачным. Оно передает важный здесь пространственный смысл соотношения, соположенности, а также настроения. В переводе «Бытия и времени» Бибихин использует это слово для передачи немецкого *Befindlichkeit*, это расположение как настроение. Здесь этот смысл тоже важен, ведь бытийно-историческое мышление мыслит из определенного настроения, его *строй* выстроен его основным настроением, его *склад* расположен в определенном положении бытийной истории.

Фуга звучит (*stimmt*) в определенном настроении (*Stimmung*)<sup>365</sup>. Музыкальный смысл этого слова здесь тоже надо принять во внимание. В фуге тема звучит то в одном, то в другом голосе в разных регистрах и разных тональностях, она может сопровождаться разными противосложениями (контрапунктами). Во «Вкладе в философию» главная тема – событие самораскрытия бытия как утаивающего себя, и эта тема появляется в разных частях в окружении разных тем – словно в разных регистрах и с разными контрапунктами. В этом смысле «Вклад в философию» можно назвать фугой.

Фуга – то, что звучит, *stimmt*; ее звучание – *Stimmung*, настроение, ее строй звучит и настраивает. Попробуем вслушаться в этот звук, в строй-настроение другого начала. Что звучит этой фугой, этим строем-настроением? Звучит строй бытия, расположение бытия (*Fuge des Seyns*),

---

<sup>363</sup> В одной из работ о Гёльдерлине Хайдеггер переводит словом *Fuge* греческое слово *harmonie*.

<sup>364</sup> Хайдеггер М. Письмо о гуманизме. // Хайдеггер М. Время и бытие / Пер. с нем В. В. Бибихина. М.: Республика, 1993. С. 217.

<sup>365</sup> Об этом см. раздел «Настроения другого начала».

ведь настроение – «распространение вибраций бытия»<sup>366</sup>. Этот звучащий строй настраивает и выстраивает мысль. Чтобы уловить эту мысль, надо настроить свое восприятие на определенную «частоту», иначе не расслышать этот звук. Без настраивания на этот строй не войти в расположение, в положение дел, в ситуацию, из которой говорит эта книга.

В одной из работ о Гёльдерлине<sup>367</sup> Хайдеггер цитирует Гераклита: «Тайная гармония лучше явной», и переводит слово *harmonie* словом *Fuge*. *Fuge* явно имеет для Хайдеггера музыкальный смысл. *Harmonie* значит «связь, правильное соотношение частей в целом, стройный порядок». Это слово связано с глаголом *harmodzo*, «прилаживать, связывать, соединять, устраивать, настраивать (лиру), править». Значения этого глагола в основном совпадают со значениями немецкого *fügen*. *Fuge* тогда гармония, связность, порядок. Бессвязным, бесструктурным «Вклад» может показаться, только если оценивать его форму по образцам классических философских трактатов.

Интересно, что среди значений глагола *harmodzo* есть значение «править». Хайдеггер любит немецкое слово *walten*, «царить, править». Начало, *arche* – то, что правит, *waltet*, *harmodzei*, настраивает, создает строй, в котором прозвучит все, что начинается этим началом. *Harmonie*, *Fuge* – настраивающий строй начала.

У Гераклита гармония – тайная, *arphanes*, невидимая, неявная, неприметная. Она не видна, но звучит, невидимо звучит и невидимо настраивает. Строение, строй «Вклада в философию» тоже неявная гармония, неочевидная согласованность.

\*\*\*

Слово *Fuge* имеет во «Вкладе в философию» такие значения:

---

<sup>366</sup> *Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klostermann, 1989. S. 21.*

<sup>367</sup> *Heidegger M. Hölderlins Erde und Himmel // Heidegger M. Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. Gesamtausgabe, Bd. 4. Frankfurt a/M.: Klostermann, 1981. S. 179.*

1. *Расположение* фрагментов, *порядок частей, строение* книги.

2. То, чему отвечает это расположение – *взаимосвязь* основных ходов, жестов, движений бытийно-исторического мышления.

3. То, чему отвечают эти ходы, жесты, движения: «расположение бытия», положение дел в истории бытия, *расклад*<sup>368</sup>, ситуация истории бытия (Fuge des Seyns).

Итак, Fuge – *строение, расположение, связность*<sup>369</sup>: *строение* книги, отвечающее строю бытийно-исторического мышления и настроению как пульсации, вибрации бытия; *расположение* слагаемых (Fügungen) книги, отвечающее сложности, сложенности мышления другого начала, взаимосвязи его ходов; *связность* книги, отвечающая связи событий бытийной истории. Рассмотрим эти три значения подробнее.

**1. Фуга как строение книги.** Фрагменты и части этой книги связаны не столько между собой, сколько с общим источником и общим пространством. Это связь, включающая в себя и разрывы, пробелы, это такая связь, которой не все сплошь связано, в которой не все концы с концами сведены, скорее наоборот, намеренно не сведены, фуга разомкнута, открыта, она не столько структура, сколько движение (музыкальная форма есть процесс<sup>370</sup>). Это движение, которое одновременно взаимосвязь, предполагает координацию. Фуга – *скоординированное* движение. Расположение фуги располагается (координируется) заново на каждом шагу, всякий раз вокруг одного и того же центра, не всегда видимого (этот центр – бытие как событие). В каждой из частей – слагаемых (Fügungen) расположения – расположение присутствует полностью, но на первый план выходит какой-то из «контрапунктов» главной

---

<sup>368</sup> Я осмелюсь на это слово, оно здесь уместно, хотя предвижу возражения. Но от его разговорной окрашенности можно и нужно абстрагироваться, «перекрашивание» слов нормально для философской языковой практики.

<sup>369</sup> Варианты перевода слова Fuge.

<sup>370</sup> Асафьев Б. В. Музыкальная форма как процесс. Книги первая и вторая. Л.: «Музыка», 1971.



темы книги (например, тема *махинации* во второй части, тема ре-интерпретации философской традиции в третьей, тема сущности истины в пятой).

**2. Фуга как склад бытийно-исторического мышления.** Фуга «Вклада в философию» – взаимосвязь, сорасположенность нескольких *открытий*. «Отзвук»<sup>371</sup> (вторая часть) – открытие того, что сущее оставлено бытием и отдано *махинации*. «Сопровождение» (третья часть) – открытие того, что бытие скрыло себя в философской традиции, открытие того, как бытие было открыто ею и упущено из виду. «Прыжок» (четвертая часть) – открытие собственного пространства бытия. «Основание» (пятая) – открытие возможности укоренения в новом пространстве. «Грядущие» (шестая) – открытие тех, кому открыто это другое пространство. «Последний бог» (седьмая) и «Бытие» (восьмая) – открытие того, что пространство, где открывает и скрывает себя бог, может быть раскрыто только через вопрос о бытии.

Строй-склад (Fuge) бытийно-исторического мышления таков: в отсутствие бытия среди сущего расслышать отзвук, «эхо» бытия в самом этом отсутствии («Отзвук»); в упускании из виду бытия европейской философской традицией увидеть его самораскрытие и самоутаивание, в его самоутаивании увидеть возможность его нового самораскрытия как утаивающего себя («Сопровождение»); сделать скачок к этому новому открывающемуся, так как постепенный пошаговый переход невозможен, возможна только подготовка скачка, разбег перед прыжком в новое пространство («Прыжок»); в этом новом пространстве обосноваться, найти способ быть в нем («Основание»); те, кто способен на такое бытие («Грядущие»), способны на встречу с последним богом («Последний бог») в пространстве, открытом вопросом о бытии («Бытие»).

---

<sup>371</sup> В переводе В. В. Бибихина – «Отклик».

Кроме того, fuga – строй-расположение, строй настроений другого начала. Как устроен строй настроений? Уже говорилось о четырех «тонах» настроения другого начала: испуге, сдержанности, благоговении, предчувствии.<sup>372</sup> Как сорасположены эти расположения, как устроен строй настроений, которым звучит эта fuga?

*Фуга как строй настроений другого начала.* Настроение *испуга*<sup>373</sup> открывает отсутствие бытия среди сущего и пугается сущего, оставленного бытием. Настроение *сдержанности* выдерживает этот испуг, оно – «воля»<sup>374</sup> другого начала – воля не убежать от пугающего, не спрятаться от него, но и не «преодолеть» испуг храбростью. Это воля оставаться в настроении испуга и держать пугающее в фокусе внимания, удерживаться в состоянии испуга, сдерживать стремление «решить проблему», что-то сделать с пугающим. Бытие покинуло сущее, отказало в раскрытии и тем самым подарило себя как утаивающее себя. Если бы оно как-то раскрыло себя – оно бы как раз отказало в своем настоящем раскрытии. Настроение сдержанности принимает этот отказ как дар. Во фрагменте 5 слова «испуг» и «сдержанность» объединены скобкой с подписью «предчувствие». Настроение *предчувствия* объединяет в себе два открытия – открытие отказа – отсутствия – бытия (испуг) и открытие его тайны (сдержанность). Настроение предчувствия – чуткое внимание к этому открывшемуся. Настроение *благоговения* – настроение пребывания при открывшейся тайне. Благоговение сдержанно – оно не пытается раскрыть тайну, оно осваивает ее иначе. Приближение к тайне не требует сокращения дистанции, скорее наоборот, для приближения к тайне как тайне дистанцию надо как раз сохранить. Чуткое сдержанное благоговение позволяет тайне бытия быть,

---

<sup>372</sup> См. раздел «Настроения другого начала».

<sup>373</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 15.

<sup>374</sup> Ibid.

оно «способ приближения к самому далекому как таковому и пребывания при нем<sup>375</sup>».

**3. Фуга как расположение бытия.** Фуга бытия (Fuge des Seyns) – то, как сложилась *история* бытия, ситуация-*расклад* бытийной истории. Бытие впервые открылось в древнегреческой мысли как присутствие сущего, как его «есть», и сразу же было сущим заслонено, скрыло себя в поле раскрытия сущего. Это самоутаивание бытия стало причиной *забвения* бытия<sup>376</sup> (Seinsvergessenheit), упускания его из виду. Бытие становится самым абстрактным и бессодержательным понятием, выражающим наиболее общую черту «сущего вообще» – что оно вообще есть. Бытие может раскрыться как ускользающее, отказывающее в раскрытии, утаивающее себя. Событие (Ereignis) – раскрытие бытия в его существе, самоутаивании. Бытийно-историческое мышление, ставя вопрос о бытии, делает возможным такое его раскрытие.

**Фуга и временность.** Фуга как музыкальная форма последовательно, линейно разворачивается во времени, в череде моментов «теперь». Фуга «Вклада в философию» разворачивается так же, в такой же временности? Части следуют одна за другой, фрагменты один за другим, слова и буквы идут в обычном линейном порядке, читатель воспринимает их в том порядке, в котором они записаны. Показывает ли этот порядок настоящую временную структуру этой фуги? Нет. Временность фуги «Вклада» – другая, она устроена скорее концентрически, чем линейно. Каждый фрагмент содержит в себе (иногда неявно) «центр» книги, ее главную тему, каждый фрагмент может стать отправной точкой чтения, из каждого можно развернуть перспективу целого, каждый вбирает в себя целое. Каждый фрагмент концентрирует в себе целое, предполагает его и может быть понят только исходя из него. Что части становятся понятны только исходя из целого –

---

<sup>375</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 16.

<sup>376</sup> Ibid., S. 110–124.

нормальная ситуация герменевтического круга. В этой работе Хайдеггера такая ситуация особенно отчетлива.

В этой книге много повторов, возвращающих к ее центру (к теме бытия как события), который дает о себе знать везде, в каждом ее фрагменте, явно или скрыто. Задача хода мысли в этой книге не в том, чтобы пойти как можно скорее как можно дальше, а в том, чтобы пребывать при самом важном, не отступать от него (но и не наступать, это не наступательная мысль), не упускать его из виду, но и не пытаться остановить его ускользание из виду. Удержать его в качестве ускользающего – задача здесь такая. Это не преследование убегающего, ускользающего, а держание в фокусе внимания самого ускользания, позволение ускользающему быть ускользающим.

Если fuga – такая форма, которая не есть нечто внешнее по отношению к тому, о чем речь (то есть бытию как событию), а способ показывать себя, принадлежащий тому, о чем речь, то концентрическая временность этой фуги должна каким-то образом воспроизводить временность бытия как события.

Временность *фуги бытия* (Fuge des Seins) – временность *возвращения*. Это возвращение не туда, где что-то когда-то началось (в греческое начало), а туда, где все может начаться заново (в начало, которое до греческого начала, в другое ему начало). Начало не в прошлом – ведь другое начало не было развернуто ни в каком прошлом, оно – не то, что уже было. Но оно и не в будущем – еще не пришедшем, которое когда-нибудь придет (начало может и не прийти, не сбыться). Оно в настоящем? Но в настоящем бытия нет среди сущего, оно ускользнуло в сокрытость.

Время события бытия, время начала Хайдеггер называет *мгновением* (Augenblick). Мгновение – не секунда, не единица исчислимого времени, но и не «атом вечности», если вечность понимать как *punc stans*, неподвижное «теперь». Мгновение истории бытия – открытие *бывшего* (das Gewesene) – то есть события ускользания бытия – как *настающего* (das Zukünftige),

открывающего его ускользание, его самоутаивание как таковое, и прозрение в это самоутаивание, освещающее *настоящее*, то, что есть здесь и теперь<sup>377</sup>. Augenblick и Ereignis (событие) – однокоренные слова, Ereignis – вспышка (Ж. Боффре переводил это слово словом éclair, «молния, вспышка»), проблеск и прозрение. Мгновение события – мгновение зрения, мгновение вспышки, событие вспышки, освещающей то, что есть. Оно вбирает в настоящее бывшее и настоящее.

Что высвечивает эта вспышка, молния? Ситуацию бытийной оставленности (Seinsverlassenheit) как таковую: становится явным отсутствие бытия среди сущего, ускользание бытия уже не ускользает от внимания. Именно этим ускользанием и самоутаиванием бытие раскрывает себя как утаивающее себя. Мгновение – «время бытия»<sup>378</sup>, вспышкой мгновения бытие возвращено из забвения.

Временная структура мгновения прослеживается в строе-фуге «Вклада». «Взгляд вперед» – предварительное освещение целого. «Отзвук» — это *настоящее* как ситуация бытийной оставленности. «Сопровождение» – попытка увидеть *бывшее* через интерпретацию первого начала и не развернутых в нем возможностей мышления бытия. «Прыжок», «Основание», «Грядущие», «Последний бог», «Бытие» – открытие измерения, упущенного всем сбывшимся, открытие его как возможности нового осуществления, как возможного *настоящего*. Фуга, строй-расположение «Вклада», воспроизводит временную структуру мгновения. Она вбирает в настоящее бывшее и настоящее, связывает их в узел мгновения.

\*\*\*

---

<sup>377</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 384.

<sup>378</sup> Ibid., S. 508.

Итак, fuga – расположение, склад, строй, строение, порядок, лад, гармония. Можно привести примеры перевода предложений, в которых Хайдеггер использует ряд однокоренных слов, и продемонстрировать возможности их перевода, которые предоставляют разные варианты перевода слова Fuge.

«Und fügend in die Fuge des Seyns, stehen wir den Göttern zur Verfügung<sup>379</sup>». «Когда мы вкладываем себя в расположение бытия, нами располагают боги». «Когда мы настраиваемся на строй бытия, нас настраивают боги». «Когда мы ввязываемся в связь бытия, мы связываемся с богами». И неуклюжий – и все-таки чем-то полезный вариант: «Подряжаясь в порядок бытия, мы поступаем в распоряжение богов». Из этих вариантов по настоящему удачен, конечно, только первый.

Еще один пример: «Die Fuge – die sich den Zuruf fügende und das Da-sein gründende Verfügung»<sup>380</sup>. «Расположение – полагающееся на зов и так основывающее бытие-вот располагание». «Строй – настраивающееся на зов и так основывающее бытие-вот строительство».

Третий пример: «Das Denken im anderen Anfang ist in einer einzigen Weise ursprünglich: die sich fügende Verfügung über die Wesung des Seins»<sup>381</sup>. «Мышление в другом начале уникальным образом начально-исторично: послушное расположению располагание осуществлением бытия». Или: «Послушное настроению обустройство истины бытия».

\*\*\*

**Фуга и система.** Итак, fuga – взаимосвязанность, соотнесенность, скоординированность частей. Чем она отличается от системы? «Фуга есть нечто существенно иное, чем «система». «Системы» возможны – а к концу и

---

<sup>379</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. Ibid., S. 18.

<sup>380</sup> Ibid., S. 82.

<sup>381</sup> Ibid., S. 11.

необходимы – только в области истории ответов на ведущий вопрос философии»<sup>382</sup>. Системы возможны только там, где дается ответ на ведущий вопрос философии, то есть на вопрос «что такое сущее». Ответ на этот вопрос дается исходя из имплицитного, заранее принятого решения о том, что такое бытие – оно есть постоянное присутствие (*das beständige Anwesen*<sup>383</sup>). Система, по Хайдеггеру, не просто способ организации «философского материала»: взаимосвязь всего со всем в системе обеспечена тем, что система строится в пределах единого истолкования бытия.

В пределах единого истолкования бытия сущее может быть представлено так или иначе. Сущее, ставшее предметом представления, то есть введенное в единообразную рамку представленности, поддается разнообразному упорядочению, систематизации, помещается в ту или иную перспективу представления. Это возможно именно потому, что сущее, заслоненное представленностью сущего, помещается в рамку представления<sup>384</sup>. (Как если бы на выставке картин важны были не полотна, а рамки и принцип их расположения в экспозиции.)

Итак, система возможна только в области ответов на ведущий вопрос. В новом, *другом* пространстве, в котором задается вопрос о бытии, а не о сущем, система невозможна. Бытие не позволяет фиксировать себя представлением, уклоняется, утаивает себя. Значит ли это, что мысль о бытии обречена на бессвязность? Нет. Но ее связность другая. Движения этой мысли связаны принадлежностью общему пространству (пространству вопроса о бытии), они раскрывают его собой, оно раскрывается только ходом мысли – а не мыслительный материал располагается в каком-то уже имеющемся освоенном пространстве. Эти движения мысли связаны между собой свободно, они свободно располагаются вокруг основного вопроса

---

<sup>382</sup> *Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 81.*

<sup>383</sup> *Ibid.*, S. 191.

<sup>384</sup> «Изначальный предмет есть само предстояние». *Хайдеггер М. Преодоление метафизики. // Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 179.*

(вопроса о бытии), образуя его контекст, ту взаимосвязь, из которой он становится понятным.

Эта взаимосвязь, сложение, сложенность, сложность – свободный склад, расположение, строение, строй – и есть *фуга*. Хайдеггер противопоставляет систему и фугу: системы возможны только в философии первого начала; другое начало требует другого принципа построения произведения. В конце первой части «Вклада в философию» он противопоставляет также систему и *решение* (*Entscheidung*)<sup>385</sup>. По-видимому, рассмотрение того, что такое *решение*, откроет что-то о том, что такое *фуга*.

Немецкое слово *Entscheidung* связано с глаголом *scheiden*, «отделять, отделяться, расставаться, уходить». Русское слово «решение» связано с древнерусским глаголом «решити» – «развязывать, освобождать, отпускать»<sup>386</sup>.

*Entscheidung* – *решение* как отделение бытия от его фиксированного истолкования в первом начале, это разлом (*Zerklüftung*) его истории на историю первого начала и историю другого начала. Хайдеггер подчеркивает, что речь здесь не идет о решении как волевом акте человека<sup>387</sup>, что это слово относится к бытию и способам его самораскрытия. Но человеческое существо, вот-бытие, участвует в этом решении решительным отделением мысли от первоначального мышления и поворотом к другому началу.

Итак, решение – высвобождение бытия из его фиксированного истолкования в первом начале в его собственное существо, самоутайвание, уклоняющееся от фиксации.

Чем связаны это решительное высвобождение и *фуга*?

---

<sup>385</sup> *Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 89.*

<sup>386</sup> См. об этом в кн.: *Бибихин В. В. Собственность*. СПб.: Наука, 2012. С. 365–372.

<sup>387</sup> *Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 87–88.*



Фуга сложена *вокруг* этого решительного высвобождения, кружения фуги кружат вокруг него.

Фуга – стык-зазор (напомню, что это словарные значения слова Fuge), связь-разрыв, она не только располагает свои слагаемые (Fugängen) в определенном порядке, но и свободой этого расположения открывает пространство, в котором они располагаются, пространство решения, высвобождения.

Фуга не для того, чтобы закрепить определенную «доктрину», а для того, чтобы освободить пространство тому, что не может быть фиксировано (бытию).

Фуга, склад-расположение – не для того, чтобы раз и навсегда разложить по полочкам его слагаемые, фиксировать их порядок, а для того, чтобы этот свободный склад складывался словно заново в каждой части, в каждом фрагменте, выявляя новые взаимосвязи слагаемых.

Фуга не для того, чтобы исчерпывающе изложить некое новое «учение о бытии», она – открытая форма, она открывает пространство для продолжения, участия, в котором можно быть, дышать, думать, говорить.

\*\*\*

Нужно ли излагать эту книгу в виде системы? Как пишет Хайдеггер, «время систем прошло»<sup>388</sup>. Но ведь ничто не мешает изложить каждую из тем этой книги более связно. Ведь ее фрагментарность не облегчает ее чтение. Эта фрагментарность принципиально важна – может ли она быть важна? – или она просто следствие того, что в этой книге Хайдеггер говорит не с публикой, а с собой? Это просто наброски, творческая лаборатория, и в ней творческий беспорядок? Если навести порядок, все сразу станет понятнее. Нужно ли это? Станет ли понятнее?

---

<sup>388</sup> *Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 5.*

Что хочет открыть собой эта книга? Она стремится быть открытием открытости, разорванность ее «структуры», может быть, именно для того и нужна, чтобы в разрывах оставалось место, не заполненное пространство, просвет. Она открывает пространство, не стремясь геометрически расчертить его, проложить в нем магистрали, по которым можно будет ехать с удобством и без лишнего напряжения. Эта открытая открытость должна остаться нерасчерченной, способ ее освоения другой. Любой заранее проложенный путь в ней будет мнимым.

\*\*\*

**Фуга и настроение.** Как сказываются в строе, строении фуги настроения другого начала?

Фуга отказывается от тотальной организации материала в пользу свободного расположения, она воздерживается от «технического рефлекса» тотального упорядочивания. В этом сказывается настроение *сдержанности*. Настроение *благоговения* сказывается в круговых возвращениях к тому же самому, кружениях, характерных для «Вклада в философию». Кружение – вид неприближающегося движения, движения, сохраняющего дистанцию по отношению к центру круга, но не удаляющегося от него, пребывающего при том, вокруг чего оно кружит. Свободная состыкованность частей, нарочитая разорванность открывает пространство, в котором расположены составляющие фуги (слагаемые расположения): это пространство чуткого вслушивания, чуткости-предчувствия.

**Фуга и сигетический жест.** Стиль другого начала требует такой организации формы. Какие сигетические жесты можно проследить в строении «Вклада в философию»?

То, как устроена форма «Вклада в философию», можно считать сигетическим жестом.

Разорванность, фрагментарность фуги, как уже говорилось, не просто отсутствие достаточной связанности. Фуга – шов-разрыв, стык-зазор, связь, включающая в себя разрыв, чтобы показать не только взаимосвязь ходов мысли, но и то пространство, в котором они располагаются. Открытость формы фуги – жест *открытия открытости*.

Такой способ построения текста предполагает *остановку* «системостроительства» (Systembauerei), прерывание линии систематической философии, «разрыв шаблона», обрыв линии, разлом, через который возможен только скачок, а не переход.

Позволение материалу располагаться свободно, по его собственным законам, без связывания его предзаданной схемой – жест *отпускания*.

*Кружения*, возвращения к тому же самому, указывают собой на то, вокруг чего они кружат и к чему они возвращают – ускользание бытия.

Итак, жесты фуги – *остановка, открытие открытости, отпускание, кружение*.

## § 7. Теосигетика, «теология» другого начала

Если «логика» другого начала – *сигетика*<sup>389</sup>, то «теология» другого начала будет *тео-сигетикой*, промалчивающей речью о боге. Слова «теосигетика» у Хайдеггера нет, в данном исследовании оно используется, чтобы избежать таких громоздких оборотов, как «мышление о боге в философии другого начала» и т. п. Слово «теология» в данном случае применять было бы некорректно, поскольку Хайдеггер противопоставляет другое начало всей европейской философской традиции, включая теологию.

---

<sup>389</sup> Об этом см. раздел «“Логика” другого начала».

(Так же некорректно было бы называть другое начало «онтологией», поскольку этим словом Хайдеггер называет мышление о сущем в свете определенным образом понятого бытия, то есть совсем не то, чем занят он сам.)

Тео-сигетика – речь о боге, выдержанная в «логике» другого начала. То, что Хайдеггер редко напрямую говорит о боге, – само по себе проявление этой «логики»; это не-говорение не значит игнорирование, скорее наоборот: Хайдеггер обходит эту тему молчанием так, что этот обход очерчивает ее границы и подчеркивает ее значимость.

«Вклад в философию» – одна из немногих работ, в которых Хайдеггер напрямую говорит о боге и вере. И говорит он о них не оглядываясь на теологию и не ожидая от нее ни ответа, ни помощи. Теосигетика говорит и молчит из открывшегося нового пространства другого начала, она не может ни опираться на теологию, ни отталкиваться от нее, ни спорить с ней.

Хайдеггер не занимается деструкцией теологии и религии, он словно выносит их за скобки и начинает говорить из другого опыта. Он ищет подступов к тому пространству, в котором возможна новая, *другая* встреча с богом, другой опыт божественности.

То, что может предложить религия, для Хайдеггера – «мировоззрение»<sup>390</sup>, то есть религиозная «картина мира», то есть определенный способ упорядочить сущее. Философия другого начала мыслит не сущее, а бытие, и исходя из мышления бытия заново открывает сущее. Все, что может дать традиция – и философская, и религиозная, – ничего не дает мышлению другого начала, оно должно черпать всё из себя – иначе оно не было бы другим началом.

\*\*\*

---

<sup>390</sup> *Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 25.*

«*Последний бог*». Седьмая часть «Вклада в философию» называется «Последний бог». В каком смысле этот бог последний? Последний в ряду богов?

Хайдеггер говорит о том, что значит «последнее» (das Letzte), в начале седьмой части книги: «Последнее – то, что не только нуждается в самом долгом предшествовании, но само и *есть* таковое, не конец, а глубочайшее начало, которое, всего дальше простираясь, всего труднее достигается»<sup>391</sup>. *Последнее* здесь не конец, а *начало*, но это начало не позади, а впереди, оно опережает, его еще надо достичь.

В древнерусском языке слово «конь», от которого происходит слово «конец», значит «предел», «граница» и «начало». Конец тогда то же, что начало, конечное и начальное совпадают, не только в том тривиальном смысле, что конец одного есть начало другого, и не только в смысле кругового замыкания начал и концов. Конец и начало совпадают своей *предельностью*, они *крайние* точки. *Последний бог* – начало, которое *наконец*<sup>392</sup> дает о себе знать. Интересно, что есть два варианта перевода словосочетания «der letzte Gott» на английский: «the last god<sup>393</sup>» и «the ultimate god<sup>394</sup>». Ultimate, то есть предельный, от латинского ultimus, «самый далекий».

Тогда *последний бог* – не завершение какого-то ряда и не начало какого-то нового ряда. Он самое далекое, предельно далекое, которое своей отдаленностью открывает даль, в которой оно отдалено. (Этот «пространственный» аспект здесь очень важен, и о нем пойдет речь дальше.)

---

<sup>391</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe Bd.65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 405.

<sup>392</sup> Ibid., S. 406.

<sup>393</sup> Vallega-Neu D. Heidegger's Contributions to philosophy: an introduction. Indiana University Press. Studies in Continental thought, 2003.

<sup>394</sup> Backman J. From the Ultimate God to the Virtual God: Post-Ontotheological Perspectives on the Divine in Heidegger, Badiou, and Meillassoux. URL: /www.researchgate.net/publication/290676624\_From\_the\_Ultimate\_God\_to\_the\_Virtual\_God\_Post-Ontotheological\_Perspectives\_on\_the\_Divine\_in\_Heidegger\_Badiou\_and\_Meillassoux (дата обращения: 20.07.2020).

Это самое далекое, последнее-предельное-начальное и впереди, и позади: оно еще не достигнуто или еще не пришло, и одновременно оно, как начальное, *раньше* всего нена начального. Оно и *уже* (как раннее), и *еще-не* (как еще не пришедшее); между этими «уже» и «еще-не» располагается его странное пространство, которое одновременно время. Хайдеггер называет время и пространство в их единстве *времепространством* (Zeitraum). *Времепространство* это «пространство» приближения и отдаления, открытия и сокрытия. Ближе в этом «пространстве» то, что открыто, далеко – то, что скрыто.

Последнее-предельное-конечное своей отдаленностью открывает *времепространство дали* (Ferne)<sup>395</sup>, в которой оно показывает себя как отдаленное. Оно показывает себя и одновременно отказывает в себе, поскольку в силу своей предельной отдаленности к нему нет доступа, оно неприступно, скрыто «далью неразрешимости»<sup>396</sup>. *Времепространство* – «пространство» показа и отказа, открытия и сокрытия.

**«Пространство».** «Мыдвигаемся во *времепространство* решения об отбытии и прибытии богов»<sup>397</sup>. Эти слова не значат, что мы должны решить, имеет ли место прибытие или отбытие, решение здесь не принятие решения как выбор в пользу одного или другого.

Решение здесь – *высвобождение*<sup>398</sup>, выход-уход в другое *времепространство*, другое тому, в котором мы находимся сейчас. И это *времепространство* вбирает в себя и прибытие, и отбытие богов.

Открытие этого пространства – конечная цель (das Ende) *теосигетики*.<sup>399</sup> Ее задача не в том, чтобы развернуть систему определений

---

<sup>395</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 412.

<sup>396</sup> Ibid., S. 382.

<sup>397</sup> Ibid., S. 405.

<sup>398</sup> Немецкое слово Entscheidung связано с глаголом scheiden, «отделять, отделяться, расставаться, уходить». Русское слово «решение» связано с древнерусским глаголом «решити» – «развязывать, освобождать, отпускать».

божественности бога, а в том, чтобы открыть пространство новой возможной встречи с ним, нового опыта божественности – за пределами мировоззрений, вероисповеданий, теологий.

Присутствует ли бог в этом новом открывшемся пространстве? Это пространство «неразрешимости»<sup>400</sup>, неразрешимость – единственная определенность, которую оно предоставляет. В нем все заряжено возможностью и отказом в определенности. Это пространство требует от входящих в него решимости на неразрешимость и волю к принятию отказа как дара. Сам этот отказ и есть единственный «облик» бога в теосигетике другого начала<sup>401</sup>.

Чем все это отличается от апофатического богословия?

Апофатическая лестница отрицаний неразрывно связана с симметричной ей катафатической лестницей утверждений. Каждая ступень катафатики заранее стерта симметричной ей апофатической ступенью, симметрично противоположенным апофатическим шагом. Поэтому катафатические определения не заслоняют апофатической неопределенности, а апофатическая неопределенность не стирает катафатических определений. Апофатика не отменяет катафатику. Катафатика словно зафиксирована в бытии. Апофатика оставляет в покое катафатику, не рушит ее лестницу, позволяет ей покоиться, пребывать.

У Хайдеггера отрицание всякой определенности *не* уравнивается симметричными утверждениями. Не-разрешимость, отказ остаются единственной определенностью. Поскольку последний бог «есть» «высший облик отказа»<sup>402</sup>, о нем нельзя сказать даже, что он «есть», он отказывает в

---

<sup>399</sup> *Heidegger M.* Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 405.

<sup>400</sup> *Ibid.*, S. 382.

<sup>401</sup> *Heidegger M.* Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 16.

<sup>402</sup> *Ibid.*, S. 416.

ответе и оставляет в неразрешимой открытости вопроса – этим отказом даря эту открытость.

**«Боги».** В восьмой части «Вклада» Хайдеггер вызывающе говорит о «богах», во множественном числе, поясняя, что плюралис в данном случае не означает «политеизма», он означает только, что число богов в мышлении другого начала остается «нерешенным», неопределенным, что дело здесь вообще не в учете счетных единиц: один бог, два бога...<sup>403</sup> Теосигетика исходит из «нерешенности» (Unentschiedenheit) всего, что касается богов; для нее еще ничего не решено ни по поводу их бытия, ни по поводу их количества, ни по поводу их существа. Теосигетика решается на бытие в этой неразрешимости, в открытости к решению. Но ее задача не в том, чтобы разрешить неразрешимость, а в том, чтобы дать ей место быть, сохранить ее открытость.

Для этой нерешенности не решено даже, «есть» ли боги, поскольку для другого начала само это «есть» – неразрешимый вопрос, который и должен остаться вопросом. Почему теосигетике необходимо оставаться в неразрешимости, в апории? Потому что приписывая богам бытие и «сущность» (то есть какое-то определенное истолкование их существа), мы неизбежно будем исходить из какого-то заранее принятого истолкования бытия, а другое начало это *вопрос* о бытии. Выходя за пределы вопроса, мы выйдем из другого начала обратно в те или иные клише философской и теологической традиции. Так, когда теология называет бога первопричиной, безусловным, бесконечным, абсолютным, она черпает это определение не из его божественности, а из господствующего в метафизике понимания бытия (оно – постоянное присутствие). Бог как самое сущее из всего сущего вбирает в себя самые существенные черты сущего: бытие есть постоянство

---

<sup>403</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 437.



присутствия, а бог – высшее сущее, самое постоянное из всего присутствующего<sup>404</sup>.

Как соотносятся боги и бытие в теосигетике? Это соотношение загадочно: «Боги нуждаются в бытии»<sup>405</sup>. Они лишены бытия, оно им не принадлежит, они не «сущи». Бытие не обуславливает их, и они не обуславливают его, оно не «выше» и не «ниже» их<sup>406</sup>. «”Боги” нуждаются в бытии, чтобы через него, которое им не принадлежит, принадлежать самим себе»<sup>407</sup>. В этой цитате слово «боги» взято в кавычки, оно употреблено словно в отстранении от него, словно с оговоркой: «мы не знаем, кто они и какое “есть” им соответствует». Слово «бытие» написано через «у», «Seyn», то есть речь идет не о бытии сущего, понятом как постоянство присутствия, а о бытии, мыслимом в другом начале из него самого, бытии-отказе, ускользании, бездне. В *таком* бытии нуждаются боги. «Нерешенные», неизвестные, не позволяющие себя определить, свободные от всех определений, они нуждаются в бытии, которое бездна безопорности (Abgrund), только в ней есть простор, в котором они могут «быть», только такая глубина соответствует их свободе от всех извне наложенных понимаемых схем. Их свобода нуждается в бытии, с которого тоже сняты все привычные понимаемые схемы, которое тоже свободно.

Один из вариантов перевода слова Ereignis («событие»), предложенный В. В. Бибихиным – «свобода»<sup>408</sup>. Это слово этимологически связано со словом «свой» – как Ereignis в «народной» этимологии понимается от eigen, «свой, собственный». Боги *нуждаются* в бытии-событии, в бытии-свободе. Но бытие нуждается в том, чтобы эта его свобода, неопределимая неразрешимость, его тайна была открыта, то есть вышла из потаенности в

---

<sup>404</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 438.

<sup>405</sup> Ibid.

<sup>406</sup> Ibid.

<sup>407</sup> Ibid.

<sup>408</sup> Бибихин В. В. Последние семинары. URL: [http://bibikhin.ru/poslednie\\_seminari](http://bibikhin.ru/poslednie_seminari) (дата обращения: 20.07.2020).

непотаенность, стала *истиной*. *Истина бытия* (die Wahrheit des Seyns) открывается и удерживается в открытости мыслящей бытие мыслью, то есть философией. Тогда «боги нуждаются в философии»<sup>409</sup>. Этот вывод может показаться смешным, но только в том случае, если понимать философию как манипуляции с интеллектуальными содержаниями, жонглирование концептами. В такой философии боги, конечно, не нуждаются. Но философия другого начала – набросок (Entwurf) такого способа быть, который заново открывает пространство, в котором возможна встреча людей и богов, и боги нуждаются в открытии такого пространства, чтобы божествовать, осуществляться в качестве богов.

Итак, боги – не сущее, они свободны от всех определений сущего, только такая свобода соответствует их божественности. Если они – не сущее, то их «нет»? В каком смысле «нет», в смысле не-присутствия, не-наличия? Но если бытие в другом начале не есть постоянство присутствия, то «есть» и «нет» обретают другой смысл. «Нет» присуще самому бытию как отказ во всяком окончательном раскрытии, во всякой опоре, оно само как отказ становится обликом бездонного «есть». «Нет» бытия – способ его самораскрытия. «Нет» богов, их «неразрешимость», неопределимость, отказ во всякой определенности – способ их осуществления в другом начале.

**Намек. Знак-жест.** «Есть» и «нет» последнего бога не могут быть прояснены через привычные нам «есть» и «нет», «наличествует» и «не наличествует». Последний бог не «есть», а *осуществляется* (west). Осуществляется он в намеке, проблеске, знаке-жесте (im Wink<sup>410</sup>). «Его существо – в намеке-проблеске, наступлении и ненаступлении как пришествия, так и ухода богов и их скрытого преображения»<sup>411</sup>. Намек-проблеск открывает пространство, которое вмещает и пришествие, и уход

---

<sup>409</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 439.

<sup>410</sup> Я перевожу словом «проблеск», чтобы связать его с событием-вспышкой.

<sup>411</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 409.

богов, и наступление, и ненаступление того и другого. Он открывает пространство *возможностей* самораскрытия и самосокрытия божественности. В этом намеке едины предельная близость бога и предельная его отдаленность<sup>412</sup>. Близость и даль здесь, как уже было сказано<sup>413</sup>, обозначают не расстояние, а меру открытости и сокрытости. Проблеск открывает божественность бога или богов как отдаленную «далью неразрешимости»<sup>414</sup>, «нерешенную», отказывающую в надежном присутствии. Но эта предельная даль одновременно – «единственная в своем роде близость»<sup>415</sup>. В пространстве этого проблеска бог близок именно далью, только предельная даль соразмерна его существу и только она приближает к нему, открывая его как скрывающего себя. Только как предельно далекий он предельно близок.

Итак, проблеск-намеки, знак-жест, которым дает о себе знать последний (предельный) бог, открывает пространство самораскрытия и самоутаивания божественности.

Этот проблеск-намеки – что-то вроде пришествия? Хайдеггер употребляет слово *Vorbeigang*<sup>416</sup>, это скорее «прохождение», чем пришествие. Проблеск вспыхивает, мелькает, он не непрерывный свет. Этот бог не присутствующий (вечный, неизменный), а проходящий, ускользающий; он не твердыня и оплот, а бездна безопорности (*Abgrund*<sup>417</sup>).

**Вера.** Что значит верить в таких богов или такого бога? Во фрагменте «Вера и истина» Хайдеггер говорит сначала о привычном понимании веры: это принятие в качестве истинного чего-то или согласие считать истинным то, к чему нет прямого доступа, чего нельзя увидеть своими глазами и

---

<sup>412</sup> *Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 408.*

<sup>413</sup> См. раздел о настроении благоговения.

<sup>414</sup> *Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 384.*

<sup>415</sup> *Ibid.*, S. 412.

<sup>416</sup> *Ibid.*, S. 412.

<sup>417</sup> В. В. Библихин переводит это слово как «безопорность».

сообщению о чем приходится «верить», например, доверять свидетелям. Интересно – и, пожалуй, характерно для Хайдеггера, – что он не цитирует здесь те слова, которые, несомненно, имеет в виду, а именно «определение» веры у апостола Павла: «Есть же вера уповаемых извещение, вещей обличение невидимых»<sup>418</sup>.

Почему Хайдеггер ограничивается аллюзией? (Далее будут рассмотрены другие аллюзии на Писание, которые содержит «Вклад в философию».) Во-первых, здесь важен не источник этого «определения» веры, а «расхожее понимание» веры, возникшее на его основе. Во-вторых, Хайдеггер не ставит себе ни задачу борьбы с теологией и с религиозной традицией, ни задачу диалога с ними.

Итак, вера – принятие в качестве истинного того, что не дается знанию. Вера в таком понимании определяется по отношению к знанию и из соотношения с ним как нечто от него отличное. Определение веры здесь зависимо от понимания знания<sup>419</sup>.

Что такое знание в философии другого начала? Знание в другом начале это знание о бытии. Но что можно знать о бытии, ведь оно уклоняется от определений, отказывает в знании и раскрывает себя только как утаивающее себя? Что знает знание другого начала? Оно знает, что бытие открывает себя как утаивающее себя. Открытость самоутаивания – единственная открытость бытия, его истина (то есть способ его самораскрытия). Знание другого начала знает истину бытия. Оно знает ее в смысле принимает к сведению в качестве информации о бытии как об объекте знания? Но бытие – не объект, оно не позволяет себя объективировать, не позволяет схватить себя предикатом. Существо знания в другом начале должно определяться иначе, исходя из того, знанием чего оно является. Тогда знание истины бытия будет не просто принятием к сведению некой информации об истине бытия, не просто

---

<sup>418</sup> Евр. 11, 1.

<sup>419</sup> *Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 368.*

представлением о ней. Знание истины бытия в другом начале – пребывание в ней (*das Sich-in-der-Wahrheit-Halten*)<sup>420</sup>, стояние-внутри истины бытия.

Если сравнивать это знание со знанием в привычном смысле этого слова (знание – представление о чем-то), то такое знание больше похоже на веру<sup>421</sup>. Так, некоторые верующие говорят «я в истине», «быть в истине» и т. д., имея в виду, что истина, «в» которой они есть, не информация, а их бытие в «пространстве» веры.

С другой стороны, вера в привычном понимании этого слова относится всегда к какому-то существу, принимаемому в качестве истинного<sup>422</sup>. А знание другого начала как стояние в просвете истины бытия (*Inständigkeit*) ни к какому существу не относится. Оно относится к существу (*Wesen*), то есть способу осуществления (*Wesung*) истины. Тогда оно изначально любой (привычно понимаемой) веры – ведь чтобы вера могла относиться к принимаемому в качестве истинного существу, сначала должно быть как-то раскрыто, понято само существо истины, из которого будет пониматься истинное и неистинное. Ведь пока не понято, что значит истина, нельзя сказать, что истинно, что нет.

Таким образом, знание в другом начале, будучи изначально (привычно понимаемой) веры, имеет все-таки ее черты. Как стояние в истине бытия оно ближе к вере, чем к знанию как представлению.

Стояние в истине бытия – это стояние, пребывание, упорствование в открытости вопроса о бытии. Тогда верующие этой веры – спрашивающие. Они – «изначально и собственно верующие»<sup>423</sup>. Такая «начальная вера»<sup>424</sup> не

---

<sup>420</sup> *Heidegger M.* Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe Bd.65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 369.

<sup>421</sup> *Ibid.*

<sup>422</sup> *Ibid.*, S. 368–369.

<sup>423</sup> *Ibid.*, S. 369.

<sup>424</sup> *Ibid.*

предоставляет никаких опор, она требует решимости на пребывание в безопорности.

**Сигетические жесты теосигетики.** Как теосигетика промалчивает последнего бога? Ее лексика и грамматика вводят в заблуждение, они скорее скрывают, чем открывают то, что они промалчивают. При слове «бог» представляется совсем не то, что имеет в виду Хайдеггер, – например, какое-то персонализированное божество или «первопринцип», а не проблеск неопределенной ускользающей божественности, о которой неизвестно, что она такое, которая не позволяет себя соотнести с привычной речью о боге.

Слово «последний» и открывает, и скрывает: можно подумать, что последний бог просто последний в ряду прочих богов.

Как теосигетика *промалчивает* последнего бога? Она ведь как раз говорит о нем. Но сигетика – не молчание, а промалчивающая речь, *сигетический жест*<sup>425</sup>. Каковы *жесты* теосигетики?

Можно назвать четыре таких жеста: *открытие открытости, отдаление* (дистанцирование), *маскировка* и *аллюзия*.

**1. Открытие открытости.** Это вообще главный жест сигетики, и потому главный жест теосигетики тоже. Он открывает «пространство», из которого говорит теосигетика. Это «пространство» – открытость вопроса о бытии, пространство неразрешимости, в котором только и возможно «прохождение» последнего бога и встреча с ним – не как с пришедшим и присутствующим, а как с идущим и ускользающим. «Нерешенность» всего того, что касается бытия богов и их существа, здесь, пожалуй, не негативная, а позитивная характеристика. Это не апофатическое отрицание всякой определенности, которое требует симметричного катафатического утверждения определенности. Неразрешимость и неопределимость здесь и начальны, и конечны, они и отправная точка, и итог пути.

---

<sup>425</sup> См. раздел «“Логика” другого начала».

**2. Отдаление.** Второй жест можно назвать *отдалением*, дистанцированием. Последний бог отдален «далью неразрешимости», являет себя как отказ, мы можем только подготовить встречу с ним, предчувствовать ее. Подготовка (*Vorbereitung*) и предчувствие (*Ahnung*) – способы приближаться к нему как далекому. Проблеск-намеки (*Wink*) – то, чем он, в свою очередь, приближается к нам. Сократить эту дистанцию нельзя, она неотъемлемая составляющая этого опыта божественности. «Прохождение» (*Vorbeigang*) последнего бога не приближает к нему, он *проходит* как отказывающий в себе. Хайдеггер говорит, что таково его «первое прохождение»<sup>426</sup>. Значит ли это, что какое-то второе «прохождение», следующее, будет уже не отказывающим и сохраняющим дистанцию, а приближающимся и дарящим? Но отказ здесь и есть самый большой дар<sup>427</sup>, именно им дарится неразрешимость, неопределимость как открытость к возможному. Если следующее, не первое, прохождение будет не отказывающим, а дарящим, то только в том смысле, что отказ уже будет понят как *дарящий* отказ.

Теосигетика говорит о боге только как о далеком. Она не строит системы догматов, не развертывает теологических схем. Ее назначение в том, чтобы указывать на отдаленность, не упускать ее из виду, не заменять ее мнимым приближением.

**3. Маскировка.** Хайдеггер иногда использует странный в этом контексте псевдотеистический способ говорить («бог ждет»<sup>428</sup> и т. п.). Это провоцирует на теистическое понимание последнего бога.

Зачем Хайдеггеру эта провокация, почему он идет на риск быть неправильно понятым? Есть две тенденции в понимании этого раздела «Вклада в философию», которым нужно противостоять. Первая – совсем уж

---

<sup>426</sup> *Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 412.*

<sup>427</sup> *Ibid.*, S. 405.

<sup>428</sup> *Ibid.*, S. 417.

наивно понять последнего бога как персонифицированное божество, последнее в ряду уже знакомых человечеству божеств. Казалось бы, хайдеггеровский способ говорить здесь как раз провоцирует на такое понимание. Вторая тенденция – понять последнего бога абстрактно-метафизически, деистически, как некий первопринцип. Может показаться, что такое имперсоналистское понимание божественности последнего бога все-таки ближе к тому, о чем говорит Хайдеггер. Так ли это на самом деле? Сама оппозиция «персонализм-имперсонализм» находится в пределах привычного нам способа представлять себе бога. Представление о «личности» – в том числе о боге как личности, как и представление о первопринципе и основании, располагается в том пространстве мысли, из которого Хайдеггер стремится выйти.

Остается все-таки вопрос: почему и зачем Хайдеггер таким способом говорить провоцирует на теистическое понимание последнего бога? Может быть, потому что безличное деистическое его понимание еще дальше от того, что он имеет в виду. Хайдеггер говорит о возможности *встречи* (Begegnung). Встречи кого с кем? Человека с богом – но какого человека с каким богом? Человека, решившегося на стояние внутри (Inständigkeit) просвета тайны (Lichtung des Sichverbergebs) бытия, человека, чье существо не «субъективность», не «личность», а открытость тому, что другое всему, бытию. В существе последнего бога та же открытость, он не «личность», не «первопринцип», он *другое*, неопределимое, неразрешимое другое. Встреча человека и бога в пространстве начальной тишины бытия – встреча двух бездонных открытостей. Своей неразрешимой неопределимостью они друг другу соразмерны. Они встречаются «лицом к лицу», но лицо бога – отказ (Verweigerung), лицо человека как бытия-вот – отрешение (Verzicht), молчание, жертва (Opfer).

Можно предположить, что таким способом говорить – этим жестом маскировки – Хайдеггер заранее выправляет имперсоналистский



деистический «крен» в понимании последнего бога. Этот крен опаснее, он дальше от правды, чем наивно-теистическое понимание.

**4. Аллюзии.** Седьмой части «Вклада в философию», «Последний бог», предпослан такой эпиграф: «Совсем другой по сравнению с бывшими, особенно по сравнению с христианским». Конечно, последний бог – не тот бог, о котором говорит христианство. И все-таки эта книга пронизана аллюзиями на Писание. Рассмотрим некоторые из них. Предчувствие и подготовка к «прохождению» последнего бога не могут не напомнить ожидание Мессии в Ветхом Завете и ожидание второго пришествия Христа в Новом завете. Пространство ожидания последнего бога – пустыня (Wüste). Другое начало должно осуществить «сдвиг из того положения, в котором мы находимся: из гигантской пустоты и глуши, в которой мы находимся, втиснутые в давно уже неузнаваемую традицию без мерил и главное без воли ставить вопросы к ней, а пустыня – тайная оставленность бытием»<sup>429</sup>. Здесь невозможно не вспомнить переход через пустыню в землю обетованную в Книге Исхода, а в Новом Завете – пустыню, в которой жил Иоанн Креститель и в которую удалялся для молитвы Христос. Словосочетание «великая тишина» (die grosse Stille) – «великая тишина сокровеннейшего знания себя»<sup>430</sup> – не может не напомнить слова из Евангелия от Марка (4:39): «И проснувшись, Он возбранил ветру и сказал морю: молчи, стихни. И прекратился ветер, и настала тишина великая».

Эти аллюзии (их, конечно, больше трех, но здесь я ограничусь тремя) являются тоже сигетическими жестами. На что указывают эти жесты? Интересно, что эти три аллюзии отсылают не только к Писанию, но и к Ницше. Образ пустыни есть в «Так говорил Заратустра» У Ницше это растущая пустыня нигилизма, обесценивания, опустошения. «Великая

---

<sup>429</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 352. Цит. по кн.: Бибихин В. В. Ранний Хайдеггер. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. С. 518.

<sup>430</sup> Ibid., S. 408.

тишина» – тоже образ, связанный с «Так говорил Заратустра», эти слова есть во фрагментах «Тишина»<sup>431</sup> и «Выздоровливающий»<sup>432</sup>. Ожидание, подготовка (явления Сверхчеловека) – пожалуй, главное настроение книги «Так говорил Заратустра». Во «Вкладе в философию», как уже говорилось, *предчувствие* (Ahnung) – одно из основных настроений другого начала<sup>433</sup>.

То есть эти три аллюзии отсылают и к «пятому Евангелию». К чему же отсылает этот сигетический жест – к христианству или к нигилизму? На что указывает этот жест, эти три двойные аллюзии? Попробуем взглядеться в эти образы и увидеть их общие черты.

Они таковы:

1. *Потеря почвы под ногами, потеря опоры и испуг*. В том эпизоде Евангелия Христос с учениками переправляются через море, то есть покидают берег, почву, твердь. У Ницше так: «Знаком ли вам испуг засыпающего? До самых кончиков пальцев овладевает им испуг, ибо земля уходит у него из-под ног, и начинается сон»<sup>434</sup>. «Великая тишина» говорит с Заратустрой во сне, когда он покидает твердую почву яви. У Хайдеггера «великая тишина» зовет к «прыжку» (Sprung)<sup>435</sup>, который совершает бытийно-историческое мышление, покидая почву (Grund) первого начала и прыгая в без-опорность (Ab-grund) другого начала.

Потеря почвы под ногами вызывает испуг. Пугаются бури ученики Христа, пугается у Ницше засыпающий. У Хайдеггера испуг – одно из основных настроений другого начала<sup>436</sup>; этот испуг – открытие бездны отсутствия бытия среди сущего.

---

<sup>431</sup> Ницше Ф. Так говорил Заратустра. М.: Интербук, 1990. С. 128.

<sup>432</sup> Там же, с. 198.

<sup>433</sup> См. раздел «Настроения другого начала».

<sup>434</sup> Ницше Ф. Так говорил Заратустра. М.: Интербук, 1990. С. 128.

<sup>435</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 227.

<sup>436</sup> См. раздел «Настроения другого начала».

2. *Движение, сдвиг. Время движения и сдвига.* В Евангелии это переправа, движение лодки от одного берега к другому. У Ницше это движение часовой стрелки: «Стрелка передвинулась, часы моей жизни перевели дух»<sup>437</sup>. У Хайдеггера это, как уже говорилось, прыжок. Время «великой тишины» это время сдвига, прыжка, пути.

3. *Сон и явь.* В Евангелии Христос во время бури спит. Пробудившись, Он успокаивает ветер и волны, и наступает тишина. Заратустра слышит беззвучные слова Тишины во сне. У Хайдеггера во «Вкладе в философию» нет слова «сон», но «сокровеннейшее знание себя» все-таки пробуждение от Weg-sein, от-сутствующего способа быть, беспмятно потерянного в махинациях с сущим, к Wächterschaft, бодрствованию, при-сутствию.

4. *Знание и незнание. Вопрос.* В Евангелии ученики спрашивают друг друга: «Кто же Он, что ветер и море повинуются Ему?» Этим вопросом они признают свое знание о своем незнании того, Кто Он.

У Ницше Тишина спрашивает Заратустру: «Ты знаешь это, о Заратустра?» Заратустра знает свою «бездонную мысль»<sup>438</sup> (мысль о вечном возвращении). Бездонная мысль не знает дна, не знает, где верх, где низ<sup>439</sup>, все прежнее знание для нее – незнание, она выходит из прежнего знания, она разучилась знать то, что знает прежнее знание.

У Хайдеггера «сокровеннейшее знание себя» – не самопознание субъекта, не рефлексия, а выход в открытость вопроса о том, кто мы, и вопроса о бытии.

\*\*\*

---

<sup>437</sup> Ницше Ф. Так говорил Заратустра. М.: Интербук, 1990. С. 128.

<sup>438</sup> Ницше Ф. Так говорил Заратустра. М.: Интербук, 1990. С. 192.

<sup>439</sup> Там же, стр. 207.

На что указывает этот сигетический жест, эти три аллюзии? Они «несут информацию» о последнем боге, сообщают что-то о нем? Нет, они вводят в «ситуацию», в *расположение* (настроение и пространство), в *место мгновения* (Augenblickstätte): это «внезапная тишина Начала»<sup>440</sup>, мгновение сдвига в другое начало. «Вклад в философию» написан не для того, чтобы информировать, а для того, чтобы сдвинуть, ввести в пространство, открыть пространство, не предписывая определенный путь в нем, не расписывая нужные в нем движения, не описывая его «ландшафты».

\*\*\*

Теосигетика – «теология», исходящая из вопроса о бытии. Для нее бог не есть высшее сущее: поскольку вопрос о бытии остается вопросом, «есть» и «нет» бога располагаются в пространстве этого вопроса. «Есть» и «нет» бога остаются неопределимыми – не только в том смысле, что в теосигетике нельзя приписать ему ни «есть», ни «нет», а скорее в том более важном смысле, что само «есть» открывается только как вопрос о «есть», о том, что значит быть, а «нет» открывается как неустранимое «нет» бытия, его тайна, отказ, безопорность.

Теосигетика говорит о боге в «логике» другого начала, сигетике, то есть она – не высказывающая, а промалчивающая речь. Сигетические жесты этой речи очерчивают пространство возможного другого (исходящего из другого начала) опыта божественности.

***Теосигетика и настроения другого начала.*** Теосигетика говорит в «логике» другого начала и из настроений другого начала. Она должна *подготовить* встречу с последним богом, она говорит из состояния *предчувствия* этой встречи. Она говорит о боге только как о далеком, не приближаясь к нему речью, а наоборот, сигетическим речевым режимом сохраняет благоговейную дистанцию. Настроение *благоговения* – настроение

---

<sup>440</sup> Хайдеггер М. Преодоление метафизики // Хайдеггер М. Время и бытие / Пер. с нем В. В. Бибихина. М.: Республика, 1993. С. 178.

сохранения дистанции по отношению к далекому. Пространство «прохождения» последнего бога – пространство тишины<sup>441</sup>, «где ничьи голоса не слышны»<sup>442</sup>. Чтобы возникла эта тишина, настроение *сдержанности* должно сдерживать всю предзаданную (традицией религиозной и философской) речь о боге.

О жестах теосигетики уже говорилось: это *открытие открытости, отдаление, маскировка, аллюзия*. Кроме того, можно выявить жесты *остановки* (сдерживания привычной речи и переход в сигетический речевой режим), *кружения* – благоговейного неприближения.

\*\*\*

Исследование работы Хайдеггера «Вклад в философию», проведенное во второй главе, позволяет сделать следующие **выводы**:

1. Все композиционные и стилистические особенности этой работы определяются основным настроением другого начала. Хайдеггер называет четыре «тона» этого настроения: испуг, сдержанность, благоговение, предчувствие. Все это настроения отношения к тайне, к самоутаиванию бытия. Главное из них – настроение сдержанности. Его Хайдеггер называет стилем другого начала. Оно строй другого начала, выстраивающий все; им заданы все его характерные черты, и в этом смысле оно его стиль. Настроением-стилем сдержанности заданы все основные характеристики работы «Вклад в философию».

2. Прочтением «Вклада в философию» в «Последних семинарах» В. В. Бибихина указан один из возможных путей интерпретации этой работы. Бибихин не «излагает содержание» «Вклада в философию», не пытается систематически упорядочить то, что у Хайдеггера представлено

---

<sup>441</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 412.

<sup>442</sup> Бибихин В. В. Последние семинары. URL: [http://bibikhin.ru/poslednie\\_seminari](http://bibikhin.ru/poslednie_seminari) (дата обращения: 20.07.2020).

несистематично. Он вводит читателей в *расположение*, то есть в настроение и пространство этой книги, делая все то, ради чего она написана, непосредственным опытом.

3. «Логика» другого начала, *сигетика*, – «логика» не высказывания, а промалчивания бытия. Настроение сдержанности сдерживает обычную (высказывающую существо) речь, останавливает ее, принуждает к особому «речевому режиму». Сигетическая речь ничего не высказывает о скрывающем себя бытии, она указывает собой на его самоскрытие. Она не сообщение в смысле передачи информации (она – сообщение в смысле приобщения к опыту умолкания и промалчивания), а жест указания. Ее функция не дескриптивная, а остенсивная. Сигетическая речь – исполнение *сигетического жеста*, указывающего на самоскрытие бытия. Поскольку настроение сдержанности – настроение отношения к тайне, к самоутаиванию бытия, именно им как стилем другого начала заданы его сигетические жесты.

Основные сигетические жесты, выявленные исследованием, – *открытие открытости, остановка, кружение*.

4. Строение работы «Вклад в философию» предопределяется настроением-стилем другого начала. Хайдеггер называет форму этой работы *фугой*. Фуга – связность, оставляющая место разрывам, свободная состыкованность, включающая лакуны, склад целого, в котором нет жесткой однозначной координации слагаемых. На первый взгляд книга представляет собой собрание фрагментов, объединенных в восемь частей, которые не имеют четкой внутренней структуры. Единство текста создают многократные возвращения к его главной теме (самораскрытию и самоскрытию бытия). Это *кружение* можно считать одним из сигетических жестов. Он задан настроением благоговения: это благоговейное неприближение, неприближающееся пребывание при открывающей и скрывающей себя тайне бытия. В *фуге* можно увидеть и жест *открытия открытости*: свободная организация текста допускает лакуны, разрывы

между фрагментами и частями, они связаны не столько друг с другом, сколько с их общим пространством, в котором они расположены. Это пространство другого начала, пространство его *расположения*, настроения. *Фуга* как способ организации текста предполагает *остановку* «системостроительства» (Systembauerei). *Остановка* – один из главных сигетических жестов другого начала, заданных его настроением-стилем.

5. Теосигетика, «теология» другого начала, разворачивается в «логике» другого начала и его настроении. Были выявлены ее сигетические жесты: *открытие открытости, отдаление, маскировка, аллюзия*.

Благоговение – настроение неприближающегося пребывания при тайне – и предчувствие – настроение чуткого вслушивания в пространство, в даль, в которой тайна открывает и скрывает себя – сказываются в теосигетике жестом *отдаления*. Жест *маскировки* связан с настроением благоговения. Этот жест позволяет и показать, и скрыть то, о чем идет речь, то есть пребывать при том, о чем речь, сохраняя дистанцию. *Аллюзии* на Писание (которые одновременно являются аллюзиями на Ницше) отсылают не столько к религиозной традиции, сколько к «дали неразрешимости»<sup>443</sup>. Этот жест связан с настроениями благоговения и предчувствия. Жест *открытия открытости* тоже связан с настроением предчувствия, именно оно открывает пространство, в котором открывает и скрывает себя последний бог.

Каков главный жест другого начала? Можно предположить, что это *отпускание*, разжимание хватки: и понятийной (Begriff, «понятие», от слова greifen, «хватать»), и технической. Понятия философии другого начала не столько «схватывают» свой «предмет», сколько отпускают его, позволяют ему быть. Именно этим отпусканием открывается открытость. *Отпусканию* предшествует *остановка*: она должна прервать инерционное движение мира

---

<sup>443</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 382.

*машинации*. После остановки, отпускания и открытия открытости начинается движение в новооткрытом пространстве. Это движение не знает предзаданных направлений и маршрутов. Оно не столько продвигается вперед, сколько непрерывно возвращается к исходному опыту открытия этой открытости. Поэтому главный способ движения в пространстве другого начала – *кружение*.

Один из главных сигетических жестов – вопрос. Казалось бы, вопрос о бытии – главный жест мысли Хайдеггера. И все-таки Хайдеггер говорит: «Собственный жест мысли – не вопрошание»<sup>444</sup>. Если он все-таки не собственный, если в вопросе о бытии мысль еще не является собой – то какой жест будет ее собственным жестом? И является ли вопрос о бытии действительно вопросом в обычном смысле этого слова, или, может быть, он что-то *другое*? Что такое это другое, другое вопросу?

*Жест открытия открытости* – пространства, в котором бытие открывает и скрывает себя, просвета самоутаивания бытия. Его вопросительная форма скрывает собой исполняемый им сигетический жест. Вопрос о бытии – жест отпускания. Он отпускает бытие в открытость вопроса о нем. Этим отпусканием бытия открыта открытость.

Вопрос о бытии, не имеющий в другом начале ответа, сам себе является ответом; единственный ответ на него – сама открытость вопроса.

---

<sup>444</sup> *Heidegger M. Das Wesen der Sprache // Heidegger M. Unterwegs zur Sprache. Tübingen: Neske, 1959, S. 173, 175.*



### Глава 3. ДРУГОЕ НАЧАЛО ЗА ПРЕДЕЛАМИ ФИЛОСОФИИ

Другое начало не сводится к философии, оно может осуществляться в любой области человеческой деятельности, оно может выстраивать своим настроем отношение человека к сущему; основные жесты другого начала, образующие его стиль, могут определять всякое действие и бездействие.

Назначение третьей главы диссертации – ввести в непосредственный опыт другого начала. Только из этого непосредственного опыта может стать понятной необходимость мыслительных ходов бытийно-исторического мышления.

Для понимания другого начала и бытийно-исторического мышления необходим скачок в целое пространства другого начала, опережающий знакомство с частностями. Из раскрывшегося целого будут постепенно проступать и проясняться детали.

Хайдеггер называет настроение сдержанности *стилем* другой истории человечества, истории, основанной на другом начале<sup>445</sup>. Какой будет эта история, каким будет мир другого начала, увидеть из мира *махинации* невозможно. В § 3 второй главы были сделаны предположения о том, каким может быть мир другого начала и какой способ движения отвечает его пространству<sup>446</sup>. В третьей главе делается попытка увидеть и показать жесты другого начала за пределами философии.

Проследим *стиль* другого начала, то есть его основные *жесты*, в фильме А. Тарковского «Сталкер» и в стихотворном цикле М. Цветаевой «Бог». Эти примеры нужны для того, чтобы помочь сделать скачок в целое, в пространство и настроение другого начала. Разбор, сделанный в предыдущих разделах исследования, этой цели служить не может.

---

<sup>445</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 33.

<sup>446</sup> См. раздел «Пространство другого начала».

Три параграфа этой главы представляют собой философский эксперимент. Казалось бы, они пересекают границу «чистой философии» в направлении междисциплинарных исследований. И все-таки задача их сугубо философская.

Анализ «Сталкера» не является киноведческой работой, он не ставит себе задачи исследовать специфический кинематографический язык фильма. Задача этой интерпретации философская: проиллюстрировать «Вклад в философию» Хайдеггера, чтобы ввести в настроение этой работы и в исходный для философии другого начала опыт.

Анализ стихотворений М. Цветаевой не является филологическим. Это еще один опыт иллюстрации, «освещения» текста Хайдеггера через нефилософский материал. Эти стихотворения здесь не столько объект анализа, сколько средство освещения. Задача диссертанта – посредством этих стихотворений приблизиться к пониманию текста Хайдеггера и опыта, из которого он исходит.

Стиль этих трех параграфов, иногда отступающий от норм академического письма, обусловлен их задачей, состоящей в том, чтобы проиллюстрировать философию другого начала; поскольку их задача – проиллюстрировать, они сами в некоторых разделах становятся не столько анализом, сколько иллюстрирующей картиной, визуализацией через текст.

## **§ 1. Основное настроение другого начала и его «логика» в фильме А. Тарковского «Сталкер»**

Интерпретаций «Сталкера» много, и в этом множестве можно увидеть три линии: экологическую, психологическую и религиозную. Для экологической интерпретации «Сталкер» – предсказание Чернобыльской катастрофы или мировой экологической катастрофы, крушения технической цивилизации, попытка заглянуть в то, что после нее. Психологическая

интерпретация скажет, что «Сталкер» – «путешествие во внутренний мир», путь самопознания и самоизменения. Религиозные интерпретации – иногда очень прямолинейные – провозглашают, что «Сталкер» должен интерпретироваться в богословском контексте.

«Сталкер» провоцирует на интерпретации, ни одна из которых не является исчерпывающей, не улавливает его «целиком». Этот фильм открывает собой пространство для размещения интерпретационных сеток, ускользая из всех этих сетей, так как все они располагаются внутри раскрытого им пространства и само это пространство уловить, «поймать» не могут.

«Поймает» его только та мысль, которая вместит само это пространство-для-интерпретаций, его не исчерпывающих, оставляющих его «недоинтерпретированным», оставляющих его само загадкой, тайной.

В данном исследовании делается попытка приблизиться к «Сталкеру» через Хайдеггера, а именно через его работу «Вклад в философию» («Beiträge zur Philosophie»), а также попытка приблизиться к этой работе Хайдеггера через «Сталкера», шагнуть в Хайдеггера через пространство фильма.

Можно попытаться сделать шаг в позднего Хайдеггера с помощью «Сталкера», то есть через интерпретацию «Сталкера» из другого начала войти в непосредственный опыт другого начала, пребывания в его пространстве.

Интерпретация «Сталкера» через Хайдеггера и именно через «Вклад в философию» представляется возможной на следующих основаниях:

1. В центре внимания Хайдеггера – тайна, вопрос о бытии. Смысловой центр «Сталкера» – тайна Зоны, Зона как место пребывания тайны.
2. Настроение *сдержанности* (Verhaltenheit), основное настроение другого начала, пронизывает собой и выстраивает всю ткань фильма.

3. Особый модус речи, особая «логика» другого начала, соотносится с организацией звукового (речевого и неречевого) ряда «Сталкера».

4. Топография пространства мысли, намеченная во «Вкладе в философию», легко соотносится с топографией «Сталкера». Хайдеггер говорит о переходе из пространства *махинации*, то есть технически организованного мира, в пространство другого начала. В «Сталкере» пространство Зоны как пространство тайны открывается за пределами разлинованного рельсами технического пространства.

\*\*\*

***Настроение сдержанности.*** Настроение сдержанности – это прежде всего отношение к тайне, отказывающей в раскрытии<sup>447</sup>. Эту тайну нужно вынести, как выносят боль, и выносить знание о ней, понимание ее существа, чтобы дать ей быть в мире. Сдержанность – это отношение к бытию, а не к сущему<sup>448</sup>. Бытие как тайна отказывает в раскрытии, и сдержанность сохраняет тайну тайной, принимает этот отказ как дар<sup>449</sup>. Этим отказом дарится то, что другое всему, и так как существо этого другого – тайна и отказ, оно только отказом может подарить себя как себя.

Кроме того, сдержанность – «начало тишины»<sup>450</sup>. Это настроение заставляет умолкнуть всякую готовую речь и воздержаться от всех готовых ответов (мировоззрений, идеологий), а также требует совершенно особого «режима речи».

Рассмотрение системы звуковых и зрительных лейтмотивов «Сталкера» покажет, как настроение сдержанности настраивает и выстраивает ткань фильма.

---

<sup>447</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 15.

<sup>448</sup> Ibid.

<sup>449</sup> Ibid.

<sup>450</sup> Ibid. S. 35.

Система лейтмотивов «Сталкера» будет рассмотрена безотносительно к сюжету. Они говорят сами помимо него, они говорят свое собой без его помощи – и говорят больше него. Лейтмотивы образуют рисунок из сложно пересекающихся смысловых линий, саму ткань фильма, и сюжет – на этой ткани почти случайный отпечаток, он вторичен по значимости, по способности нести смысл. Они говорят свое помимо сюжета, комментируя его, создавая пространство его развертывания, раскрывая это пространство, которое без них, одним сюжетом, не открылось бы. Лейтмотивы «знают» и говорят больше него.

Хор лейтмотивов здесь подобен комментирующему хору греческой трагедии или пантомимическому комментарию, показывающему то, что не может быть сказано речью.

### *Звуковые лейтмотивы*

*Сдержанность и сигетика.* Другое начало и его настроение – сдержанность – требуют особого режима речи. «Логика» другого начала – *сигетика* (от греч. *Sige*, молчание)<sup>451</sup>. Слово «логика» у Хайдеггера взято в кавычки, то есть речь идет не о логике в привычном смысле слова, не о структуре высказывания и силлогизма, а о чем-то другом, более начальном, простом. Сигетика – наука или искусство молчания. Для нее «основной опыт – не высказывание, не положение, и, следовательно, не основоположение, а удерживание-себя сдержанности перед лицом нерешительного отказа<sup>452</sup>».

Сдержанность удерживается от речи в ответ на отказ бытия открыться; она отвечает, со-ответствует ему молчанием. Это молчание – не просто отсутствие произносимой речи, такое молчание будет заглушено говорящими. Это молчание, которое должно прозвучать в самой речи. Сигетическая речь прорисовывает границу между тем, что можно сказать

---

<sup>451</sup> *Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 36, 78–80.*

<sup>452</sup> *Ibid.*, S. 46.

(что позволяет себя сказать, сущим), и тем, что сказать нельзя (что себя сказать напрямую не позволяет, бытием), указывает на эту границу собой, ее собой удерживает и таким образом несет это молчание в себе – и доносит его до слуха. Речь становится *сигетическим жестом*, указанием на тайну, на начальную тишину.

Это не та тишина, которая за пределами речи, это тишина, которая внутри нее и ею хранима. Речь как сигетический жест – речь, несущая в себе – несущая собой – тишину начала.

Встреча с тайной перебивает, пресекает всякую готовую речь, требует умолкания и хранения молчания<sup>453</sup>. Речь должна стать сосудом и носителем тишины, вместить и донести ее. Она должна прорисовать собой границу тишины, пройти по этой границе, ее не нарушив, показать ее не своим отсутствием (простым молчанием), а своим присутствием.

Звуковой ряд «Сталкера» выстроен в этой «логике». Рассмотрим звуковые лейтмотивы фильма, сначала внеречевые.

### *Звуковые лейтмотивы вне речи*

1. В первую очередь это тишина, она в «Сталкере» является особым «звуком за пределами звука», особенным, другим звуку «цветом» звуковой палитры. Долгие паузы без звука как время отверстости слуха, раскрытости внимания навстречу чему-то, что скажет себя. Появляющиеся в этой тишине звуки так весомы, значительны – и они не отменяют ее собой, она остается где-то за кадром нерушимо-полной. Все, что звучит – словно комментарий к этой тишине, ее рамка.

2. Тишине родственны звучащие лейтмотивы – электронные «космические фоны», висящие «звуковые пространства» и звук воды: капель, потоков, дождя.

---

<sup>453</sup> *Heidegger M.* Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 36.

3. Им противопоставлен лейтмотив технического мира: грохот поезда, свистки и помпезная симфоническая музыка, почти заглушенная стуком колес.

### *Звуковые лейтмотивы внутри речи*

1. В первую очередь это молчание – молчание Сталкера в ответ на монологи Писателя и его перебранки с Профессором. Это молчание почти заглушает собой речь, делает ее своим мощным присутствием бессмысленной и беспомощной, ставит «за кадром» знак вопроса после каждого слова, превращает слова в пузыри на поверхности глубокого резервуара молчания. Это молчание воспроизводит собой, откликается на, несет в себе тишину Зоны. Молчание здесь модус речи. Это сдержанное отступление перед звучащей речью, воздержание от бесплодного спора, подчеркнутое пребывание в другом измерении – и это молчание масштабнее речи, провоцирующей на ответ. *Удержание* глубины молчания здесь отказ подняться на поверхность, где надуваются и лопаются пузыри человеческих мнений.

2. Его же, Сталкера, одергивающее «Тише!», несколько раз в течение фильма. Это не столько речь, сколько звуковой знак пунктуации, *жест*, обрывающий речь, указывающий ей ее место, сдерживание ее слепого потока.

3. Своеобразным лейтмотивом является скучливо-ироническая *интонация* Писателя, глумливо воспроизводящего культурные клише: в этой интонации и скепсис, и скептическое отношение к скепсису. *Тон* его речи, иронический, словно удерживает содержание его речи на расстоянии от него, говорящего; это речь, дистанцирующаяся и от говорящего, и от того, о чем она. Она по-своему диалогизирует и с молчанием Сталкера, и с тишиной зоны – очерчивает их границу (которую не переступает), указывает на них своим дистанцированием от своего скептического и псевдоскептического

содержания. Эта речь бурлит на грани бессмыслицы и одновременно словно вслушивается в себя и в то, что где-то за ней. Она очерчивает тишину тем, что не находит в себе опоры и ищет чего-то *другого*, своим блужданием, исканием указывая на это *другое*.

В этих последних двух лейтмотивах важна не вербальная составляющая (лексика, синтаксис и т. д.), а *интонация, интонационный жест*. Оба жеста указывают на тишину, это *сигетические жесты*.

4. Еще один такой *интонационный жест* – чтение женским голосом фрагмента 6-й главы Апокалипсиса во второй части фильма (сон Сталкера). Чтение прерывается смехом, и интонация, кажется, противоречит читаемому, речь словно стирает себя смехом, речь о конце смеется над концом, этот смех вечности над концом времени, парящий над миром – словно голос самой Зоны, смеющейся над всем человеческим. Интонация и смех здесь делают речь *сигетическим жестом*, пантомимой указаний на тишину.

5. Проснувшись, Сталкер читает Евангелие от Луки (фрагмент гл. 24, встреча с воскресшим Христом по дороге в Эммаус), пропуская все имена собственные (названия мест и имена людей), оставляя на их месте лакуны тишины (что делает текст нераспознаваемым для не помнящих этот эпизод), словно оставляя в тайне цитируемое и сам факт цитирования. В условиях СССР это было, по-видимому, необходимо из цензурных соображений, но можно увидеть в этих пропусках и более глубокий смысл: как Христос не узнан в этом эпизоде Евангелия Своими учениками, так не узнан Сталкер как проводник к тайне, и сама тайна не узнана как тайна. Пропуск имен собственных делает эту цитату чем-то вроде тайного знака, тайного жеста. Это тоже *сигетический жест*.



Сигетический звукоречевой ряд «Сталкера» настроен сдержанностью, именно она требует хранения тишины как ответа-соответствия тайне. Единство звуковых лейтмотивов «Сталкера» основано на единстве основного настроения. Сдержанность как начало тишины определяет «речевой режим» фильма и организацию звукошумового ряда.

### *Зрительные лейтмотивы*

***Расчерченное пространство. Techné.*** Первым появляется лейтмотив геометрически расчерченного пространства: это железнодорожные пути, плитка, прямоугольные строительные блоки, проемы дверей и окон. Это технический мир, разлинованный, разграфленный, в котором «нет Бермудского треугольника, есть треугольник abc» (как говорит в начале фильма Писатель), в котором все предсказуемо, есть только закономерности, и нет ничего непредрасчитанного. Технический мир – за пределами Зоны; в Зоне расчерчивающие линии обрываются. В ней попадают фрагменты, обрывки геометрического пространства (полуразрушенные здания, обломки), но это именно фрагменты чего-то распавшегося и потерявшего самостоятельное бытие. Расчерчивающие линии врастают в Зону и в ней обрываются, она растворяет их собой, по ним течет вода, заносит плитку илом и песком, стирая черты, возвращая всё земле, неразличимости.

***Вода, земля, свет. Physis.*** Вода и земля – лейтмотивы Зоны. Они – то, что есть само, не направленное технической волей. Текущая вода, смывающая черты, возвращающая вещи во всё: «всё есть вода», и вода возвращает вещи в их тайный исток.

Земля и зелень на ней – тоже то, что есть само. Цвет Зоны – зеленый (геометрическое техническое пространство бесцветно). Зеленый – цвет растений, природы, и природа здесь не просто что-то еще не освоенное и не присвоенное техникой, сырье. Природа, растительность здесь скорее

греческая *physis*, от глагола *phuo*, «прорасти, произрасти». Этот глагол – одного корня с русским «быть» и латинским *fuī*, «был». Бытие – прорасти из небытия в бытие, из сокровища в несокровище, из темноты на свет.

Свет в «Сталкере» – какое-то самостоятельное существо (как и вода, но он почему-то ближе к человеку), он почти лицо, вдруг поворачивающееся к человеку, смотрящее ниоткуда.

Дважды в фильме повторяется мотив вспышки: вспыхивает и сразу гаснет электрическая лампочка. Этой вспышкой свет, обычно все собой освещающий, но сам остающийся невидимым, вдруг являет себя, ничего не освещая, все собой затмевая. Здесь он светит не чтобы что-то осветить (вещи), а чтобы высветить себя. Вспышка сразу гаснет, и видны опять всего лишь вещи. Эта вспышка на мгновение переключает от всего-лишь-вещей на то, что не вещь. Свет пытается сказать себя этими вспышками, потом смотрит в лицо Сталкера, когда он читает стихи. Сталкер читает их, глядя в окно, в котором ничего не видно, но из него светит свет. Опять: ничего (не вещи), только свет.

Вода, земля (и растущее на ней), свет – в «Сталкере» не вещи, а стихии, элементы мира, начала. «Текст» фильма состоит из них, из *stoicheia*, стихий-букв. Эти стихии одновременно что-то вроде самостоятельных персонажей: кроме человеческих лиц в фильме есть нечеловеческие, которые своим собственным странным способом участвуют в действии.

Техника – еще одна стихия, присутствующая в фильме. Она дана как нечто автономное, нечеловеческое, как способ бытия пространства и времени: их равномерная организованность. Техника – мощь, все в мире организовавшая, упорядочившая сила, и человек – ее инструмент, он сам ею унифицирован, как охрана на заставе Зоны, взят в оборот, приставлен к ней, прилажен как ее деталь.

Эти стихии, начала – лица бытия: вода как исходное «всё» вещей, земля и растения – как *physis*, прорастание в присутствие, свет как то, что дает вещам быть видимыми, сам оставаясь невидимым (бытие – свет, в котором видны вещи). Техника тоже лицо бытия: тотальная организация, тотальная мобилизация как способ сущего быть.

Тайна Зоны – таинственное присутствие в ней начал. Вода здесь не просто вода, земля не просто земля, свет не просто свет. Их присутствие и явно, и тайно – они показывают себя, но остаются (для посетителей) нераспознанными в своем существе.

*Два пространства. Поворот взгляда.* В топографии «Сталкера» два пространства – расчерченное и нерасчерченное, и фильм поворачивается от первого ко второму. То, что в конце фильма герои возвращаются в расчерченный мир, не меняет того факта, что в кадре все-таки в основном Зона и ее лейтмотивы. Главное движение «Сталкера» «от ... к ...» – от железнодорожного пространства технического мира в пространство Зоны, и возвращение здесь что-то вроде знака вопроса: что Зона значит для этого мира.

Зона – брешь в сети расчерчивающих линий, которая словно ставит сеть, ее всеохватность, под вопрос: сеть не всё, кроме нее есть *другое*. И это *другое* – то, к чему обращают вопрос герои фильма и от чего надеются получить ответ. Но Зона – разрыв в сети готовых ответов, и ответ, который она дает, будет только углублением во все более явное отсутствие ответа, во все более явную и глубокую тайну.

Поворот «взгляда камеры» от железнодорожного пространства к *другому* соответствует смещению внимания в *другом начале* от сущего (технически организованного сущего технического мира, техники как способа овладения сущим) к бытию – не как к «объекту изучения», а как к тому, что не даст знания о себе и требует какого-то *другого* внимания и

участия. Этот поворот направлен и настроен *сдержанностью* – отношением к тайне, которое удерживается от ее раскрытия, удерживая ее при этом в поле внимания именно как тайну.

\*\*\*

*Сдержанность и тайна.* Чье настроение сдержанность? Кто «субъект» этого настроения? Сдержанность – настроение человека? Люди в «Сталкере» попадают в поле этого настроения, в зону его влияния, в его пространство, и настроение перестраивает их в соответствии со своим строем.

Зона излучает *Verhaltenheit*, затаенность, сдержанность, которая настраивает все вокруг, втягивает человека в отношение к тайне и перестраивает его существо. Настроение сдержанности исходит от Зоны, оно не в первую очередь состояние человека, оно состояние пространства, состояние мира. Себя-в-себе-удерживание тайны диктует строй пространства, в котором соответственно строю выстраивается все, что в него попадает: обрываются прямые и надежные пути, поглощаются тишиной звуки, зна́ком, указующим на тишину, становится речь, и сам человек становится стрелкой, повернувшейся к тайне. Тайна сама создает вокруг себя просвет, вбирая себя в себя и оставляя свободным пространство. Это пространство сдержанности, которая не настроение человека.

Во «Вкладе в философию События» Хайдеггера настроение – «распространение пульсации бытия»<sup>454</sup>.

Это неантропологическое понимание настроения: оно не «внутреннее состояние» человека, а строй всего. Оно не «внутри» индивида, в «психике» как особо отгороженном «внутреннем мире». Оно определяет способ раскрытия целого, все возможные деления и границы (в том числе между

---

<sup>454</sup> *Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 21.*

внешним и внутренним) в этом целом вторичны. Целое – до них, и настроение участвует в раскрытии этого целого.

Оно не исходит изнутри «субъекта», окрашивая «объект». Если оно не «субъективно», то может быть оно «объективно», как магнитные поля или гравитация? Оно не субъективно и не объективно, оно до перегородки между субъектом и объектом. Оно принадлежит не субъекту и не объекту, а Da-sein, вот-бытию, присутствию: присутствию всего, а не только человеческому.

\*\*\*

Этот анализ «Сталкера» пытается приблизиться к Хайдеггеру через Тарковского и через Тарковского к Хайдеггеру. Что может дать Тарковский для понимания Хайдеггера?

«Сталкер» может служить введением в чтение позднего Хайдеггера, к которому трудно подступиться, настолько трудно, что без опережающего шага мысли скачка в ее средоточие это было бы невозможно. Этот скачок возможен через образ, через погружение в настроение. «Сталкер» словно иллюстрирует Хайдеггера (или Тарковский и Хайдеггер взаимно иллюстрируют и толкуют друг друга).

Как Тарковский «толкует» Хайдеггера, не зная его текстов? Толкование должно показать в толкуемом то, что в нем без толкования не очевидно. Что показывает «Сталкер»? *Простоту* Хайдеггера – не очевидную из его трудного, непривычного текста. В. В. Биbihин в послесловии к переводу «Бытия и времени» пишет, что «вредно читать Хайдеггера, не заметив как можно скорее, что смысл, если уж он у него вообще есть, всегда прост (...)»<sup>455</sup>. Сложность Хайдеггера – в необходимости суметь быть в непривычном пейзаже. Хайдеггер требует умения быть в нерасчерченном привычными рубриками мыслительном пространстве, умения «бросать

---

<sup>455</sup> Биbihин В. В. Примечания переводчика // Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. С. 449.

гайку» (как Сталкер) каждый раз заново<sup>456</sup>. «Сталкер» дает возможность просто быть в пространстве тайны, приучает пребывать в нем.

«Сталкер» ускользает из интерпретационных сетей, так как сам провокативно открывает пространство, в котором эти сети располагаются. Интерпретации пытаются поймать то, чем заранее пойманы сами. Пространство остается всякий раз упущенным. «Сталкер» вмещает место тайны (Зону), и его вместит та мысль, которая сама место тайны, которая вмещает ее просвет, поэтому подступ к Тарковскому через Хайдеггера и к Хайдеггеру через Тарковского вполне возможен.

\*\*\*

*Сигетические жесты «Сталкера».* В «Сталкере» можно увидеть такие сигетические жесты: *открытие открытости*, другого пространства. Движение в этом пространстве медленное, неуверенное, по странным непрямым маршрутам, с круговыми возвращениями (*кружениями*). Началу этого движения предшествует *остановка*: рельсы обрываются, заранее проложенные пути заканчиваются. *Остановка, кружение, открытие открытости* – это жесты движения в «Сталкере».

«Логика» другого начала, сигетика, сказывается в организации звукового ряда фильма. Какие жесты можно увидеть в нем? *Остановка* и умолкание, обрыв привычной речи. Тишина и молчание в «Сталкере» – главный звук, основной тон. Повторяющийся окрик Сталкера «Тише!» – тоже жест останавливания. *Кружениями* можно считать все монологи героев, они кружат вокруг тайны Зоны, не приближаясь к ней.

---

<sup>456</sup> В фильме герои, прежде чем начать или продолжить путь, бросают вперед гайку с привязанным к ней бинтом.

## § 2. Религиозные аллюзии в фильме «Сталкер»

«Сталкер» получил приз экуменического жюри, религиозные интерпретации его привычны. Меня интересует в данном случае проблематичность религиозных аллюзий, способы их проблематизации и ее основания. Моя задача не в том, чтобы исчерпывающе прокомментировать их все, а в том, чтобы выявить общую для них структуру.

Все религиозные аллюзии «Сталкера» (будут разобраны только некоторые аллюзии на Новый Завет) так или иначе проблематизированы, сдвинуты из пространства беспроблемно-устойчивой традиции в другое пространство (пространство вопроса, пространство другого начала). Они, оставаясь аллюзиями на традицию (указывая на нее), смещены из ее пространства в другое и потому являют собой (указывают собой на) это другое тоже.

\*\*\*

Вот некоторые из этих аллюзий.

1. Покосившиеся столбы с перекладинами, крестообразные, с висящими оборванными проводами (в начале фильма, по прибытии героев в Зону): это крест как эмблема Нового Завета, отсылка к традиции, к прошлому, искаженный, словно стершийся от времени знак – или что-то другое?

Вообще-то это не покосившийся крест; ставший уже почти просто древесиной, этот столб не был крестом, но вдруг почему-то явил его собой. Это крест, говорящий себя через «просто материю», проступающий в ней, словно подступающий к яви из неяви. Он то, чего в этом веществе (веществе столба) еще не было, он смутно проступил сквозь него, как весть еще не дошедшая, идущая заново откуда-то из грядущего. Он есть и его нет: это крест, при том что это совершенно точно не крест, и то, что это точно не крест, не делает присутствие креста менее значимым. Героям он не виден,

они сидят спиной к нему. Он явлен и скрыт: скрыт от героев и явлен зрителю (и то не всякому, не каждый заметит его демонстративно-неприметное присутствие).

То, к чему отсылает этот знак, приближается или удаляется? Это «знак уходящей культуры» или провозвестие, еще не дошедшая весть? Это знак присутствия или отсутствия? Оно приближается: оно так хочет себя сказать, что скажет себя чем угодно, нарисует себя на чем угодно, наполнит своей энергией что угодно. Оно удаляется: это всего лишь покосившийся телеграфный столб, напоминающий крест, и провода давно оборваны, они уже не передают весть, импульс (божественной) энергии, это просто воспоминание об ушедшей «религиозной традиции» (ушедшей, «Бог умер», провода ничего не проводят). Это знак отсутствия. Нет, это знак присутствия «измерения священного» после краха онтотеологии, оно подает знак вот таким образом, и знак этот смутен, потому что «еще не дошел» в качестве такового, еще не вполне узнан. Это эхо и ушедшего, и грядущего.

Образ двузначен, в нем словно разлом, и в этом разломе пространство между «да» и «нет», и оно просторно, образ открывает собой этот простор. Все религиозные аллюзии «Сталкера» имеют эту черту: двойственность, открывающую разлом, зияние, открытость вопроса.

2. Венок из черных проводов («терновый венец»), который надевает Писатель, и его слова «Я вас не прощу», друг другу противореча (говорит «не прощу», но в образе Христа, всех прощающего), друг друга парадоксально подчеркивают, подчеркнуто вдвигают в фокус внимания то, о чем они: Бог, прощение, страдание, спасение. Перечеркивание визуального образа вербальным сопровождением, и то, что он появляется вообще «не ко времени», не к месту и ниоткуда, без явной связи с сюжетной ситуацией, только увеличивает многократно его весомость, оставляя его, однако, смутным, как и предыдущий.



3. Еще одна отсылка к Новому Завету – обрывок арии «Erbarme Dich, mein Gott» («Смилуйся, Господи») из «Страстей по Матфею» Баха. У Баха она звучит после сцены отречения Петра. Писатель насвистывает этот обрывок с издевательской интонацией, этой интонацией ставя ее под вопрос, но тем не отменяя: она говорит то, что она говорит (что есть покаяние, прощение, спасение). «Что» знака здесь перечеркнуто его «как», но сквозь перечеркивание оно проступает, не теряя весомости.

\*\*\*

**Знак, намек, жест.** Все эти знаки поданы «как сквозь тусклое стекло», смутно, ускользающе, расплывчато. «Как» этих знаков в противоречии с их «что». «Как» всегда смещает свое «что» в странное пространство проблематизации, вопроса.

Эти знаки отсылают не к христианству как традиции, благополучно утвердившейся в истории, а к богу как ускользающему, то ли ушедшему, то ли еще не пришедшему. Эти знаки то ли еще не приблизились, не вполне проступили сквозь туман, «не дошли», то ли уже стерлись.

Они блуждают в пространстве фильма как в забытии, еще опознаваемые, еще соединяемые памятью, но уже отделившиеся; они отчаливают в забвение, но – еще подают знак, еще указывают куда-то. Они отчаливают, удаляются, прощаются, их присутствие – прощание и уход, и этим уходом указывает на другое лицо бога, знакомое и незнакомое: ускользание, отказ, провал.

Знаки отчалили в забвение, «поплыли», они уже не фиксированные опоры. Их смутность – игра со смутностью? Это маскарад, за которым – беспроблемная индоктринация, твердость догматов, нерушимость стен; игра, в которой подготовленный (катехизированный, например) зритель всегда знает правильный ответ? Или все действительно тронулось и поплыло всерьез? Образы «плывут», расплываются и рассушествляются в

неопределимость, в Зоне все являет тайну, оставляя ее тайной. Каждый из этих знаков – воронка, втягивающая в неизбывно-тайное, в вопрос, а не в ответ.

Зачем эта смутность? Чтобы перевести эти знаки в ранг намеков, проблесков, *жестов*. Такой знак – не вещь, указывающая на другую вещь; намек – такое указывание, которое делает явным ускользание того, на что он указывает. И сам намек не столько вещь, сколько жест, он не «носитель» смысла, а несение.

Эти жесты неявны, скрытны. Они отсылают не к религии как системе установленного знания о Боге и устоявшемуся культу. Это неуловимые, уклоняющиеся от понимания намеки на то, что неуловимо, что уклоняется от понимания и говорит о себе намеком.

Их намекающе-уклоняющийся характер соответствует тому, к чему они отсылают. Знак, стирающий себя, несущий в себе знак своей отмены, аннигиляции, знак и противознак в одном – только такой знак «обозначит» то, что ускользает и не позволяет фиксировать себя обозначением.

Все эти знаки интересны не в качестве аллюзий на христианство как состоявшуюся область мировой культуры, а как отсылания к чему-то *другому*, еще только проступающему из времени, грядущему. Христианское как конфессиональное в них – растворяющееся, смазанное, и дело не в нем.

***Намек-проблеск и последний бог в работе Хайдеггера «Вклад в философию».*** Знак, который указывает, не открывая его, на утаивающее себя, во «Вкладе в философию» Хайдеггера называется Wink, намек-проблеск, «себя-открывание себя-утаивающего как такового»<sup>457</sup>. Это не знак как ярлык, а знак как жест. Он не имеет фиксированной привязки к тому, к чему он отсылает (ведь то, что скрывает себя, не фиксировано и не

---

<sup>457</sup> *Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe Bd.65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 409.*

фиксируемо никаким раскрытием), не «приравнивается» к нему и не гарантирует доступа к нему.

Знак-жест, намек отсылает к... и одновременно уклоняется от прямого указывания. Его структура – одновременность отсылания и уклонения. В «Сталкере» такие знаки и удерживают в поле зрения переданное через традицию, отсылают к ней, и удерживаются от беспроблемного означивания и указывания на то, что такого означивания и указывания не допускает.

Во «Вкладе в философию» намек – способ, каким дает о себе знать *последний бог*<sup>458</sup>. Последний бог – «совсем другой, чем христианский» (метафизический, онтологический). Здесь важно противопоставление не христианству как религии, а метафизике как способу говорить о «первых и последних вещах». Последний бог – другой, чем метафизический бог, чьи определения – вечный, единый, первопричина и основание – совпадают с метафизическими определениями бытия<sup>459</sup>. Последний бог отказывает в определениях, он – «высший облик отказа»<sup>460</sup>, он отказывает всем попыткам поймать его в сети понятия, образа, догмата.

В другом начале всякий образ божественности – попытка схватить несхватываемое, она указывает только на невозможность схватить, всякий такой образ двойственен, «двухслоен»: он показывает то, что показать невозможно, и должен в свое показывание включить указание на невозможность показать.

Отказывающий последний бог дает о себе знать особым способом. Он «осуществляет себя как намек»<sup>461</sup>. Намек это знак, открывающий утаивающее себя как таковое, знак, соединяющий в себе открывание и сокрытие, сохраняющий в открывании сокрытость открываемого. Таким

---

<sup>458</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe Bd.65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 409.

<sup>459</sup> Ibid., S. 438.

<sup>460</sup> Ibid., S. 416.

<sup>461</sup> Ibid., S. 409.

намеком является (в другом начале) всякое «пришествие и отшествие», присутствие и отсутствие богов<sup>462</sup>. Всякий образ, являющий – то есть *не* являющий бога (не являющий, так как его нельзя схватить образом) – являет собой его неявляемость, всякая речь о нем сигетически говорит о невозможности сказать. Везде здесь два слоя: являет – но являет неявляемость; говорит – но в говорении сказывается невозможность сказать. В этом смысл намека-проблеска – сказать, показывая одновременно невозможность сказать, показать, указывая одновременно на неявляемость.

Уклоняющимися намеками последний бог приближается как удаляющийся, открывает себя как себя скрывающий, его знаки доходят как сигналы издалека, расплывчато, искаженно.

Он далеко не потому, что забыт, оставлен или оставил, а потому что он другой всему человеческому и человеческими сетями не уловим. Поэтому все знаки, претендующие на то, чтобы его обозначить, фиксировать в понимании обозначением, заранее стерты, заранее сметены его уклонением от фиксации через знак.

Его удержание себя от проявления делает все человеческие знаки о нем жестами, указывающими на его отказ (*Verweigerung*) от простой и однозначной явленности без одновременного самосокрытия. Он – «высший облик отказа», и этот отказ не пустота простого отсутствия, это знак приближающегося удаления, такого ухода и отказа, который есть «единственная в своем роде близость»<sup>463</sup>.

**Аллюзивно-элюзивный знак.** Знак-жест, проблеск-намека, отсылает к религиозной традиции (говорящей о боге, показывающей его образы), цитирует ее, и одновременно само это отсылание тем или иным способом в

---

<sup>462</sup> *Heidegger M.* Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 405.

<sup>463</sup> *Ibid.*, S. 412.

нем проблематизируется, и отсылающий знак показывает уклонение от означивания того, что он претендует собой означать.

Религиозные аллюзии «Сталкера» представляют собой *аллюзивно-элюзивные знаки*. В этих знаках соотносятся не означающее и означаемое, а аллюзия и элюзия, отсылание и ускользание, не две вещи, а два движения, два жеста.

Одновременность близости и дали, предельной близости в предельном отдалении, делает эти знаки-намёки отсыланиями к самому пространству приближения и удаления. Они относятся к тому, что не дано и иначе как отказом дано быть не может, к лакуне, просвету, пробелу. Они удерживают этот просвет открытым, удерживаются от разрисовывания пробела. Такой знак *сдержан*, настроен сдержанностью в соответствии с затаенностью, себя-в-себе-удержанием того, к чему он отсылает.

Ускользание требует именно такого отсылания к себе, такого жеста: это как развести руками от беспомощности или на ощупь пробираться в тумане. То, к чему они отсылают, то ли ушло, то ли только еще приближается, и они открывают пространство приближения-удаления этого ускользающего. Каждый такой знак несет в себе разлом, вмещает собой лакуну, разрыв «или-или» (прежнее или *другое*). Одновременность в них «да» и «нет», аллюзии и элюзии, приближения и удаления делают их вместилищем всего пространства между «да» и «нет».

Религиозные аллюзии «Сталкера» отсылают к пространству приближения-удаления бога, его присутствия-отсутствия, самоутаивания и таинственного самораскрытия. Они – аллюзивно-элюзивные знаки. Такой знак, даже если он дан как звук или изображение, по своему существу – не звук, а вдох, вдыхающий пространство, не картинка, а проем в простор, не фреска на стене, а открытая дверь.

Что делает аллюзию отсылкой к элюзии, что создает аллюзивно-элюзивный знак как единство аллюзии и элюзии? Такой знак – указывание, включающее в себя указание на невозможность показать. Это «нет» каким-то образом присутствует в пространстве указывания. И даже: именно этим «нет» указывание и само пространство указывания допущены и развернуты. Это «нет» как затаенность, отказ тайны в самораскрытии как раз оставляет открытым пространство, в котором могут развернуться жесты указывания на нее, тайна словно вобрала себя в себя и оставила вокруг себя простор, где можно к ней приближаться, ее не достигая, она допустила это пространство, неприступно присутствуя в нем.

Затаенность, себя-удержание от проявления тайны и сдержанность отсылающих к ней знаков, соответствующая этой затаенности, – то, что создает единство аллюзивно-элюзивного знака. Пространство, делающее возможным аллюзивно-элюзивный знак, раскрыто настроением сдержанности, это настроение – строй, настраивающий, выстраивающий пространство. Так способ настройки музыкального инструмента определяет, как и что может на нем прозвучать. В определенных видах строя некоторые мелодии «поплывут», их очертания не будут привычно-чистыми, и некоторые консонансы станут диссонансами. Сдержанность – (на)строй, строение пространства, в котором знаки традиции становятся аллюзивно-элюзивными и отсылают не к устоям и твердыне, а к ускользанию и провалу.

\*\*\*

Аллюзивно-элюзивный знак представляет собой, конечно, сигетический жест. Сигетический жест здесь сложный, это *аллюзия* и *маскировка* одновременно: аллюзия отсылает вроде бы к традиции, но отсылка сдвинута, смещена в другое пространство, в пространство сдвига, и потому указывает не на то, к чему она, на первый взгляд, отсылает. Одновременно это жест *открытия открытости*: аллюзия отсылает к

элюзии, уклонению, ускользанию, оставляющему за собой лауну, открытость вопроса.

### § 3. Ускользящий Бог в цикле стихотворений М. Цветаевой «Бог»

Особенность этого анализа заключается в том, что он пытается осветить Хайдеггера через Цветаеву и Цветаеву через Хайдеггера (а именно через седьмую часть его работы «Вклад в философию»<sup>464</sup>). В фокусе внимания будет в основном второе стихотворение цикла<sup>465</sup>, наиболее загадочное. В нем есть слой образов, связанных с христианской традицией, и есть слой, который можно условно назвать *другим*. Именно его можно прояснить через Хайдеггера, а именно через теосигетику другого начала.

\*\*\*

Второе стихотворение цикла нарочито-темное, словно наугад говорящее. Невнятность этого стихотворения не случайна, оно пытается сказать что-то очень необычное, и невнятность как раз доносит, выражает эту необычность.

*Нищих и горлиц*

*Сирый распев.*

*То не твои ли*

*Ризы простерлись*

*В беге дерев?*

---

<sup>464</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 405–417.

<sup>465</sup> Цветаева М. Сочинения в двух томах. Т. 1. М.: Художественная литература, 1988. С. 204–205.

*Рощ, перелесков.*

*Книги и храмы*

*Людям отдав – взвился.*

*Тайной охраной*

*Хвойные мчат леса:*

*– Скроем! – Не выдадим!*

*Следом гусиным*

*Землю на сон крестил.*

*Даже осиною*

*Мчал – и ее простил:*

*Даже за сына!*

*Нищие пели:*

*– Темен, ох темен лес!*

*Нищие пели:*

*– Сброшен последний крест!*

*Бог из церквей воскрес!*

Главная тема первых двух строчек – нищета. В первых трех словах («нищие», «горлицы», «сырый») сконцентрировано множество аллюзий на Евангелие. Нищие – те, от кого никакое богатство не заслоняет Бога, кого



ничто не отделяет от Бога: «Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное». Горлицы – «птицы небесные»: «Взгляните на птиц небесных: они не сеют, не жнут, не собирают в житницы, а Отец ваш небесный кормит их» (Мф. 6:26). Они тоже нищие, не создают и не накапливают богатств и потому особенно близки к Богу. Их распев «сирый» – нищие и горлицы сироты, в мире у них только Небесный Отец.

*Лес.* Далее появляется тема деревьев, *леса*. Почему деревья – ризы Бога? Лес *темен* (в четвертой строфе: «Темен, ох, темен лес»). Темнота тоже своего рода нищета, неимение – не имеется ничего видимого, нечего видеть. Бог скрыт своей неопределимостью, неприступностью, темнотой как непроглядной непознаваемостью. Леса – его «тайная охрана», они хранят тайну.

У Аристотеля слово *hyle* (по-гречески *hyle* – лес живой и растущий, а также древесина как материал) обозначает материю вообще, в том числе первоматерию, не соединенную ни с какой формой, лишенную всякой формы. Ее единственное определение – *steresis*, лишенность всех определений. Стересис – тоже нищета, отбрасывание всего богатства возможных определений. Лес как ризы Бога здесь не столько материя (хотя этот смысл тоже есть, Боговоплощение и являет, и скрывает Бога), сколько неопределимость как таковая. Непроницаемость материи отвечает неприступности Бога, хранит ее. Стересис и темнота – неимение, и этим неимением Бог близок нищим и горлицам.

(Я не утверждаю, что М. Цветаева знала Аристотеля и вшифровала его учение в стихотворение. Конечно, нет. Но те же смысловые связи, что в греческом (лес-материя-неопределимость), могут быть установлены и в другом языке, и поэту для этого не требуется знание Аристотеля, у него знание заменяется чуткостью к семантическим возможностям языка. Здесь не аллюзии на философию и богословие, на готовые содержания, которые можно просто взять в «сокровищнице культуры» и употребить по

назначению или не по назначению. Здесь скорее имеет место предчувствие неявных, таинственных взаимосвязей и возможностей. Далее будет показано, что эти аллюзии указывают не столько на традицию, сколько на *другое.*)

Это традиционный, апофатический слой этого стихотворения (нищета-темнота-стересис-лес). Кроме него, есть слой, который можно условно назвать *другим.*

**Бег.** Леса в этом стихотворении «мчат», ризы Бога простерлись «в беге дерев». «Бег дерев» – оксюморон, соединение взаимопротиворечащего: именно дерево и не может бежать, оно образ неподвижности, оно вросло корнями в землю. Можно, конечно, сказать: «Это образное выражение, и смысл его очевиден: леса “проносятся” мимо едущего на поезде или в автомобиле». И все-таки здесь важнее оксюморонный смысл этих слов. Ризы Бога здесь не просто деревья, а «бег дерев». В третьем стихотворении этого цикла о Боге сказано: «Ибо бег Он – и движется».

Аналогичный образ – вызывающий оксюморон Дионисия Ареопагита «луч божественного мрака»<sup>466</sup>. Здесь тоже вызывающее противоречие с общепринятым образом: в Новом Завете «Бог есть свет, и нет в Нем никакого мрака». Оксюморон в данном случае нужен, чтобы показать, что Божественный свет не то же самое, что свет человеческого разума, настолько не то же самое, что он скорее тьма, чем свет, отличен от него, как тьма от света.

Тогда «Бог-бег» может значить: его вечность так же отлична от известной, привычной человеку неизменности, простого покоя «вечной вещи», как бег от неподвижности. (А его богатство так же отлично от человеческих богатств, что оно скорее нищета, чем богатство.) Оксюморон

---

<sup>466</sup> Дионисий Ареопагит. О Таинственном Богословии. // Пер. с древнегреческого В. В. Библихина. URL: <http://philosophystorm.org/romantaran/341> (дата обращения: 24.07.2020).

здесь способ объять необъятное, как в гераклитовских оксюморонах Бог день-ночь, зима-лето, жизнь-смерть. Это *coincidentia oppositorum*, схлопывание противоположностей в единстве.

Бегу противостоит сон, косный покой, причем крест здесь знак сна<sup>467</sup>. Крест как знак сам есть оксюморон. Он знак и смерти, и вечной жизни, и рабства (на кресте казнили рабов), и освобождения (искупления). Оксюморонный одновременный охват противоположностей «не говорит ничего», ведь жизнь-смерть – и не жизнь как мы ее знаем, и не смерть. Этот охват просто открывает пространство между полюсами, зияние, открытость. Такой оксюморон – жест открывания пространства.

Итак, крест как знак – оксюморон, несущий в себе противоположные значения, и традиция подчеркивает в нем значения «жизнь», «присутствие». Значения «смерть», «отсутствие» – затемнены, но не полностью вытеснены. В этом стихотворении крест – знак сна, смерти и отсутствия. Это переворачивание традиционного оксюморона и высвечивание в нем значения, оставшегося в тени.

*Сдвиг.* Зачем нужно это переворачивание? Бег оставляет все, что застыло. Переворачивание нужно для выворачивания из застылости, для сдвига в *другое*. Сдвиг происходит не от одного образа Бога к другому. Это не дешевый поп-эзотерический релятивизм, в котором дан ассортимент «образов бога», их можно перебирать, играть с ними, как с куклами – и разглагольствовать о неопределимости Бога. Это не игра с образами богов. Но это и не просто сдвиг от образа к безобразности – от стабильно пребывающего образа к столь же вечно-устойчивой безобразности. Это не стабильная взаимодополнительная архитектоника апофатики/катафатики, в которой лестница утверждений так же устойчива, как лестница отрицаний.

---

<sup>467</sup> «Следом гусиным землю на сон крестил».

Сдвиг здесь происходит от пребывания к бегу, ускользанию. Эпатажность некоторых образов этих стихов, юродская несуразность должна подчеркнуть значительность сдвига: это сдвиг в *другое*, в то, что не похоже на прежнее, и в свете этого другого прежнее выглядит абсурдно. Это другое-новое может быть выражено только серией юродских выкриков, невнятиц, странных жестов, переворачиваний.

Я приведу примеры таких жестов-переворачиваний: 1. «Сброшен последний крест». В христианской традиции крест – самое устойчивое, что есть на земле (*Stat crux, dum volvitur mundus*, «Хотя мир вращается – крест стоит»). Здесь крест сброшен. 2. «Бог из церквей воскрес!» – словно в церквях Он был погребен, словно церкви были местом Его бытия-мертвым. 3. Слова из третьего стихотворения этого цикла: «Бог уходит от нас». В традиции Он пришел и пребывает: пришел Своим Рождеством, приходит ежедневно под видом хлеба в причастии, присутствует непрерывно («Я с вами во все дни до скончания века»). «Бог уходит» в контексте христианства – оксюморон.

Итак, сдвиг происходит от пребывания к бегу.

В работе «Вклад в философию» Хайдеггер пишет, что обычные для метафизики определения Бога – вечный (постоянно присутствующий), единый, основание всего – исходят не из божественности Бога, а повторяют определения сущего как такового<sup>468</sup>. Определения сущего как такового исходят из определенного истолкования бытия. За пределами этой схемы нет ни присутствия, ни единства, ни основания-опоры. Если Бог отождествлен с ними и получил определения бытия-присутствия – Его тоже нет.

Можно ли мыслить Бога вне этих категорий? У Хайдеггера Бог, мыслимый в другом начале – «высший облик отказа»<sup>469</sup> (отказ-ускользание),

---

<sup>468</sup> *Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 438.*

<sup>469</sup> *Ibid. S. 416.*

облик отсутствия облика. И это не просто безобразность, здесь важно движение, событие ускользания из всякого образа, ускользание от фиксации образом.

С движением уклонения-ускользания связано второе важное для Хайдеггера слово, *Vorbeigang*, не «приход», а «прохождение»<sup>470</sup>. Это не приход как прибытие для присутствования, а проблеск божественности как уклоняющейся и отказывающейся в присутствии, но дающей о себе знать именно этим уклонением и отказом.

Бог в этих стихотворениях Цветаевой не зодчий, не архитектор мира, не создатель прочной структуры универсума, не его незыблемое основание. Он – бег, само ускользание, движение.

Почему в этом стихотворении все приходит в движение, почему появляется бег?

Почему во втором стихотворении цикла «сброшен последний крест»? Бытие перестало быть пребыванием, и все пребывающее перестало быть. Бытие ушло из всего пребывающего, все просто-пребывающее покинуто бытием и Богом. Крест, самое пребывающее из всего пребывающего, уже не является средоточием пребывания, гарантом устойчивости, печатью бытия на сущем – потому что бытие уже не пребывание, произошел сдвиг оснований, тектонический разлом, катастрофа. Это стихотворение, как сейсмограф, фиксирует сдвиг.

«Сброшен последний крест» – так же катастрофически радикально, как ницшевское «Бог умер». Но здесь речь не о смерти Бога, а о Его другом божествовании (у Хайдеггера есть слово *Götterung*), не пребывающем, а ускользающем. Он умер как пребывающий и воскрес как ускользающий.

\*\*\*

---

<sup>470</sup> *Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe Bd.65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 412.*

Что может дать Хайдеггер для понимания этих стихотворений? Все то, что у Цветаевой кажется бессмысленным выкриком, юродским жестом, хулиганским переворачиванием привычных образов и смыслов («Сброшен последний крест! Бог из церквей воскрес!»), через Хайдеггера можно увидеть как попытку прорыва из пространства фиксированной традиции (фиксированного истолкования божественности бога) в другое пространство, в пространство другого начала, где все, что касается бога, неразрешимо, неопределенно<sup>471</sup>. И тогда то, что могло показаться бессмысленным, становится источником другого смысла.

Что могут дать эти стихотворения Цветаевой для понимания Хайдеггера? Они могут помочь сделать то, что Хайдеггер пишет о последнем боге, непосредственным опытом. Ускользание бога, его отдаление, уход в этих стихотворениях становится опытом экстатического освобождения. Ускользание и уход здесь не потеря, а обретение, в них Бог обретен как ускользающий, свободный от «тяжести» («О, его не привяжете к вашим знакам и тяжестим»). Ускользание бога делает его неожиданно близким. Именно когда сброшены все тяжести и стерты все знаки, бог и человек могут наконец встретиться в исходной свободе. Хайдеггер говорит о такой встрече.

\*\*\*

Какие сигетические жесты можно увидеть в этих стихотворениях? Открытие открытости, ее вмещает оксюморон. Отдаление: открывается пространство в котором движется ускользающий Бог. Аллюзию, все аллюзии здесь проблематизированы, как и в «Сталкере».

\*\*\*

Третья глава позволяет сделать следующие **выводы**.

Сигетические жесты другого начала могут быть прослежены за пределами философии. Анализ фильма А. Тарковского «Сталкер» выявил в

---

<sup>471</sup> См. раздел «“Теология” другого начала».

организации звукового ряда фильма специфическую «логику» другого начала. В религиозных аллюзиях фильма и в стихотворениях М. Цветаевой можно увидеть сигетические жесты теосигетики другого начала.

Что могут дать эти анализы для понимания Хайдеггера? Они помогут увидеть простоту опыта, из которого пишет Хайдеггер, она обычно не видна за трудностью его языка и непривычностью ходов его мысли. Читать Хайдеггера «в свете простоты» – неожиданная перспектива, которую открывает этот анализ нефилософского материала. Такой подход к философии Хайдеггера может иметь значение и для исследовательской, и для педагогической практики – а исследовательский текст всегда в какой-то мере и педагогический, он передает знание, вводит читателя в незнакомый ему мыслительный ландшафт. Ввести в философию Хайдеггера можно через разбор произведений искусства и литературы, и этот путь, пожалуй, педагогически оправдан, он может оказаться более результативным, чем введение в чтение Хайдеггера через попытки контекстуализации его философии, прослеживание истоков, влияний и т. д. – все это вторично по отношению к тому живому и простому опыту, из которого исходит эта философия: это опыт внезапно открывающегося *другого* пространства, в котором нет привычных ориентиров и опор, «шири», «дали».

Итак, проведенный анализ позволяет читать Хайдеггера «в свете простоты». Прочитав еще раз важные для этого исследования слова В. В. Бибихина: «Даже вредно читать Хайдеггера, не заметив как можно скорее, что смысл, если уж он у него вообще есть, всегда прост или, вернее, обязательно всегда очищающий, выправляющий нагромождения сознания. Выйти из камер на простор – назначение его “конструкций” в каждом абзаце и в каждой фразе, другим делом он не занят, в тесноте умственных построений ему не интересно»<sup>472</sup>.

---

<sup>472</sup> Бибихин В. В. Примечания переводчика. // Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. С. 449.

## Заключение

Проведенное в диссертации исследование позволяет сделать следующие **выводы**.

1. Другое начало – не столько «учение о бытии», сколько заданный основными настроениями другого начала *стиль* в смысле единой «руки», способа схватывания и осуществления. Этот стиль состоит из *жестов* указания на тайну бытия.

2. Бытийно-историческое мышление – другое начало, осуществляющееся как философия.

3. Четыре основных настроения другого начала – *испуг, сдержанность, предчувствие, благоговение* – оттенки тона одного, единого настроения. Можно увидеть такие их общие черты: 1. Все эти настроения смещают из отношения к сущему в отношение к бытию. 2. Сдвиг открывает простор (*Weite*), даль (*Ferne*), «измерение», в котором бытие открывает и скрывает себя. 3. Бытие открывается в этих настроениях как скрывающее себя, отказывающее в раскрытии. Испугу открывается отсутствие бытия среди сущего, сдержанности – его дарящий отказ, предчувствию и благоговению – даль, в которой оно скрывает себя.

Все четыре настроения – чуткое благоговейно-сдержанное отношение к тайне, отказывающей в раскрытии. Настроение сдержанности Хайдеггер называет *стилем* другого начала. Сдержанность как стиль – «рука» другого человечества, укорененного в другом начале, в бытии, открывшемся как скрывающее себя, не дающее себя упорядочить, предрассчитать, организовать. Человек этого человечества – не организатор и покоритель сущего, а хранитель тайны самосокрытия бытия<sup>473</sup>.

---

<sup>473</sup> *Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 17.*



4. «Логика» другого начала – *сигетика*<sup>474</sup> *Сигетическая* речь – не дескрипция, не обозначение чего-либо, она скорее жест, направленный в сторону того, что эта речь не высказывает, а *промалчивает*. За ее лексико-синтаксическим уровнем располагается регистр *сигетических жестов*, это регистр не означающий, а указательный, остенсивный. Сигетический жест – указание на самоутаивание бытия. Сигетическая речь не «означает» эту тишину, не «изображает», не «описывает» ее, а указывает на тишину.

«Логика» другого начала задана его настроениями. *Испуг* (Erschrecken), пугающийся внезапно замеченного отсутствия бытия среди сущего («бытийной оставленности»), «отнимает речь»<sup>475</sup>, прерывает речь о сущем и делает необходимым другой речевой режим. *Сдержанность* – «начало тишины», именно это настроение *сдерживает* привычную речь о сущем, удерживает от применения привычных речевых навыков, держит в фокусе внимания то, что требует другого режима речи (бытие). *Предчувствие*, чуткое вслушивание в открывшееся другое пространство, вслушивающимся умолканием открывает паузу между прежней речью и другой речью, речью другого начала. *Благоговение* – «пребывание в близости далекого как далекого»<sup>476</sup>, именно из этого настроения исходит «необходимость промалчивания»<sup>477</sup>. Сигетика – «логика» промалчивания, не-приближения словом к тому, что она высказывает. Сигетика сохраняет благоговейную дистанцию по отношению к высказываемому, позволяет ему оставаться далеким, но вводит его в поле зрения именно в качестве далекого.

В диссертации выявлены основные сигетические жесты другого начала: *открытие открытости, остановка, кружение, отдаление* (дистанцирование), *маскировка* и *аллюзия*.

---

<sup>474</sup> Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. S. 78.

<sup>475</sup> Ibid., S. 36.

<sup>476</sup> Ibid., S. 16.

<sup>477</sup> Ibid., S. 15.

5. Строеие «Вклада в философию» задано настроениями другого начала. *Фуга* отказывается от тотальной организации материала в пользу свободного расположения, она воздерживается от «технического рефлекса» тотального упорядочивания. В этом сказывается настроение *сдержанности*. Настроение *благоговения* сказывается в круговых возвращениях к тому же самому, характерных для «Вклада в философию». Кружение – вид неприближающегося движения, сохраняющего благоговейную дистанцию по отношению к центру круга, но не удаляющегося от него, пребывающего при том, вокруг чего оно кружит.

То, как устроена форма «Вклада в философию», можно считать *сигетическим жестом*. Разорванность, фрагментарность фуги – не просто отсутствие достаточной связанности. Фуга – шов-разрыв, стык-зазор: связь, включающая в себя разрыв, в ней важна не только взаимосвязь ходов мысли, но и то пространство, в котором они располагаются. Фуга как сигетический жест указывает на это пространство, показывает его собой.

6. Теосигетика говорит в «логике» другого начала и из настроений другого начала. Она должна подготовить встречу с богом, мыслимым в философии другого начала, она говорит из состояния *предчувствия* этой встречи. Она говорит о боге только как о далеком, сигетическим речевым режимом сохраняя благоговейную дистанцию по отношению к нему. Настроение *благоговения* – настроение сохранения дистанции по отношению к далекому. Пространство «прохождения» (*Vorbeigang*) последнего бога – пространство тишины. Чтобы возникла эта тишина, настроение *сдержанности* должно сдерживать всю предзаданную (традицией религиозной и философской) речь о боге. Четыре сигетических жеста теосигетики: *открытие открытости*, *отдаление* (дистанцирование), *маскировка* и *аллюзия*.

7. Настроение, «логика» другого начала и его жесты могут проявляться не только в философии, но и в произведениях искусства и литературы.

Диссертационное исследование обнаруживает настроения, «логику» другого начала и его сигетические жесты в фильме А. Тарковского «Сталкер» и в цикле стихотворений М. Цветаевой «Бог».

«Сталкер» может служить введением в чтение позднего Хайдеггера через образ, через погружение в настроение. «Логика» другого начала, сигетика, сказывается в организации звукового ряда фильма. В «Сталкере» можно увидеть такие сигетические жесты: остановка, кружение, открытие открытости.

Религиозные аллюзии «Сталкера» представляют собой *аллюзивно-элюзивные знаки*, отсылания к тому, что ускользает от означивания и именно ускользанием открывает себя. В этих знаках соотносятся не означающее и означаемое, а *аллюзия* и *элюзия*, отсылание и ускользание. *Аллюзивно-элюзивный знак* представляет собой сложный *сигетический жест*. Это аллюзия и маскировка одновременно: аллюзия отсылает к традиции, но отсылка сдвинута, смещена в другое пространство, в пространство сдвига, и потому указывает не на то, к чему она, на первый взгляд, отсылает. Одновременно это жест открытия открытости: аллюзия отсылает к элюзии, уклонению, ускользанию, оставляющему за собой лауну, открытость вопроса.

8. Стихотворения Цветаевой могут помочь сделать то, что Хайдеггер пишет о последнем боге, непосредственным опытом. В них можно проследить некоторые сигетические жесты теосигетики другого начала: отдаление, аллюзию, открытие открытости.

\*\*\*

Итак, основные настроения другого начала – настроения отношения к тайне бытия – задают его «логику». «Логика» промалчивания бытия, *сигетика*, делает речь не описанием бытия, не сообщением о нем, а исполнением *сигетического жеста*, указывающего на тайну бытия.

Настроениями другого начала определяется строение работы «Вклад в философию», *фуга*, в которой свободная состыкованность частей оставляет место для открытости пространства, в котором они расположены, в которой многократные возвращения к ранее изложенному создают единство.

*Теосигетика* разворачивается в «логике» другого начала и его настроениях. Теосигетика говорит о боге в «логике» другого начала, сигетике, то есть она – не высказывающая, а промалчивающая речь. Сигетические жесты этой речи очерчивают пространство возможного другого (исходящего из другого начала) опыта божественности.

Другое начало и его жесты могут быть выявлены в произведениях искусства и литературы. Сигетические жесты прослеживаются в фильме А. Тарковского «Сталкер» и в цикле стихотворений М.Цветаевой «Бог».

Другое начало – стиль, состоящий из сигетических жестов, отсыланий к тайне бытия. Все сигетические жесты другого начала заданы основными настроениями другого начала.

Можно указать следующие **перспективы исследования**:

1. Поскольку исследование ограничилось малыми темами Хайдеггера, его ближайшая перспектива состоит в том, чтобы рассмотреть большие темы (вопрос о бытии, о сущности истины) Хайдеггера в контексте, который образуют малые темы.

2. Исследование других произведений Хайдеггера этого периода, тематически связанных с «Вкладом в философию». Примером такого исследования может служить монография Д. Вэллега-Нью «Поэтические работы Хайдеггера»<sup>478</sup>.

3. Выявлять «логику» другого начала, *сигетику*, в других текстах Хайдеггера, особенно в лекционных курсах, где обычно можно проследить

---

<sup>478</sup> Vallega-Neu D. Heidegger's Poietic Writings. Indiana University Press. Studies in Continental thought, 2018.

два уровня развертывания материала: «изложение материала» (например, разбор текстов Платона или Аристотеля) и невидимые указания в сторону другого начала: то, что Хайдеггер говорит, и то, *что* он показывает тем, что он говорит.

4. Продолжать исследование теосигетики Хайдеггера. Можно предположить, что в будущем эта тема выйдет на первый план в исследовании творчества Хайдеггера и на время заслонит вопрос о бытии.

5. Читать ранние произведения Хайдеггера в свете его поздних произведений. Примеры таких прочтений есть<sup>479480</sup>, но эвристический потенциал этого принципа интерпретации далеко не исчерпан.

6. Открыто целое поле возможных исследований: прослеживание настроения и «логики» другого начала и его сигетических жестов в литературе и искусстве.

\*\*\*

За трудным языком Хайдеггера и сложными ходами его мысли располагаются очень простые исходные жесты. Нужны ли тогда эти сложные ходы и этот трудный язык? Зачем весь сложный аппарат бытийно-исторического мышления, если другое начало – очень простой опыт? Чтобы сделать явными основания этого простого опыта, чтобы сделать явным «измерение», в котором происходит сдвиг от первого начала к другому началу, чтобы показать другое начало как «единственно другое единственно первому», то есть как осуществляющееся исторически в соотношении с первым началом.

Другое начало может, как первое начало, упустить из виду свое основание (может быть, такое упущение даже неизбежно), закоснеть,

---

<sup>479</sup> Бибихин В. В. Ранний Хайдеггер. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009; *Vallega-Neu D. Heidegger's Contributions to philosophy: an introduction. Bloomington: Indiana University Press. Studies in Continental thought, 2003.*

<sup>480</sup>

«окаменеть», фиксироваться – а значит потерять себя, выпасть в свое Unwesen, в искажение своего существа. Бытийно-историческое мышление, то есть другое начало, осуществляющееся как философия, необходимо для удержания в поле зрения «измерения» бытийной истории, истории самораскрытий бытия, в которых оно утаивает себя.

За трудностью (непривычностью) текста Хайдеггера скрывается – и открывается – простота жеста. И трудность текста нужна для того, чтобы в неискаженности сохранить эту исходную простоту.

Итак, за вербальным регистром текста Хайдеггера скрыт регистр жестовый. Что значат эти жесты? Нуждаются ли они в истолковании? Что значит истолковать жест? Поместить его в контекст того или иного жестового языка, идентифицировать его «словарное значение»? Описать его как движение тела в пространстве, имеющее направление, траекторию, скорость? Такое описание будет как раз отвлекать от жестового характера жеста, оно будет видеть и показывать его не как собственно жест.

Что значит истолковать жест? Направить внимание туда, куда он отсылает. Посмотреть туда, куда он указывает. *Участвовать* в движении жеста своим движением. Своим движением стать продолжением жеста – не повторением-воспроизведением, а разворачиванием направленности жеста, шагом в открываемую им перспективу.

\*\*\*

В диссертационном исследовании достигнуты следующие **результаты**:

1. Выявлено соотношение другого начала и бытийно-исторического мышления: бытийно-историческое мышление это философия, разворачивающаяся в настроении и «логике» другого начала.

2. Показана роль настроения в бытийно-историческом мышлении Хайдеггера: основное настроение другого начала, сдержанность

(Verhaltenheit), которое Хайдеггер называет стилем другого начала, задает его «логику», строение текста и все основные сигетические жесты другого начала.

3. Доказано, что специфическое строение работы Хайдеггера «Вклад в философию» обусловлено основным настроением другого начала. Все композиционные и стилистические особенности этой книги определяются основным настроением другого начала

4. Проанализирована взаимосвязь «логики» и настроения другого начала в работе Хайдеггера «Вклад в философию»: «логика» другого начала, сигетика, продиктована основным настроением другого начала.

5. Установлена взаимосвязь «логики» (*сигетики*) и «теологии» (*теосигетики*) другого начала в работе Хайдеггера «Вклад в философию». Теосигетика, «теология» другого начала, развертывается в «логике» другого начала и его настроении.

6. Показано, как хайдеггеровское другое начало и его настроение проявляют себя за пределами философии (на примере фильма А. Тарковского «Сталкер» и цикла стихотворений М. Цветаевой «Бог»).

Достигнута **цель** диссертационного исследования: выявлены особенности бытийно-исторического мышления Хайдеггера, его задачи и основания, и показано единство философского стиля бытийно-исторического мышления.

## Список литературы

1. *Азарова Н. М.* Стихи Хайдеггера: дискурс мудреца или языковой эксперимент? // *Horizon. Феноменологические исследования.* 2017. № 6 (2). С. 250–281.
2. *Андреева О. С.* Проблема начала мышления в работах М. Хайдеггера и М. К. Мамардашвили // *Вестник Самарского государственного университета.* 2010. № 1 (75). С. 5–9.
3. *Антонова Е. М.* Поэтический язык философии // *Философская антропология.* 2018. Т. 4. № 1. С. 102–118.
4. *Анц В.* Диалог Хайдеггера с традицией // *Философия Мартина Хайдеггера и современность / М.: Наука, 1991. С. 53–61.*
5. *Апаева А. Ю.* Звон тиши различия как событие языка у Мартина Хайдеггера // *Философия и общество.* 2014. № 2. С. 126–130.
6. *Аристотель.* Сочинения в четырех томах. Т. 1. М.: Мысль, 1976. 550 с.
7. *Артеменко Н. А.* Понятие изначальной временности у М. Хайдеггера: апории (на материале «Бытия и времени»). Часть 1. Хайдеггеровская версия феноменологии темпоральности человеческого бытия: вопрос о целостности Dasein // *Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина.* 2011. № 2 (1). С. 18–25.
8. *Артеменко Н. А.* Понятие изначальной временности у М. Хайдеггера: апории (на материале «Бытия и времени») Часть 2. Бытие Dasein как временность: проблемные последствия // *Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина.* 2011. № 2 (2). С. 79–87.
9. *Артеменко Н. А.* Хайдеггеровское истолкование «Критики чистого разума» Канта: анализ, интерпретация или полемика // *Философско-литературный журнал «Логос».* 2010. № 5 (78). С. 55–76.
10. *Бакеева Е. В.* Философия события как «участное мышление» // *Манускрипт.* 2017. № 12-1 (86). С. 41–47.



11. *Асафьев Б. В.* Музыкальная форма как процесс. Книги первая и вторая. Л.: «Музыка», 1971. 376 с.
12. *Балаш А. Н.* Мартин Хайдеггер и спор о подлинности в культуре XX века // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2017. № 3. С. 86–94.
13. *Бибихин В. В.* Витгенштейн: смена аспекта. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. 569 с.
14. *Бибихин В. В.* Внутренняя форма слова. СПб.: Наука, 2012. 419 с.
15. *Бибихин В. В.* Дело Хайдеггера // Философия Мартина Хайдеггера и современность / М.: Наука, 1991. С. 166–171.
16. *Бибихин В. В.* Другое начало. СПб.: Наука, 2003. 415 с.
17. *Бибихин В. В.* История современной философии. СПб.: Наука, 2014. 396 с.
18. *Бибихин В. В.* Ницше в поле европейской мысли // Владимир Бибихин. URL: [http://bibikhin.ru/Nitsshe\\_vpole\\_evropeyskoy\\_myisli](http://bibikhin.ru/Nitsshe_vpole_evropeyskoy_myisli) (дата обращения: 03.08.2020).
19. *Бибихин В. В.* Последние семинары // Владимир Бибихин. URL: [http://bibikhin.ru/poslednie\\_seminari](http://bibikhin.ru/poslednie_seminari) (дата обращения: 03.08.2020).
20. *Бибихин В. В.* Ранний Хайдеггер. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. 533 с.
21. *Бибихин В. В.* Слово и событие. М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2010. 416 с.
22. *Бибихин В. В.* Собственность. СПб.: Наука, 2012. 390с.
23. *Бибихин В. В.* Чтение философии. СПб.: Наука, 2009. 535 с.
24. *Бибихин В. В.* Введение в философию права. М.: ИФ РАН, 2005. 432 с.
25. *Бибихин В. В.* Узнай себя. СПб.: Наука, 1998. 577 с.
26. *Бибихин В. В.* Хайдеггер // Владимир Бибихин. URL: <http://bibikhin.ru/haydegger> (дата обращения: 03.07.2020).
27. *Бибихин В. В.* Язык философии. М.: Языки славянской культуры, 2002. 416 с.

28. *Борисов Е. В.* Диалог как судьба. Событие с другим в экзистенциальной аналитике М. Хайдеггера. История философии. 1997. № 1. С. 81–99.
29. *Борисов Е. В.* Прагматическая теория значения у Витгенштейна и Хайдеггера // Вестник Томского государственного университета. 2009. № 320. С. 38–44.
30. *Бросова Н. З.* «Вопрос о Боге» в хайдеггеровской философии 30-х гг. // Журнальный клуб Интелрос «Credo New» № 4, 2009. URL: <http://credonew.ru/content/view/853/61/> (дата обращения: 03.08.2020).
31. *Бросова Н. З.* Измерения философствования: Гадамер о философии Хайдеггера // Историко-философский ежегодник. 2006. № 6. С. 246–264.
32. *Бросова Н. З.* Теологические аспекты философии истории Мартина Хайдеггера. Белгород: БелГУ, 2005. 186 с.
33. *Бросова Н. З.* «Лесные тропы» бытия. Феноменология истории Мартина Хайдеггера (статья) // Вопросы философии, 2006. № 11. С. 155–163.
34. *Бросова Н. З.* Ностальгия ума и сердца в метафизике провинции М. Хайдеггера // Horizon. Феноменологические исследования. Том 1 (2). 2012. С. 117–134.
35. *Бюффе Ж.* Диалог с Хайдеггером. СПб.: Владимир Даль, 2007. 252 с.
36. *Везен Ф.* Философия французская и философия немецкая. *Федье Ф.* Воображаемое. Власть / Пер. с фр. В. В. Бибикина. М.: Едиториал УРСС, 2002. 152 с.
37. *Варова Н. Л.* Образы мысли и мышления в философствовании М. Хайдеггера // Вестник Омского государственного педагогического университета. Гуманитарные исследования. 2013. № 1. С. 15–17.
38. *Вольский А. Л.* Хайдеггер и поэзия: словесное творчество бытия // Вопросы философии. М., 2006. № 11. С. 171–176.

39. *Вольский А. Л.* М. Хайдеггер: герменевтика как поэзия // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. 2007. № 9 (46). С. 94–107.
40. *Витгенштейн Л.* Философские работы. М.: Гнозис, 1994. 612с.
41. *Волковинская В. А.* «Смерть субъекта» и поэтическое мышление Хайдеггера // Ученые записки Крымского государственного университета им. В. И. Вернадского. Социология. Педагогика. Психология. 2008. № 4 (30). С. 56–61.
42. *Гагинский А. М.* Онто-теология и преодоление метафизики: М. Хайдеггер, Ж. -Л. Марион и христианская традиция // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: «Богословие. Философия. Религиоведение». 2015. № 4 (60). С. 55–71.
43. *Гадамер Х.-Г.* Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества. Минск.: Пропилеи, 2007. 240 с.
44. *Гадамер Х.-Г.* Хайдеггер и греки // Библиотека по философии. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000223/> (дата обращения: 03.08.2020).
45. *Гайденко П. П.* Мартин Хайдеггер: изначальная временность как бытийное основание экзистенции // Вопросы философии. М., 2006. № 3. С. 165–182.
46. *Гайденко П. П.* От исторической герменевтики к «герменевтике бытия»: Критический анализ эволюции М. Хайдеггера // Вопросы философии. 1987. № 10. С. 124–133.
47. *Гайденко П. П.* «Фундаментальная онтология» М. Хайдеггера и проблема творчества // Экзистенциализм и проблема культуры (критика философии М. Хайдеггера) / М.: Высшая школа, 1963. С. 25–75.

48. *Гиренок Ф. И.* Кант, Хайдеггер и проблема метафизики // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия «Философия». 2013. № 2. С. 86–97.
49. *Голенков С. И.* Феномен «понимания» в фундаментальной онтологии Хайдеггера // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». 2016. № 1 (19). С. 84–99.
50. *Гончарко Д. Н.* Поэтическое в эстетической мысли М. Хайдеггера // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2018. № 3 (19). С. 80–87.
51. *Горюнова Т. А.* Путь к языку Мартина Хайдеггера // Вестник Вятского государственного университета. 2008. № 3-1. С. 146–152.
52. *Григорьев А. А.* Музыкальная тема в текстах Хайдеггера // Институт синергийной антропологии. URL: <http://synergia-isa.ru/?p=8971> (дата обращения: 03.08.2020).
53. *Гронден Ж.* Поворот в мышлении Мартина Хайдеггера. СПб.: Русский Мирь, 2011. 249 с.
54. *Гурьянов А. С.* Конкретное понятие подручного средства в экзистенциальной аналитике М. Хайдеггера // Общество: философия, история, культура. 2018. № 4. С. 30–33.
55. *Демин И. В.* Прошедшее и непреходящее: соотношение категорий «прошлое» и «былое» в контексте экзистенциальной аналитики М. Хайдеггера // Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. Гуманитарные науки. 2014. № 3 (31). С. 67–77.
56. *Демин И. В.* Традиция и историчность в контексте герменевтической философии М. Хайдеггера // Ученые записки. Электронный научный журнал Курского государственного университета. 2014. № 2 (30). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/traditsiya-i-istorichnost-v-kontekste-germenevticheskoy-filosofii-m-haydeggera> (дата обращения: 03.08.2020).
57. *Демин И. В.* Человек техники. М. Хайдеггер и Ф. Г. Юнгер об экзистенциальном смысле техники // Научно-технические ведомости

- Санкт-Петербургского политехнического университета. Общество. Коммуникация. Образование. 2017. № 1 (8). С. 116–125.
58. *Деринг Э.* К проблеме анализа «Dasein» // Dasein-анализ в философии и психологии. Мн.: Европейский государственный университет, 2001. С. 23–38.
59. *Деринг Э.* Философские аспекты вопроса о смысле жизни и смерти // Dasein-анализ в философии и психологии. Мн.: Европейский государственный университет, 2001. С. 39–50.
60. *Дионисий Ареопагит.* О Таинственном Богословии. // Пер. с древнегреческого В. В. Бибихина. URL: <http://philosophystorm.org/romantaran/341> (дата обращения: 24.07.2020).
61. *Дугин А. Г.* Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. М.: Академический Проект, 2010. 391 с.
62. *Дугин А. Г.* Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. М.: Академический Проект; Гаудеамус, 2011. 500 с.
63. *Дурнев А. Д.* От вещи к бытию. Опыт эстетической онтологии // Технологос 2017. № 4. С. 48–55.
64. *Жаворонков А. Г.* Идея человека у Ницше с (анти)антропологической точки зрения // Философский журнал. 2019. № 1 (12). С. 48–62.
65. *Жаворонков А. Г.* Ницше и антропологическая традиция немецкой классической философии // Ницше сегодня / Автор идеи, составитель и отв. редактор Ю. В. Синеокая. М.: Издательский дом ЯСК, 2019. С. 119–146.
66. *Железняк В. Н.* Герменевтика поэтического текста М. Хайдеггера // Технологос. 2013. № 8. С. 68–71.
67. *Жиленков И. А.* Критика новоевропейского гуманизма в философско-антропологических концепциях А. Кожева и М. Хайдеггера // Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки. 2015. № 4. С. 107–116.

68. *Зайцева З. Н.* М. Хайдеггер: Язык и Время // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге / М., 1991. С. 159–177.
69. *Захарцев С. И., Сальников В. П.* Истина как проблема философии: классика или постмодернизм. URL: <http://docplayer.ru/40957599-Istina-kak-problema-filosofii-klassika-ili-postmodernizm.html> (дата обращения: 11.05.2018).
70. *Зезюлько А. В.* М. Хайдеггер: человек, культура, техника // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. 2012. № 4. С. 16–20.
71. *Инишев И. Н.* Хайдеггер и философия языка // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2008. № 7. С. 83–98.
72. *Инишев И. Н.* Событие и метод: философская герменевтика в контексте феноменологического движения // Вестник Томского государственного университета. 2010. № 333. С. 32–35.
73. *Инишев И. Н.* Хайдеггер и российское философствование: продуктивность дистанции // Horizon. Феноменологические исследования. 2018. № 2 (14). С. 546–553.
74. *Источникова А. В.* М. Хайдеггер. Метод герменевтического анализа текста // Вестник Мурманского государственного технического университета. 2010. № 2 (13). С. 316–320.
75. *Источникова А. В.* Проблема анализа бытия как стратегический замысел герменевтики М. Хайдеггера // Вестник Мурманского государственного технического университета. 2006. Т. 9, № 1. С. 59–62.
76. *Ищенко Н. И.* Мартин Хайдеггер: к вопросу о трансценденции // Антиномии. 2018. № 3 (18). С. 27–46.
77. *Ищенко Н. И.* Аналитика Dasein Мартина Хайдеггера и проблема временности // Артикульт. 2016. № 4 (24). С. 73–78.
78. *Ищенко Н. И.* Понимание пространства присутствия М. Хайдеггером: к онтологии выразительности // Артикульт. 2011. № 3(3). С. 76–88.

79. *Кантор В. К.* Достоевский и Ницше в контексте европейского кризиса христианства конца XIX – начала XX века // Ницше сегодня / Автор идеи, составитель и отв. редактор Ю. В. Синеокая / М.: Издательский дом ЯСК, 2019. С. 227–297.
80. *Керимов Т. Х.* Онтология как онто-теология и ориентиры ее преодоления // Известия Иркутского государственного университета. Серия «Политология. Религиоведение». 2015. Т. 14. С. 106–113.
81. *Коваль О. А.* Путиами герменевтики Хайдеггера и Гадамера // Философский журнал. 2015. № 4 (8). С. 99–108.
82. *Кожевников Н. Н., Данилова В. С.* Научное, религиозное и философское осмысление неба и земли // Concorde. 2020. № 1. С. 90–101.
83. *Козлова М. В.* Метафизика метафоры и загадка поэтического слова (концепция поэтического языка в философии Мартина Хайдеггера) // Horizon. Феноменологические исследования. 2014. № 1 (3). С. 9–23.
84. *Коначёва С. А.* Бытие. Священное. Бог. Хайдеггер и философская теология XX века. М.: РГГУ, 2010. 352 с.
85. *Коначёва С. А.* Боговидение и мышление о бытии: Владимир Лосский и Мартин Хайдеггер // Horizon. Феноменологические исследования. 2018. Т. 7. № 2 (14). С. 312–336.
86. *Коначёва С. А.* Бытийно-историческое мышление позднего Хайдеггера и христианская теология: проблема соответствия // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2010. № 13(56). С. 139–154.
87. *Коначёва С. А.* Из разговора о бытии. Между метафизиком и вопрошающим (Мартин Хайдеггер и Карл Ранер) // Вестник Томского государственного университета. 2010. № 331. С. 35–41.
88. *Коначёва С. А.* Истина бытия и исторический опыт божественного в философии позднего Хайдеггера // Epistemology & philosophy of science. 2010. Т. 23. № 1. С. 173–188.

89. *Коначёва С. А.* Метафизика без метафизики: пути интерпретации философии Хайдеггера в современной теологической герменевтике // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2017. № 4-2 (10). С. 150–169.
90. *Коначёва С. А.* Фундаментальная и региональная онтология: соотношение философии и теологии в экзистенциальной аналитике М. Хайдеггера // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2009. № 12. С. 136–148.
91. *Коначёва С. А.* «Бог, отвечающий молчанию»: интерпретация философии М. Хайдеггера в христианской философии второй половины XX века // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2008. № 7. С. 99–114.
92. *Косыхин В. Г.* Нигилизм и современная онтология // Вестник Томского государственного университета. 2008. № 313. С. 43–47.
93. *Косыхин В. Г.* Становление сущности: Ницше и онтологическая история нигилизма // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия «Философия. Психология. Педагогика». 2012. Т. 12. № 3. С. 15–19.
94. *Косыхин В. Г.* Хайдеггер, нигилизм и завершение онто-исторического проекта модерна // Известия Саратовского университета. Серия «Философия. Психология. Педагогика». 2017. Т. 17. № 4. С. 393–397.
95. *Краевская О. А.* Время и онтология: две исследовательские программы Хайдеггера // Вестник Томского государственного педагогического университета. 2004. № 2. С. 39–47.
96. *Красиков В. И.* «Бытие и время»: экзистенциализм versus антропология. Вестник Томского государственного университета. «Философия. Социология. Политология». 2013. № 4 (24). С. 108–116.
97. *Крюкова И. В.* Перформативное высказывание и перформативный глагол // Известия Дагестанского государственного педагогического университета. 2009. № 4 (9). С. 52–54.



98. Кришнамурти Дж. Проблемы жизни. М.: Разум, 1993. С. 276–281.
99. *Кучинский Г. М.* Развитие феноменологического метода и Dasein-анализ // Dasein-анализ в философии и психологии / Мн.: Европейский государственный университет, 2001. С. 94–169.
100. *Лаврухин А. В.* К истории формирования методологии Dasein-аналитической психологии // Dasein-анализ в философии и психологии. Мн.: Европейский государственный университет, 2001. С. 51–93.
101. *Лифинцева Т. П.* Рецепция идей Хайдеггера в «Систематической теологии» П. Тиллиха // История философии. 2010. № 15. С. 39–56.
102. *Логинова М. В.* Метафора молчания в современной культуре: теоретический аспект // Вестник Северного (Арктического) государственного университета. 2018. № 4. С. 111–117.
103. *Логинова М. В.* Эстетический аспект молчания в культуре: Л. С. Франк и М. Хайдеггер // Международный журнал гуманитарных и естественных наук. 2017. № 2. С. 186–188.
104. *Малышев В. Б.* Мартин Хайдеггер: архитектоника изначальных модальностей культуры // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. 2015. Т. 17. № 1-1. С. 207–210.
105. *Макартецкая Ю. А.* Время в контексте структуры «Dasein» // Вестник Башкирского университета. 2016. Т. 19. № 4. С. 1556–1560.
106. *Малкина С. М.* Преодоление метафизики и судьба бытия в философии М. Хайдеггера // Ученые записки Казанского университета. Серия «Гуманитарные науки». 2011. Кн. 1. С. 66–77.
107. *Марков В. Б.* Хайдеггер и Ницше // Фридрих Ницше. URL: <http://www.nietzsche.ru/influence/philosophie/markov1/> (дата обращения: 03.06.2020).
108. *Медведев Н. В.* К вопросу о сущности языка: размышления Л. Витгенштейна и М. Хайдеггера // Вестник Тамбовского университета. Серия «Общественные науки». 2015. № 2 (2). С. 20–25.

109. *Мирошников О. А.* Что означает «вопрошать технику»? // Гуманитарные науки. 2015. № 1 (29). С. 77–82.
110. *Митлянская М. Б.* Политический подтекст концепции «бытийной истории» Мартина Хайдеггера в «Черных тетрадах» // Электронное научное издание: Альманах «Пространство и время». 2017. Т. 15. 1. С. 37–45.
111. *Михайлов А. А.* Принципы феноменологической философии // Dasein-анализ в философии и психологии / Мн.: Европейский государственный университет, 2001. С. 7–22.
112. *Михайлов И. А.* Пять ключевых слов эпохи нигилизма. Интерпретация Ницше в философии Хайдеггера // Ницше сегодня. Сборник статей. 2-е издание / Сост. Ю. В. Синеокая / М.: Издательский Дом ЯСК, 2009. С. 177–198.
113. *Михайлов И. А.* Ранний Хайдеггер: между феноменологией и философией жизни. М.: «Прогресс-Традиция» / «Дом интеллектуальной книги», 1999. 284 с.
114. *Михайловский А. В.* Мартин Хайдеггер: философ на лесной тропе. (К 120-летию со дня рождения) // Вестник Самарской государственной академии. Серия «Философия. Филология». 2009. № 2 (6). С. 112–121.
115. *Михайловский А. В.* О некоторых особенностях российской рецепции философии Мартина Хайдеггера в связи с дискуссией вокруг «Черных тетрадей» // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». 2017. № 1 (21). С. 54–71.
116. *Михайловский А. В.* Хайдеггер будущего и будущее Хайдеггера // Horizon. Феноменологические исследования. 2018. Т. 7. № 2 (14). С. 337–364.
117. *Михайловский А. В.* Хайдеггер и Аристотель о *techne* и *physis*. Статья вторая. «Подлинная техника» // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2017. № 1 (7). С. 36–46.

118. *Михайловский А. В.* Хайдеггер и Аристотель о *techne* и *physis*. Статья первая. Герменевтическое значение Аристотеля для формирования хайдеггеровской мысли о технике // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2016. № 3 (5). С. 37–51.

119. *Михайловский А. В.* Хайдеггер о технике: между критикой культуры и героическим реализмом // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия «Философия. Психология. Педагогика». 2016. № 4. С. 387–393.

120. *Молчанов В. И.* Философия М. Хайдеггера и проблема сознания // Философия Мартина Хайдеггера и современность / М.: Наука, 1991. С. 154–160.

121. *Моторина Л. Е.* Фундаментальная онтология Мартина Хайдеггера // Вестник Вятского государственного университета. 2007. № 18. С. 19–26.

122. *Мотрошилова Н. В.* Драма жизни, идей и грехопадения Мартина Хайдеггера // Философия Мартина Хайдеггера и современность / М.: Наука, 1991. С. 3–52.

123. *Мотрошилова Н. В.* Идеи Гегеля и Ницше о человечности в контекстах западноевропейской и российской философии XIX и XX веков (возвращаясь к напечатанному и ненапечатанному) // Ницше сегодня / Автор идеи, составитель и отв. редактор Ю. В. Синеокая. М.: Издательский дом ЯСК, 2019. С. 147–173.

124. *Мотрошилова Н. В.* Почему опубликование 94–96-го томов полного собрания сочинений М. Хайдеггера стало сенсацией? // Вопросы философии. 2015. № 1. URL: [https://iphras.ru/94\\_96.htm](https://iphras.ru/94_96.htm) (дата обращения: 03.08.2020).

125. *Мотрошилова Н. В.* «Черные тетради» Хайдеггера: по следам публикации // Вопросы философии. № 4. С. 131–162.

126. *Мурзин Н. Н.* Хайдеггер о технике: существо вопроса // *Vox*. 2009. № 6. URL: <https://vox-journal.org/content/vox6murzin.pdf> (дата обращения: 03.08.2020).
127. *Мусеев Н. А.* Поэзия и настроение: событие поэтической речи // *Технологос*. 2017. № 4. С. 56–62.
128. *Мусеев Н. А.* Техника и поэзия: типология концептуальных фигур мышления в современной культуре (Часть I) // *Технологос*. 2017. № 2. С. 41–48.
129. *Нанси Ж.-Л.* О со-бытии // *Философия Мартина Хайдеггера и современность* / М.: Наука, 1991. С. 91–101.
130. *Нижников С. А.* Мертв ли Бог? Хайдеггер о нигилизме и метафизике // *Пространство и время*. 2014. № 2 (16). С. 57–62.
131. *Нижников С. А.* Хайдеггер: преодоление метафизики // *Вестник Вятского государственного университета*. 2014. № 8. URL: [https://www.onacademic.com/detail/journal\\_1000038644953910\\_1e8b.html](https://www.onacademic.com/detail/journal_1000038644953910_1e8b.html) (дата обращения: 04.08.2020).
132. *Никулина А. С.* Двойственность истины бытия в мысли М. Хайдеггера и проблема соотношения // *Вестник Московского университета. Серия 7: «Философия»*. 2017. № 6. С. 30–45.
133. *Никулина А. С.* Несокрытость и природа творения. К связи техники и природы в философии М. Хайдеггера // *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия «Философия»*. 2018. Т. 22. № 1. С. 116–124.
134. *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла. Воля к власти. М.: Эксмо, 2013. 637 с.
135. *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. М.: Интербук, 1990. 301 с.
136. *Павленко А. Н.* Мартин Хайдеггер: сущность современной техники // *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия «Философия»*. 2003. № 1. С. 67–75.

137. *Панова О. Б.* Творческий дух Языка. Сообщение 1. Звон тишины // Вестник Томского государственного университета. 2013. № 370. С. 71–78.
138. *Панова О. Б.* Творческий дух Языка. Сообщение 2. Эстетическая бесконечность // Вестник Томского государственного университета. 2013. № 371. С. 63–69.
139. *Паткуль А. Б.* Время как горизонт понимания бытия в фундаментальной онтологии. Horizon. Феноменологические исследования. 2012. Т. 1. № 1. С. 28–47.
140. *Паткуль А. Б.* Понятие экзистенции в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера. Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2014. № 1. С. 37–42.
141. *Пёггелер О.* Хайдеггер и политика // Философия Мартина Хайдеггера и современность / М.: Наука, 1991. С. 172–187.
142. *Пилипенко Е. А.* Время в философии М. Хайдеггера: субъективизация объективного // Logos et praxis. 2015. № 2 (28). С. 19–25.
143. *Писарев А. А.* Направления и проблемы концептуализации конечности существования в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера // Вестник Московского университета. Серия 7: «Философия». 2013. № 3. С. 13–30.
144. *Погорельская С. В.* «Черные тетради», странности философской дискуссии // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 3: «Философия»: реферативный журнал. 2018. № 1. С. 164–167.
145. *Подорога В. А.* Выражение и смысл. Ландшафтные миры философии. М.: Ad Marginem, 1995. 427 с.
146. *Подорога В. А.* E-rectio. Гео-логия языка и философствование М. Хайдеггера // Философия Мартина Хайдеггера и современность / М.: Наука, 1991. С. 102–120.

147. *Поздняков М. В.* Онтологический проект Хайдеггера 30-х годов // Историко-философский ежегодник. 2016. № 2016. С. 165–186.
148. *Рожковский В. Б.* Философская онтология М. Хайдеггера и христианская тема кеносиса Бога в европейской культуре // Философия права. 2016. № 4 (77). С. 42–47.
149. *Романенко Ю. М., Лебедев С. П.* Актуальность событийной онтологии // Общество: философия, история, культура. 2015. № 6. С. 10–12.
150. *Рорти Р.* Витгенштейн, Хайдеггер и гипостазирование языка // Философия Мартина Хайдеггера и современность / М.: Наука, 1991. С. 121–132.
151. *Рубец М. В.* Соотношение истины и языка // Многомерность истины / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Редкол.: А. А. Горелов, М. М. Новосёлов. М.: ИФРАН, 2008. С. 202–213.
152. *Сафронов П. А.* Понятие о феномене в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера // Вестник Московского университета. Серия 7: «Философия». 2007. № 1. С. 3–8.
153. *Сафронова Н. Д.* Поэзия Гёльдерлина в истолковании М. Хайдеггера: к методологии чтения // Вестник Московского университета. Серия 7: «Философия». 2017. № 2. С. 44–58.
154. *Сафронова Н. Д.* Поэзия Фр. Гёльдерлина в истолковании М. Хайдеггера: экологический аспекты // Российский гуманитарный журнал. 2018. Т. 7. № 5. С. 346–361.
155. *Сафронова Н. Д.* Толкование как беседа: герменевтические особенности «Диалога земли заката» М. Хайдеггера // Философский журнал. 2018. Т. 11. № 3. С. 106–120.
156. *Сафронова Н. Д.* М. Хайдеггер как толкователь поэзии Фр. Гёльдерлина: в поисках «сочинённого» // Вопросы философии. 2018. № 4. С. 158–168.

157. *Селищева Д. А.* Поэтирование как феномен фундаментальной онтологии // *Science of Europe*. 2018. Т. 4. № 27. С. 57–65.

158. *Селищева Д. В.* Поэзия как предмет: Хайдеггер и Деррида // *История, политология, социология, философия: теоретические и практические аспекты: сб. ст. по матер. IX междунар. науч.-практ. конф. № 4(6) / Новосибирск: СибАК, 2018. С. 54–57.*

159. *Середкина Е. В.* Событийная онтология позднего М. Хайдеггера в контексте технонауки и эволюционного конструктивизма // *Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология*. 2012. № 4-1 (20). С. 79–85.

160. *Синеокая Ю. В.* В круге не-мщания: Лев Шестов и Фридрих Ницше. Лев Исаакович Шестов / Под ред. Т. Г. Щедриной // *Философия России первой половины XX века*. М.: Политическая энциклопедия, 2016. С. 131–146 (полная версия).

161. *Синеокая Ю. В.* Проект нового человека в российском ницшеанстве // *Ницше сегодня / Автор идеи, составитель и отв. редактор Ю. В. Синеокая*. М.: Издательский дом ЯСК, 2019. С. 259–302.

162. *Синеокая Ю. В.* Предисловие. Творчество Ницше в историко-философском контексте // *Ницше сегодня / Автор идеи, составитель и отв. редактор Ю. В. Синеокая*. М.: Издательский дом ЯСК, 2019. С. 9–40.

163. *Синеокая Ю. В.* Три образа Ницше в русской культуре. М.: ИФРАН, 2008. 197 с.

164. *Синеокая Ю. В.* «6000 футов по ту сторону человека и времени» // *Своеволие философии: собрание философских эссе / Сост. и отв. редактор О. П. Зубец*. М.: ЯСК, 2019. С. 436–452.

165. *Сокол В. Б.* Сверхчувственное Слушание и проблема мышления: от «философской беседы» Платона к онтологии М. Хайдеггера и герменевтике Х.-Г. Гадамера // *Вестник Санкт-Петербургского университета. Политология. Международные отношения*. 2009. № 2. С. 401–415.

166. *Спектор Д. М.* Хайдеггер: вопрос о бытии // *Философия и общество*. 2018. № 4 (89). С. 48–70.
167. *Спектор Д. М.* Хайдеггер: необратимость времени-бытия // *Гуманитарный вектор*. 2017. Т. 12. № 3. С. 75–84.
168. *Ставцева О. И.* Очерк хайдеггеровской философии // *Хайдеггер и восточная философия: поиски взаимодополнительности культур.* / Отв. ред.: М. Я. Корнеев, Е. А. Торчинов. 2-е издание Санкт-Петербург: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. С. 29–58.
169. *Степин А. В.* Линия мир-вещь-слово в поздней онтологии М. Хайдеггера. Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2014. Т. 15. № 2. С. 104–111.
170. *Соловьев Э. Ю.* Попытка обоснования новой философии истории в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера // *Новые тенденции в западной социальной философии*. М.: ИФАН (ротапринт), 1988. С. 11–50.
171. *Тугендхат Э.* Хайдеггеровская идея истины // *Исследования по феноменологии и философской герменевтике* / Мн.: ЕГУ, 2001. С. 135–145.
172. *Уэйт Дж.* Политическая онтология // *Философия Мартина Хайдеггера и современность* / М.: Наука, 1991. С. 188–214.
173. *Фалёв. Е. В.* Герменевтика М. Хайдеггера и философия жизни // *Вопросы философии*. 2014. № 7. С. 125–134.
174. *Фалёв. Е. В.* Экзистенциальная дедукция времени в работах М. Хайдеггера периода «Бытия и времени». *Философские науки*. 2014. № 3. С. 84–99.
175. *Фалёв. Е. В.* Герменевтика истории в философии М. Хайдеггера. Вестник Ленинградского государственного университета им. Пушкина. 2014. Т. 2. № 2. С. 23–32.
176. *Фалёв. Е. В.* Герменевтика Мартина Хайдеггера. СПб.: Алетейя, 2008. 224 с.



177. *Фалёв. Е. В.* Герменевтика М. Хайдеггера и индийская философия // Вестник Московского университета. Серия 7: «Философия». 2014. № 5. С. 3–15.
178. *Фалёв. Е. В.* История как истолкование и историко-философский метод М. Хайдеггера // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. 2014. Т. 2. № 3. С. 30–39.
179. *Федотова Е. Ю.* Онтологическая сущность поэзии в философии Мартина Хайдеггера. Logos et praxis. 2016. № 3 (33). С. 15–22.
180. *Федье Ф.* Голос друга / Пер. с фр. О. А. Седаковой. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2010. 80 с.
181. *Федье Ф.* Хайдеггер: анатомия скандала / Пер. с фр. В. Ю. Быстрова. СПб.: Владимир Даль, 2008. 248 с.
182. *Фриуф В. А.* Истина пути и путь к истине: Алексей Лосев и Мартин Хайдеггер // Logos et Praxis. 2009. № 2 (10). С. 6–11.
183. *Фриуф В. А.* На пути к истине: Алексей Лосев и Мартин Хайдеггер // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия «Философия. Психология. Педагогика». 2009. Т. 9. № 4. С. 39–45.
184. *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. с нем В. В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. 452 с.
185. *Хайдеггер М.* Вклады в дело философии. От события. (Пер. Э. Н. Сагетдинова) // Герменей, М., 2009, №1. С.56-94.
186. *Хайдеггер М.* Время и бытие / Пер. с нем В. В. Бибихина. М.: Республика, 1993. 447 с.
187. *Хайдеггер М.* К философии (О событии) / Пер. с нем. Э. Н. Сагетдинова. М.: Издательство Института Гайдара, 2020. 640 с.
188. *Хайдеггер М.* Ницше и пустота. М.: Эксмо, 2006. 302 с.
189. *Хайдеггер М.* Ницше: В 2 тт. / Пер. с нем. А. П. Шурбелёва. Т. 1. СПб.: Владимир Даль, 2006. 608 с.; Т. 2. СПб.: Владимир Даль, 2007. 464 с.

190. Хайдеггер М. Очерки философии. О событии // Вопросы философии. М., 2006. № 11. С. 164–166.
191. Хайдеггер М. Парменид / Пер. с нем. А. П. Шурбелёва. СПб.: Владимир Даль. 2009. 383 с.
192. Хайдеггер М. Положение об основании. Статьи и фрагменты. Пер. с нем. О. А Коваль. СПб.: Лаборатория метафизических исследований философского факультета СПбГУ; Алетейя, 2000. 290 с.
193. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М.: Высшая школа. 1997. 191 с.
194. Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М.: Гнозис, 1993. 464 с.
195. Хайдеггер М. Что зовется мышлением? / пер. с нем. Э. Н. Сагетдинова. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006. 320 с.
196. Херрманн Фр.-В. фон. «Бытие и время» и «Основные проблемы феноменологии». // Философия Мартина Хайдеггера и современность / М.: Наука, 1991. С. 62–78.
197. Херрманн фон Ф.-В. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. Минск: Изд-во ЕГУ ЗАО «Пропилеи», 2000. 192 с.
198. Херрманн Фр.-В. фон. Трансцендентность и событие. Хайдеггеровские «Материалы по философии». URL: <https://scicenter.online/sovremennyye-filosofskie-issledovaniya-scicenter/transtsendentnost-sobyitie-haydeggerovskie-160302.html> (дата обращения: 03.08.2020).
199. Хорьков М. Л. Ранний Хайдеггер и поздний Шелер: прерванный диалог. Историко-философский ежегодник. 2005. С. 176–203.
200. Хрусталёва А. В. Медленное чтение М. О. Гершензона: у истоков метода. Вестник Тамбовского университета. Серия «Гуманитарные науки». 2009. № 6 (74). С. 288–298.

201. Хёсле В. Философия техники М. Хайдеггера // Философия Мартина Хайдеггера и современность / М.: Наука, 1991. С. 138–153.
202. Цветаева М. И. Сочинения в двух томах. М.: Художественная литература, 1988. С. 204–205.
203. Шафранова К. А. Сущность поэзии как онтологическая проблема речи и молчания // Известия Алтайского государственного университета. 2011. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/suschnost-poezii-kak-ontologicheskaya-problema-rechi-i-molchaniya> (дата обращения: 03.08.2020).
204. Шкуратов И. Н. Феномен настроения: пути к осмыслению // Phenomen.ru. URL: <http://phenomen.ru/public/journal.php?article=23> (дата обращения: 03.08.2020).
205. Шульга Е. Н. Истина и интерпретация // Многомерность истины / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Редкол.: А. А. Горелов, М. М. Новосёлов. – М.: ИФРАН, 2008. С. 52–71.
206. Эбаноидзе И. А. Ницше и будущее // Ницше сегодня / Автор идеи, составитель и отв. редактор Ю. В. Синеокая. М.: Издательский дом ЯСК, 2019. С. 41–57.
207. Юнгер Э. Тотальная мобилизация // Libking. URL: <https://libking.ru/books/sci-/sci-philosophy/170776-ernst-yunger-totalnaya-mobilizatsiya.html> (дата обращения: 03.08.2020).
208. Яковлева Л. Ю. Технология пути в эстетике символа Мартина Хайдеггера // Universum: Общественные науки. 2015. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/topologiya-puti-v-estetike-simvola-martina-haydeggera> (дата обращения: 03.08.2020).
209. Backman J. From the Ultimate God to the Virtual God: Post-Ontotheological Perspectives on the Divine in Heidegger, Badiou, and Meillassoux // ResearchGate. URL: [https://www.researchgate.net/publication/290676624\\_From\\_the\\_Ultimate\\_God\\_to\\_the\\_Virtual\\_God\\_Post-](https://www.researchgate.net/publication/290676624_From_the_Ultimate_God_to_the_Virtual_God_Post-)

[Ontotheological Perspectives on the Divine in Heidegger Badiou and Meillassoux](#) (дата обращения: 03.08.2020).

210. *Bambach C.* Heidegger, Technology and homeland // Amerika. Furthest right. URL: <http://www.amerika.org/globalism/heidegger-technology-and-homeland-charles-bambach/> (дата обращения: 03.08.2020).

211. *Bollnow O. Fr.* Das Wesen der Stimmungen. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1943. 255 S.

212. *Coriando, P.-L.* Der letzte Gott als Anfang: zur ab-gründigen Zeit-Räumlichkeit des Übergangs in Heideggers "Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)". München: Fink, 1998. 206 S.

213. *Deverell G.* Martin Heidegger: a theology yet to come. // [deverell.net](http://deverell.net). URL: <http://www.deverell.net/heidegger.html> (дата обращения 03.08.2020)

214. *Elden S.* Contributions to geography? The spaces of Heidegger's Beitrage // Environment and Planning. Society and Space 23(6). December 2005.

URL:[https://www.researchgate.net/publication/30051673\\_Contributions\\_to\\_geography\\_The\\_spaces\\_of\\_Heidegger's\\_Beitrage](https://www.researchgate.net/publication/30051673_Contributions_to_geography_The_spaces_of_Heidegger's_Beitrage) (дата обращения: 03.08.2020).

215. *Eldred M.* Absolutely divine everyday: tracing Heidegger's thinking on godliness // Artefact. URL: <http://www.arte-fact.org/untpltc/absdvnev.html> (дата обращения: 03.08.2020).

216. *Glynn A.* What is the Last God in Heidegger? // Academia.edu. URL: [http://www.academia.edu/9784132/What\\_is\\_The\\_Last\\_God\\_in\\_Heidegger](http://www.academia.edu/9784132/What_is_The_Last_God_in_Heidegger) (дата обращения: 03.08.2020).

217. *Guzzoni U.* Der andere Heidegger. Freiburg im Breisgau: Alber, 2009. 245 S.

218. *Heidegger M.* Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1989. 521 S.

219. *Heidegger M.* Das Wesen der Sprache // Heidegger M. Unterwegs zur Sprache. Tübingen: Neske, 1959. S. 173–175.

220. *Heidegger M.* Der Europaeische Nihilismus. Pfullingen: Neske, 1967. 298 S.
221. *Heidegger M.* Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit. Gesamtausgabe, Bd. 29/30 Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1983. 544 S.
222. *Heidegger M.* Grundfragen der Philosophie. Gesamtausgabe, Bd. 45. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman. 234 S.
223. *Heidegger M.* Hölderlins Erde und Himmel // Heidegger M. Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. Gesamtausgabe. Bd. 4. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1981. S. 152–181.
224. *Heidegger M.* Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”. Gesamtausgabe, Bd. 39. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1980. 296 S.
225. *Heidegger M.* Holzwege. Gesamtausgabe, Bd. 5. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1977. 380 S.
226. *Heidegger M.* Kant und das Problem der Metaphysik. Gesamtausgabe, Bd. 3. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman. 1991. 318 S.
227. *Heidegger M.* Nietzsche. Bd.1. Gesamtausgabe, Bd. 6.1. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1996.
228. *Heidegger M.* Nietzsche. Bd. 2. Gesamtausgabe, Bd. 6.2. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1997.
229. *Heidegger M.* Ontologie (Hermeneutik der Faktizität). Gesamtausgabe, Bd. 63. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1995. 116 S.
230. *Heidegger M.* Parmenides (Wintersemester 1942/43), hrsg. v. M.S. Frings. Gesamtausgabe, Bd. 54. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman. 1982. 252 S.
231. *Heidegger M.* Phaenomenologie und Theologie. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1970. 47 S.
232. *Heidegger M.* Phanomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Gesamtausgabe, Bd. 61. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman. 1985. 203 S.

233. *Heidegger M.* Vom Wesen der Wahrheit: Zu Platons Höhlengleichnis u. Theatet. Gesamtausgabe, Bd. 34. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1988. 338 S.
234. *Heidegger M.* Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Gesamtausgabe, Bd. 20. Frankfurt a/M: Vittorio Klostermann, 1979. 448 S.
235. *Heidegger M.* Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemer Verlag, 1993. 450 S.
236. *Heidegger M.* Seminare. Gesamtausgabe, Bd. 15. Frankfurt a/M: Vittorio Klostermann, 1986. 447 S.
237. *Heidegger M.* Vorträge und Aufsätze. Gesamtausgabe, Bd. 7. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 2000. 298 S.
238. *Heidegger M.* Wegmarken. Gesamtausgabe, Bd. 9. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1976. 488 S.
239. *Heidegger M.* Zollikoner seminare: Protokolle, Gespräche, Briefe. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1987. 369 S.
240. *Hermann F.-W. von.* Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl. Frankfurt a/M: Vittorio Klosterman, 1981. 372 S.
241. *Hermann F.-W. von.* Wege ins Ereignis. Zu Heideggers Beiträgen zur Philosophie. Frankfurt a/M: Vittorio Klostermann, 1994. 409 S.
242. *Janicaud D.* Heidegger in France. Indiana University Press. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2015. P. 3–301.
243. *Kuperus G.* Heidegger and animality // The University of San Francisco. USF Scholarship: a digital repository @ Gleeson Library. URL: <http://repository.usfca.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1037&context=phil> (дата обращения: 03.08.2020).
244. *Malabou C.* The Heidegger change: on the fantastic in philosophy. Albany: State University of New York Press. 2011. 346 p.
245. *McDonough R.* Heidegger's Ereignis and Wittgenstein on the genesis of language // Open Journal of Philosophy, 2014, № 4, p. 416–431. URL:

[http://file.scirp.org/pdf/OJPP\\_2014082211023208.pdf](http://file.scirp.org/pdf/OJPP_2014082211023208.pdf) (дата обращения: 03.08.2020).

246. *Neu D.* On the relation between Being and humans in Heidegger's Letter on humanism and his Contributions to Philosophy // *Paideia. Contemporary Philosophy.* URL: <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Cont/ContNeu.htm> (дата обращения: 03.08.2020).

247. *Pöggeler O.* Der Denkweg Martin Heidegger's. Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1983. 318 S.

248. *Ratelifte M.* Heidegger's attunement and the neurology of emotion // *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 2002. URL: [http://www.academia.edu/458222/Heideggers Attunement and the Neuropsychology of Emotion](http://www.academia.edu/458222/Heideggers_Attunement_and_the_Neuropsychology_of_Emotion) (дата обращения: 03.08.2020).

249. *Stoloroy R. D.* Heidegger, Mood and the Lived Body: the Ontical and the Ontological // *Institute for Contemporary Psychoanalysis.* <https://ru.scribd.com/document/250016224/Stolorow-Heidegger-Mood-and-the-Lived-Body-Ontical> (дата обращения: 03.08.2020).

250. *Vallega-Neu D.* Heidegger's Contributions to philosophy: an introduction. Bloomington: Indiana University Press. *Studies in Continental thought*, 2003. 121 p.

251. *Vallega-Neu D.* Heidegger's Poietic Writings. Bloomington: Indiana University Press. *Studies in Continental thought*, 2018. 256 p.

252. *Vallega-Neu D.* The bodily dimension in thinking. Albany: State University of New York Press, 2005. P. 79–102.