

<https://doi.org/10.21638/2226-5260-2022-11-276-297>

ФЕНОМЕН *EREIGNIS* В ФИЛОСОФИИ М. ХАЙДЕГГЕРА

АЛЕКСЕЙ СТОВБА

Доктор юридических наук.

Национальный аэрокосмический университет имени М. Е. Жуковского

«Харьковский авиационный институт».

61 000 Харьков, Украина.

E-mail: stovba@mail.com

Статья посвящена осмыслению феномена *Ereignis* в работах М. Хайдеггера. Современная философия характеризуется попытками создания принципиально новой, несубстанциальной онтологии, где на место классической субстанции приходит динамическая конфигурация смысла, которая носит не чисто умозрительный характер, но бытийно укоренена, когда способ существования того либо иного явления неотделим от процесса его осмысления (феномен, симулякр, след, событие и пр.). Одной из первых попыток построения подобной онтологии выступает философия Хайдеггера. Автором выделены три этапа эволюции учения о бытии немецкого философа. На первом, «фундаментально-онтологическом» этапе ключевым является «онтологическое различие» бытия и сущего, а в роли их до-онтологического основания выступает время. На втором, «радикально-онтологическом» этапе, Хайдеггер осуществляет свой знаменитый «поворот», когда место времени занимает истина бытия, «просвет», а само бытие сбывается как событие, *Ereignis*. На третьем этапе, который может быть назван «постонтологическим», в центре внимания Хайдеггера находится «постонтологическое различие» — бытия сущего и бытия как такового. При этом как время, так и бытие укоренены в феномене *Ereignis*, который переосмыляется как «происшествие». Естество происшествия заключено в «самом деле» (заново продуманном Хайдеггером *die Sache selbst* Гуссерля) как чередовании открытости и сокрытости бытия и времени. Происшествие выступает не квазисубстанциальным основанием бытия, времени либо сущего, но их почином (*Anfang*), когда на место «истины бытия» заступает динамическая конфигурация смысла самого происходящего, т.е. «суть дела». В результате Хайдеггер приходит к принципиально новой, несубстанциальной онтологии, в центре которой находится феномен *Ereignis* как динамическая сингулярная конфигурация бытийно-временного смысла происходящего.

Ключевые слова: онтология, динамическая конфигурация смысла, онтологическое различие, постонтологическое различие, событие, происшествие.

© ALEXEY STOVBA, 2022

THE PHENOMENON OF *EREIGNIS* IN MARTIN HEIDEGGER'S PHILOSOPHY

ALEXEY STOVBA

DSc in Legal Sciences.

National Aerospace University — 'Kharkiv Aviation Institute.'

61 000 Kharkov, Ukraine.

E-mail: stovba@mail.com

The article is devoted to the reasoning of the „*Ereignis*“ phenomenon in the philosophy of M. Heidegger. It is worth to emphasize that one of the main trends in contemporary philosophy is an attempt of creation of new–non-substantial–ontology. The very specificity of such ontology lies in the fact that classical substance is replaced by the dynamical configuration of sense, which is not “purely theoretical” but “ontological” in its core. “Ontological” means, in fact, that it is impossible to separate the mode of Being of phenomena from the process of thinking about them. Heidegger’s philosophy was one of the first attempts to create such ontology. It is worth to point out the three steps of the Heidegger’s studies of Being. The first, “fundamental-ontological” step is characterized primarily through the “ontological difference” between Being and entity, when the phenomenon of time represents by itself their hidden basis. During the second, “radical-ontological” period, Heidegger has already carried out his famous “turn.” In compliance with this “turn,” the truth of Being, *die Lichtung*, substitutes time as the “pre-ontological” basement of Being. In this case, Being itself transforms into the Event, „*Ereignis*“. On the third, “post-ontological” stage of studies the focal point of Heidegger’s thought is “post-ontological difference” between the Being of entity and Being itself. On this stage both Being and time are rooted in the phenomenon of „*Ereignis*“. The latter has been now transformed from being a “simple Event” into a “matter of fact” (the new interpretation of the Husserl’s famous „*die Sache selbst*“) as the alternation of the “disclosedness” and “concealness” of Being and time. In this case, „*Ereignis*“ is not quasi-substantial basement of Being, time or entity but it shows itself as its “Beginning” („*Anfang*“), when the Truth of Being is replaced by the dynamical sense configuration of the event, i.e., a “matter of fact.” Thus, Heidegger has conceptually created a new type of thnon-substantial ontology, the core of which is the phenomenon of „*Ereignis*“ as the dynamical singular configuration of the temporal-ontological sense of the Event itself.

Keywords: ontology, dynamical configuration of sense, ontological difference, post-ontological difference, event, matter of fact.

1. ВВЕДЕНИЕ

Думается, не будет преувеличением сказать, что феномен события является одной из основных проблемных точек современной философии в ее феноменологическом изводе. Событие привлекало внимание таких крупнейших мыслителей современности как А. Бадью (Badiou, 2005), Ж. Делез (Deleuze, 1998), Р. Ингарден (Ingarden, 2006) и, конечно же, М. Хайдеггер (Heidegger, 2007d).

Представляется, что данный интерес отнюдь не случаен и обусловлен попытками построения принципиально новой, постметафизической, несубстан-

циальной онтологии, когда внимание философов переориентируется с поиска вечной, вневременной субстанции либо трансцендентальных условий возможности ее познания на ту динамическую конфигурацию смысла¹, которая бы позволила вычленить онтологический «стрезень» происходящего — события мира как такового. Отсюда событие превратилось в своеобразное «стержневое слово» (*Stichwort*) современной философии.

2. EREIGNIS. ПОПЫТКА ПРЕДВАРИТЕЛЬНОЙ КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ

Одну из первых попыток осмысления данного феномена среди философов XX века предпринял Хайдеггер, который обозначил его при помощи термина *Ereignis*. Сам факт обращения к подобной теме порождает вопросы уже при попытках ее концептуализации. Как известно, Хайдеггер отказывается от трактовки *Ereignis* как «случая» (*das Vorkommnis*) либо «свершения» (*das Geschehen*), так как указанные явления включаются в причинно-следственную связь, а потому не являются онтологически исходными. Как подчеркивает немецкий мыслитель:

То, что выдает событие (*das Ereignen*) посредством сказа, это не действие некоей причины и не следствие некоего основания. Выдающее естество (*das Eignen*), событие в большей мере претворяюще, чем любое действие, делание и обоснование. Сбывающееся есть само событие — и ничто кроме. Событие, высматриваемое в указывании сказа, не позволяет представить себя ни как случай (*Vorkommnis*), ни как совершение (*Geschehen*); его возможно испытать лишь через указывание сказа как Претворяющее (*das Gewährnde*). Нет ничего другого, к чему еще восходит событие, из чего его еще можно было бы объяснять. Событие не есть проявление (результат) чего-то иного, но то вы-давание (*die Er-gebnis*), чьей достаточной данностью впервые только и обеспечивается возможность всякого «Безличного дано» (*Es gibt*), в котором еще нуждается даже и само «бытие», чтобы в качестве присутствия достичь своего естества. (Heidegger, 2007b, 258)

Однако трудности концептуализации *Ereignis* отнюдь не исчерпываются критическим отграничением от смежных феноменов. Очевидно, что *Ereignis* не может быть названо «явлением» в эмпирическом значении этого термина — как данности, полученной в ходе чувственного опыта. Однако не меньше вопросов возникает и при попытках маркировать его как «феномен». Если принять за отправную точку подход Э. Гуссерля, когда в результате редукции феномен локализован в сознании, то мы наталкиваемся на очевидное и справедливое

¹ Подробное обоснование данной характеристики хайдеггеровской онтологии будет приведено далее, в тексте настоящей статьи.

замечание о том, может ли *Ereignis* (каковое представляет собой условие возможности всякой феноменализации), трактоваться как феномен? Вместе с тем, можно предположить, что если мы обращаемся не к гуссерлевской, но к хайдеггеровской интерпретации феномена, то *Ereignis* правомерно может быть так охарактеризовано, и вот почему.

Как известно, в «Бытии и времени» немецкий мыслитель критически отмежевал свое понимание феномена от концепции Гуссерля. Для Хайдеггера феномен есть «само-по-себе-себя-кажущее», очевидное (Heidegger, 1997, 28). Как подчеркивает автор «Бытия и времени»:

Греческое выражение φαίνόμενον к которому восходит термин “феномен”, производно от глагола φαίνεσθαι, который означает: казать себя; φαίνόμενον означает поэтому: то, что показывает себя, самокажущее, очевидное; само φαίνεσθαι — *медиа́льная*² форма от φαίνω, выводить на свет, приводить к ясности; φαίνω принадлежит к корню φα — как φῶς, свет, ясность, т. е. то, в *чем* [курсив мой — А. С.] нечто обнаруживает себя, само по себе способно стать видимым. (Heidegger, 1997, 28)

Итак, согласно Хайдеггеру, «феномен» это не только то, «что» является, т. е. кажет себя, но и то, «в чем» происходит становление видимым. Тем самым в качестве гипотезы можно предположить, что в свете хайдеггеровской трактовки феномена *среда феноменализации неотделима от самого феномена*. Конечно, отождествление (либо, наоборот, различение) явленного и среды явления в «Бытии и времени» — вопрос отдельного самостоятельного исследования, выходящего за рамки настоящей работы. Однако можно предположить, что данная гипотеза оказывается плодотворной при концептуализации *Ereignis* как феномена. Ведь если мы трактуем *Ereignis* как «феномен» в хайдеггеровском смысле этого термина, т. е. «само-по-себе-себя-кажущее», то мы сталкиваемся с тем обстоятельством, что сходная этимология содержится и в самом слове *Ereignis*. Как указывает немецкий философ Г. Зойбольд,

Ereignis означает для Хайдеггера в исходном смысле «*er-aeugen*» («у-видеть»), «*er-blicken*» («вы-смотреть»), призвать во взгляде, «при-своить», понять. Для непосвященных это значит немного. Но не в хайдеггеровском языке выразить это невозможно. *Ereignis* не имеет ни функций, ни характеристик, ни субстанции. *Ereignis* происходит. *Ereignis* сбывает бытие и время, и это «ответственно» за наше обращение со всем сущим. (Seubold, 2003, 302).

² Здесь и далее по тексту — курсив автора соотв. цитаты, кроме специально оговоренных случаев.

Следовательно, само *Ereignis* изначально подобно феномену в хайдеггеровском смысле этого слова в том, что оно представляет собой не только то, «что» является, но и то, «в чем» «дано» само «явление». При этом «дано» следует понимать не по Гуссерлю («данность в сознании»), но в приведенном выше смысле — как «Безличное дано» (*Es gibt*). И точно также и само «явление» следует трактовать не классически, но как чисто формальный титул, так как из приведенной цитаты Зойбольда видно, что к подобным «явлениям» в контексте *Ereignis* относятся время и бытие. Поэтому, исходя из сказанного, далее мы концептуально обозначаем *Ereignis* как феномен, при этом оговариваясь, что указанный термин («феномен») применяется исключительно в том смысле, в каком употребил его Хайдеггер в «Бытии и времени».

3. EREIGNIS КАК СПОСОБ ВВЕДЕНИЯ В ПОЛЕ ЗРЕНИЯ ЗАБЫТОСТИ БЫТИЯ

Переходя к целостному осмыслению феномена *Ereignis* в работах Хайдеггера, следует подчеркнуть, что обращение к нему — отнюдь не прихоть мыслителя. Как известно, Хайдеггер полагал, что история европейской философии, начиная с Платона и заканчивая Ницше, представляет собой эпоху господства метафизики, главной особенностью которой является событие забытости бытия как смысла и основания сущего и замещение его в этом качестве некоей идеей. В силу этого меняется и понимание истины, когда от господствовавшей в мышлении досократиков *ἀλήθεια* осуществляется переход к *veritas* как соответствию сущего своему идеальному прототипу. Следовательно, осмысление *Ereignis* как такового дает ключ к тематизации забытости бытия, а тем самым — к превосхождению метафизики в целом.

Прежде чем непосредственно перейти к забытости бытия стоит оговориться, что метафизика, смешивая бытие и сущее, никогда не забывала бытие как «сущее основание сущего». Тем самым, применительно к мышлению Хайдеггера, следует воздержаться от подобного «метафизического» понимания бытия как еще одного «привилегированного» сущего — основания сущего. Вместе с тем, анализируя работы немецкого мыслителя можно увидеть, что бытие, тематизированное в ходе онтологического различия, выступало для него смыслом и основанием сущего. Однако данные термины у Хайдеггера берутся отнюдь не в их привычном значении: смысл и основание не представляют для Хайдеггера чего-то наподобие «логической сущности» и «онтологического явления». Как мы помним, в «Бытии и времени» *«смысл есть то структури-*

рованное предвзятием, предусмотрением, предрешением в-видах-чего наброска, откуда становится понятным нечто как нечто» (Heidegger, 1997, 151). Поэтому в той мере, в какой сущее как таковое может быть понято, исходя из бытия, последнее и составляет его смысл и основание. Как указывает сам Хайдеггер, «смысл бытия никогда не может быть поставлен в противоположение к сущему или к бытию как опорному “основанию” сущего, ибо “основание” становится доступно только как смысл, пусть то будет даже бездна утраты смысла» (Heidegger, 1997, 152).

Следовательно, мы можем предположить, что исходное значение онтологического различия бытия и сущего как раз и заключалось в том, чтобы, преувозйдя забытость бытия посредством феноменологического метода, тематизировать бытие как смысл и основание сущего в упомянутом выше ракурсе. Поэтому смысл и основание в данном случае мыслятся синкретично. Как спрашивает Хайдеггер в «Бытии и времени»,

Что это такое, что феноменология призвана “дать видеть”? Что это, что в отличительном смысле должно именоваться “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* [курсив мой. — А. С.]. Что, однако, в исключительном смысле остается потаенным или опять соскальзывает в сокрытость или кажет себя лишь «искаженным», есть не это или то сущее, но, как показали предыдущие соображения, бытие сущего. (Heidegger, 1997, 35)

Возвращаясь к вопросу о забытости бытия, необходимо подчеркнуть, что в эпоху метафизики речь идет о двойном сокрытии. Прежде всего, сокрытым оказывается само забвение. Иными словами, если мы не ощущаем нехватки бытия, которая присутствовала бы в случае простой его забытости, то это означает, что скрытым для нас является и сам факт утраты бытия. Как указывает канадский философ Ж. Гронден,

Если бытие не мешает нам спать, причина тому проста: теперь в расчет принимается только сущее. В расчет берется лишь сущее, потому что только с сущим и можно считаться. То, что поистине идет в расчет, это фактически «подсчет», калькуляция, т. е. стремление заполучить в свое распоряжение сущее, подчиненное могущественной воле человека, ставшего субъектом. Одно лишь сущее поддается такому проекту господства. Бытие же ускользает от этой властной хватки, показывая, что изначально оно не поступает ни в какое распоряжение, и тем самым свидетельствует о конечности властной воли. (Grondin, 2011, 176)

Забвение бытия не является и «просчетом» философов вследствие их «безалаберности». Как пишет Г. Зойбольд, «если данность бытия принимается без того, чтобы озаботиться тем, откуда оно дано, то эта невнимательность, по Хайдеггеру, лежит в структуре самого дела, самого происходящего и не может быть списана на невнимательность отдельных людей. Это и называется ускользанием бытия» (Seubold, 2003, 304). Таким образом, следует сделать вывод, что

Сокрытость бытия привативно принадлежит просвету (прогалине) бытия. Забытость бытия, которая порождает сущность метафизики и стала предлогом к «Бытию и времени», принадлежит к сущности самого бытия. Тем самым мышлению бытия ставится задача: мыслить бытие так, чтобы забытость принадлежала ему сущностным образом. (Heidegger, 2007с, 37)

Тем самым, продолжая мысль Хайдеггера, можно допустить, что метафизику как эпоху в истории самого бытия невозможно превзойти простым волевым усилием, которое — как выражение воли субъекта («воли к воле») — само по определению будет метафизично. Скорее следует ввести в поле осмысления саму эту забытость бытия, сделав ее предметом тематического разыскания. А сделав ее таковой, мы не устраним ее, не изменяем сущности бытия, делая его «постоянно видимым», но превращаем двойное соккрытие в одинарное, когда забытость бытия в пользу сущего сама как таковая уже не забыта, а входит в сферу осмысления.

Средством введения забытости бытия в поле феноменологического разыскания является для Хайдеггера онтологическая дифференция, т. е. различие бытия и сущего. Как известно, Хайдеггер критикует существующие онтологические предрассудки, согласно которым бытие есть наиболее общее понятие, оно неопределимо и само собой разумеется (Heidegger, 1997, 3–4). Формулировка онтологического различия гласит, что

Спрошенное подлежащего разработке вопроса есть бытие, то, что определяет сущее как сущее, то, в виду чего сущее, как бы оно ни осмыслялось, всегда уже понято. Бытие сущего само не «есть» сущее. [...] Сущее есть все, о чем мы говорим, что имеем в виду, к чему имеем такое-то и такое-то отношение, сущее и то, *что и* как мы сами суть. (Heidegger, 1997, 6–7)

При этом следует подчеркнуть, что онтологическое различие, которое позволяет ввести в поле зрения забытость бытия, не представляет собой некой гарантированной данности. Как указывает сам Хайдеггер, различие бытия и сущего никогда не бывает наличным, оно подразумевается, происходит (Heidegger, 2013, 542). Тем самым онтологическое различие должно постоянно

воспроизводиться в мысли, удерживаться в поле зрения. В противном случае оно утрачивается, и забытость бытия вновь оказывается сама по себе забытой. Поэтому, в силу того что различие бытия и сущего представляет собой не статичное, т. е. налично данное, но воспроизводящееся явление, мы и можем охарактеризовать базирующееся на данном различии понимание бытия Хайдеггером как *динамическое*. Однако под динамичностью отнюдь не следует понимать простую подвижность явления. Характеризуя онтологию Хайдеггера как динамичную, мы пытаемся подчеркнуть то обстоятельство, что она представляет собой не наличную данность бытия, но чередование открытости и сокрытости бытия (более полно об этом будет сказано далее), а также то, что бытие входит в поле зрения не «гарантированно», подтверждением чему служит вся эпоха метафизики, в которой доминирует забытость бытия. Иными словами, то, что бытие введено в поле осмысления «сегодня», отнюдь не гарантия того, что оно не окажется забытым «завтра», так как «забытость принадлежит бытию сущностным образом». В данном случае «динамичность» хайдеггеровской онтологии подчеркивает то обстоятельство, что тематическая разомкнутость бытия по своей сути вероятностна, а потому не существует налично и всякий раз нуждается в воспроизводстве в ходе уникального, сингулярного акта. Взятая в таком аспекте, динамичность превращается в ключевую характеристику онтологии Хайдеггера. По словам российского философа А. Г. Чернякова, «как универсальный онтологический термин греческое *δύναμις* отсылает к одному из смыслов бытия в аристотелевском реестре смыслов — к *δυνάμει ὄν*, то есть к тому, что может *быть либо не быть* [курсив мой. — А. С.] некоторым определенным, оформленным сущим» (Cherniakov, 2001, 60).

Тем самым, взятая в указанном выше смысле, «динамичность» маркирует вероятность, две равно изначальные возможности — «быть либо не быть» — когда то, какая именно возможность произойдет, сбудется, заранее неизвестно. В таком случае открытость и сокрытость бытия оказываются равноисходными по своей сути явлениями, а сама онтология из учения о бытии налично данного сущего превращается в некую «теорию вероятности бытия», когда последнее не имеется гарантированно, но всегда рискует не произойти, не сбыться. Следовательно, можно предположить, что стремление Хайдеггера создать несубстанциальную, «событийную» онтологию, о которой мы говорили в начале данной статьи, можно попытаться интерпретировать посредством категории «динамичности» в той мере, в какой подобная онтология не существует раз и навсегда, но *воспроизводится* в ходе свершения онтологического различия. Как подчеркивает немецкий мыслитель, «мы всегда движемся

в совершающемся различии [*бытия и сущего*. — А. С.]. Не мы совершаем его, но оно происходит с нами как фундаментальное событие нашего вот-бытия» (Heidegger, 2013, 537).

4. ПРОБЛЕМА ПРЕДМЕТНОЙ ИДЕНТИФИКАЦИИ МЫШЛЕНИЯ ХАЙДЕГГЕРА

Однако из подобной трактовки бытия возникает и сама проблематичность целостной трактовки хайдеггеровского учения о бытии как «онтологии». Тем более, основания для подобных сомнений можно отыскать и у самого Хайдеггера, по словам которого «онтология и её идея тоже должны пасть — как раз потому, что радикализация этой идеи была необходимым этапом развертывания фундаментальной метафизической проблематики» (Heidegger, 2013, 541). Конечно, следует согласиться с тем, что осмысление бытия Хайдеггером выходит за рамки традиционного, метафизического понимания онтологии как учения о «налично данном» бытии сущего. Подобная трактовка бытия как некоего «привилегированного», «высшего» сущего, вечной и неизменной субстанции является ядром классической онтологии. Тем не менее, мы все же считаем целесообразным охарактеризовать мышление Хайдеггера как «онтологию» исходя из следующего.

Во-первых, сомнение немецкого мыслителя в правомерности использования термина «онтология» вызвано, как нам кажется, исключительно методическими соображениями, а именно тем, что данный термин является частью аппарата метафизики, а потому должен быть критически пересмотрен в ходе деструкции истории онтологии.

Во-вторых, философия Хайдеггера на всех этапах ее существования была направлена на осмысление бытия, т. е. оставалась релевантной в онтологическом отношении. По словам ученика Хайдеггера, Ф.-В. фон Херрманна,

Тематический предмет философии для Хайдеггера — бытие сущего, и притом таким образом, что вопрос о бытии сущего проводится через вопрос о смысле бытия вообще. Если формальное понятие феномена расформализуется в направлении на бытие сущего и его смысл, тогда мы обретаем философское, подлинное и потому феноменологическое понятие феномена и феноменологии. (Herrmann, 2000, 43)

Наконец, в-третьих, сам немецкий философ активно использовал данный термин в своих сочинениях, мысля свою философию как «радикальную онто-

логию», которая превосходит не только классическую онтологию «бытия сущего», но и фундаментальную онтологию. Как указывает Хайдеггер,

Если самому *Dasein* в силу присущего ему понимания бытия принадлежит главенство в онтологической проблематике, то тогда требуется подвергнуть его предварительному онтологическому исследованию, которое заложит фундамент для любой последующей онтологической проблематики, заключающей в себе вопрос о бытии сущего вообще и бытии различных областей сущего. Поэтому мы выделяем подготовительную онтологическую аналитику *Dasein* в качестве фундаментальной онтологии. Мы называем её подготовительной потому, что она впервые приводит к высветлению смысла бытия и горизонта понимания бытия. Она может быть лишь подготовительной, поскольку её цель — только заложить фундамент для *радикальной онтологии* [курсив мой — А. С.]. (Heidegger, 2001c, 295)

5. ПЕРИОДИЗАЦИЯ МЫШЛЕНИЯ ХАЙДЕГГЕРА ПО ПУТЕВОДНОЙ НИТИ РАЗРАБОТКИ ВОПРОСА ОБ EREIGNIS

Таким образом, если принять, что мышление Хайдеггера может быть охарактеризовано как онтология (пусть и в отличном от классического смысле данного термина), то возникает проблема периодизации и структурирования его мысли. При этом следует оговориться, что, конечно же, философия Хайдеггера не может быть представлена в виде завершённого учения, которое, по его собственным словам, представляет собой «пути, а не труды», а потому выделение любых этапов не может не быть искусственным. Вместе с тем, структурирование и периодизация необходимы хотя бы в пропедевтических целях для того, чтобы постараться лучше понять специфику хайдеггеровского осмысления бытия на различных промежутках его мыслительного пути. Поэтому, исходя из подобных соображений, следует предположить, что в попытках превосхождения метафизики и конструирования постметафизической онтологии Хайдеггером следует выделить три этапа.

На первом, «фундаментально-онтологическом» этапе, увенчанном написанием «Бытия и времени», немецкий мыслитель ставит задачу отыскать смысл бытия, под которым подразумевается время (как горизонт понятности бытия). Для этого Хайдеггер осуществляет онтологическое различие бытия и сущего. В результате, по верному замечанию А. Г. Чернякова,

Глубоко укорененное в традиции и восходящее к Пармениду противоречие между *бытием и временем*, сущим и временным, между вечным (эйдетическим) и преходящим (историческим), неожиданным образом превращается в свою противоположность. Теперь само время, надлежащим образом осмысленное, стано-

вится *предельным онтологическим основанием* [курсив мой — А. С.], приводящим в движение всю систему фундаментальных философских понятий. (Cherniakov, 2001, 15)

В свою очередь, как указывает Ф.-В. фон Херрманн,

искмое простое в многообразном бытия сущего представляет собой тот наипредельнейший горизонт, из которого мы понимаем бытие сущего в этом многообразии. Изначальное существо времени должно выявиться как искмое простое бытия. Вопрос об этом предоставляющем возможность истоке суть вопрос о фундаменте традиционной онтологии. (Herrmann, 2000, 151)

Таким образом, можно предположить, что первый этап построения онтологии в философии Хайдеггера заключался в превосхождении забытости бытия в ходе проведения онтологического различия и прорыве ко времени как «доонтологическому» основанию и смыслу самого бытия. Однако, как известно, при осуществлении данного замысла Хайдеггер потерпел неудачу, так и не осуществив в «Бытии и времени» экспликации самого времени и остановившись на экстазах временности *Dasein* (Patkul, 2012, 44). Иными словами, выспрашивая из устройства бытия человека о смысле бытия в целом (в чем, собственно, и состоит замысел фундаментальной онтологии), Хайдеггер приходит к тому, что в итоге онтология получает онтический фундамент. Как пишет А. Г. Черняков,

Исходная точка онтологии Хайдеггера — сущее, которому присуще *понимание* бытия и которое в силу этого особого бытийного устройства способно вступать в отношения с сущим, сущее, которое «всякий раз есть мы сами» — *Dasein*. Поэтому онтология должна иметь онтическое основание (по крайней мере, — онтическое начало). (Cherniakov, 2001, 17)

Однако время не может быть основано в сиюбытности (*Dasein*). Ведь в таком случае происходит не что иное, как «переодевание в онтологические одежды» тезиса Канта о времени как «априорной форме чувственности». В «Бытии и времени» Хайдеггер пытается разрешить эту проблему, вводя термин «временность» (*die Zeitlichkeit*). По его словам,

Смыслом бытия сущего, которое мы именуем сиюбытностью, окажется *временность*. Это показание должно подтвердиться в возобновительной интерпретации всех предварительно вскрытых структур сиюбытности как модусов временности. Но с этим толкованием сиюбытности как временности вовсе не дан уже и ответ на ведущий вопрос, который стоит о смысле бытия вообще. [...] Сиюбытность *есть* таким способом, чтобы, существуя, понимать нечто подобное бытию. При удержании этой взаимосвязи должно быть показано, что то, откуда сиюбытность

вообще неявно понимает и толкует нечто подобное бытию, *есть время*. Последнее как горизонт всякой понятности бытия и всякого толкования бытия должно быть выведено на свет и гениально осмыслено. Чтобы дать это увидеть, нужна *исходная экспликация времени как горизонта понятности бытия из временности как бытия понимающей бытие сиюбытности*. (Heidegger, 2001a, 17)

Однако здесь, кажется, имеет место некий «темпоральный круг». Ведь если мы понимаем наше существование из временности, которая обозначается Хайдеггером как смысл нашего бытия, а сама временность, в свою очередь, оказывается тем модусом нашего существования, в котором мы эксплицируем время, то выходит так, что время как искомый смысл бытия является *онтически укорененным* в сиюбытности. Собственно, о том же говорит и А. Г. Черняков в приведенной выше цитате об онтическом основании онтологии. Но подобная трактовка времени как смысла бытия, основанного, в конечном счете, в устройстве бытия человека (который «понимает бытие в модусе временности»), неизбежно вызывает упреки в «субъективизме» либо «релятивизме», а сама фундаментальная онтология трактуется как «антропология» (Э. Гуссерль).

6. EREIGNIS КАК СОБЫТИЕ. РАДИКАЛЬНАЯ ОНТОЛОГИЯ

Можно предположить, что именно поэтому Хайдеггер и переходит к следующему этапу своего философствования, который крайне сложно поддается предметной идентификации³. Как отмечает В. В. Бибихин,

Тема другого начала, развернутая в «Beiträge» и позже, не может быть взята привычными приемами исследования. Корпус нелекционных работ 1936 — 1944 гг. трудно отнести к какой-то из областей мысли. Рубрики феноменологии, фундаментальной онтологии к ней не подходят. Рубрика экзистенциальной аналитики — мы сейчас увидим, какой с ней происходит поворот. (Bibikhin, 2009, 98)

³ Отмеченная «сложность предметной идентификации» заключается, в частности, в том, что Хайдеггер в начале 30-х годов параллельно разрабатывал ряд альтернативных начинаний. Так, наряду с радикальной онтологией немецкий мыслитель активно обращался к осмыслению метафизики как таковой. В рамках подобной программы Хайдеггер набрасывает проект «метонтологии», темой которой является не бытие, но сущее в его целостности (Heidegger, 1978, 199), а сама метонтология и фундаментальная онтология в своем единстве образуют понятие метафизики (Heidegger, 1978, 202). Вместе с тем, как известно, впоследствии Хайдеггер приходит к необходимости превосходения метафизики, а потому упомянутые начинания не получили дальнейшего развития.

Можно предположить, что подобный поворот как раз и состоит в переходе от онтологии фундаментальной к онтологии радикальной⁴. Как следует из приведенной выше цитаты Хайдеггера (Heidegger, 2001c, 295), радикальная онтология базируется на том фундаменте, который был заложен подготовительной онтологической аналитикой сиюбытности. Иными словами, переход от фундаментальной к радикальной онтологии как раз и составляет содержание того «поворота» (*die Kehre*) в мышлении Хайдеггера, который имел место в середине 30-х годов XX века. Как мы знаем, такой поворот был заложен еще в структуре «Бытия и времени» (как переход к третьему разделу первой части под названием «Время и бытие») (Heidegger, 1997, 39). Вместе с тем, этот поворот — не изменение позиции «Бытия и времени»; скорее, мысль, сделавшая там свою попытку, впервые достигает в нем местности того измерения, откуда осмысливается «Бытие и время» — а именно осмысливается из основополагающего опыта забвения бытия (Heidegger, 1993, 200).

Прежде чем переходить к содержательному описанию поворота, следует указать, что сам Хайдеггер методически усматривал его как способ превзойти ошибочные, «субъективистские» трактовки его мысли. По его словам,

Когда люди понимают упомянутый в «Бытии и времени» «проект», «набросок» в смысле представляющего полагания, то они принимают его за акт субъективности и мыслят его не так, как только и можно было бы мыслить «бытийное понимание» в области «экзистенциальной аналитики» «бытия-в-мире», а именно как экстатическое отношение к просвету Бытия. Успешное следование за этой иной, оставляющей субъективность мыслью затруднено, правда, тем, что при опубликовании «Бытия и времени» третий раздел первой части, «Время и бытие», был изъят из книги. Здесь должен был произойти поворот всего целого. Проблематичный раздел был изъят, потому что мысль отказала при попытке достаточным образом высказать этот поворот и не смогла идти дальше в опоре на язык метафизики. (Heidegger, 1993, 200)

⁴ Разумеется, подобное утверждение может быть сделано лишь «постфактум». В конце 20-х — начале 30-х годов XX века Хайдеггер, интуитивно ощущая необходимость «поворота», лишь нащупывал его конкретное содержание. Так, в частности, в лекционном курсе 1928 г. по Лейбницу содержатся указания на то, что темпоральная аналитика бытия, как составляющая фундаментальной онтологии, есть равно *поворот*, в котором происходит отчетливый возврат онтологии к той метафизической онтике, в которой онтология всегда уже неявно пребывает. Это означает, посредством подвижности, радикализации и универсализации онтологии прийти к тому перевороту, который латентно содержится в ней. Здесь исполняется поворот, и он приводит к перевороту в метонтологии (Heidegger, 1978, 201). Однако, как уже отмечалось, в дальнейшем Хайдеггер приходит к необходимости превосходения метафизики, а сам термин «поворот» становится маркировкой выхода за пределы классической онтологии.

Таким образом, если ранее немецкий философ пытался выпросить о смысле бытия исходя из сиюбытности (предварительно эксплицируя онтологическое устройство последней в ходе экзистенциальной аналитики), то теперь он *меняет направление вопрошания (в чем и состоит поворот как таковой)*, вопрошая из самого *Ereignis*, когда сам вопрошающий превращается в «проход» для истины бытия. Иными словами, здесь мы имеем место со сменой позиции человека в отношении бытия. Если в «Бытии и времени» спрашивание названо бытийной возможностью сиюбытности, которая реализуется в задавании бытийного вопроса (Heidegger, 2001a, 7), то в ходе поворота на место активно вопрошающей сиюбытности заступает существо, «послушно-принадлежащее» (*gehören*) бытию и в силу этого способное помыслить бытие либо сказать нечто о нем. Как говорит сам Хайдеггер,

Речь идет уже не о том, чтобы действовать «через» что-либо и представлять предметное, а становиться переданным в собственность (*übereignet*) событию (*Er-eignis*), что равносильно сущностному изменению человека из «разумного животного» (*animal rationale*) в здесь-и-теперь-бытие (*Da-sein*). Соответствующее этому заглавие звучит поэтому «*От события*». И это не означает, что здесь говорится о нем и через него, а должно означать: Событием при-сваивается (*er-eignet*) мыслительно-сказывающая принадлежность к бытию и к слову этого бытия. (Heidegger, 2009, 57)

Разумеется, специфика поворота далеко не исчерпывается сказанным. Как можно видеть, на место времени как доонтологического основания бытия приходит «истина бытия», *ἀλήθεια*, представляющая собой «просвет», «прогалину» (*die Lichtung*) бытия, событие его сбывания. В это событие как «проход» (либо — позже — в «Письме о гуманизме» — «страж») бытия вовлечен и человек. Иными словами, бытие из «постоянно присутствующего» (хотя и сокрытого) основания сущего превращается здесь в *событие истины бытия*, которая тематизируется как «просвет», в котором «выстаивает» человек (Bibikhin, 2009, 104). Вместе с тем, мы имеем все основания говорить о преемственности онтологической проблематики между первым из выделенных нами («фундаментально-онтологическим») и вторым («радикально-онтологическим») периодами хайдеггеровского мышления постольку, поскольку вопрошание о смысле бытия последовательно трансформируется в поиск истины бытия. Как подчеркивает сам Хайдеггер, «вопрос о “смысле”, т. е. согласно разъяснению в “Бытии и времени” вопрос об обосновании области наброска (*Entwurfsbereichs*), короче говоря, вопрос об истине бытия, есть и остается *моим* вопросом и есть мой *единственный* вопрос, ибо он и относится же к *самому единственному*» (Heidegger, 2009, 62).

Здесь, наконец, в поле нашего зрения полномерно входит феномен Ereignis. Как указывает сам Хайдеггер в «Beiträge», это слово обозначает здесь способ, каким сбывается само бытие (Heidegger, 2009, 59). Разумеется, это уже не «традиционное» бытие сущего (*Sein*), которое было тематизировано в «Бытии и времени». В ходе превосхождения метафизики и обусловленного этим отказа от ее категорий Хайдеггер вводит в поле нашего зрения бытиё (*Seyn*), которое сбывается в *Ereignis* как своеобразная «тотальность», захватывающая не просто то либо иное сущее, но — как событие — нас самих и весь мир без остатка. По словам В. В. Бибикина, «понятия теперь высвечиваются (вспыхивают) по мере разрастания всеопределяющего события, *Ereignis*, которое из-за своей сущностной новизны исключает систему, куда его можно было бы вписать. Всем правит безусловное первое начало» (Bibikhin, 2009, 98). Таким образом, бытиё предстает не как «обычное» философское понятие «наряду с прочими», но как своеобразная, всеохватывающая «метакатегория». Под «всеохватностью» в данном случае следует понимать, конечно же, не собирательное наименование для сущего, но тотальное правление, «сверхвластвование бытия», которого невозможно избежать. Представляется, что именно в этом и состоит подготовленная в «Бытии и времени» ранее отмеченная «радикальность» онтологии Хайдеггера.

Вместе с тем время, которое ранее, на отмеченном нами первом этапе, мыслилось как «горизонт понятности бытия», утрачивает свое доминирующее значение вследствие обращения немецкого мыслителя к *Ereignis*. Данная тенденция в мышлении Хайдеггера — мыслить бытие в горизонте события, когда парадоксальным образом связь бытия со временем оказывается если и не иррелевантной, то весьма незаметной — господствует, начиная с середины 30-х годов вплоть до написания «Времени и бытия» (1962). Следовательно, можно предположить, что второй — «радикально-онтологический» — этап мысли Хайдеггера заключался в переходе от фундаментальной онтологии к радикальной онтологии события, а также от времени как смысла — горизонта понятности — бытия (*Sein*) к феномену «истины бытия (*Seyn*)» — ἀλήθεια. Как резюмирует сам немецкий философ, после «Бытия и времени» на место *смысла* заступает *истина бытия* (Heidegger, 2001b, 109).

Вместе с тем, следует предположить, что, несмотря на всю описанную выше «радикальность» хайдеггеровской онтологии, немецкому мыслителю на данном этапе все еще не удается выйти за рамки «субъективности», пусть и подвергнутой воздействию бытия как «безусловного первого начала». Другими словами, если в работах периода «Бытия и времени» возобновление вопроса

о бытии мыслилось как «бытийная возможность сиюбытности» (т. е. возможность онтологии была укоренена в онтике мыслящего субъекта), то в «Beiträge» и сопутствующих текстах человек хотя и оказывается своеобразным «пленником бытия», однако и «бытие самого бытия» оказывается зависящим от человека. Как описывает это сам Хайдеггер:

Бытие (как событие) нуждается в сущем, чтобы оно, бытие, осуществлялось. Иначе сущее нуждается в бытии. Сущее может еще «быть» в оставленности бытием, при господстве которого *непосредственная* схватываемость, используемость и служебность всякого рода (все должно служить народу, например) само собой разумеется, составляет то, что есть *существующее* и что не есть таковое. (Heidegger, 2009, 76)

Таким образом, бытиё, выступая как «безусловное первое начало», «взяв заклад» человека как пассивного проводника своего свершения и замкнув на себе все его бытийные возможности, само оказывается зависимым от него как экзистенциального условия возможности своего собственного «бытия». Иными словами, событие истины бытия не может вершиться без человека, а потому можно предположить, что попытка исходной экспликации бытия в полной мере не увенчалась успехом и на «радикальном» этапе мысли Хайдеггера.

7. EREIGNIS КАК ПРОИСШЕСТВИЕ. ПОСТОНТОЛОГИЯ ВРЕМЕНИ И БЫТИЯ

Уход от всяческой связи с «субъективностью» и переход к безличному осмыслению бытия в полной мере эксплицитно воплощен в мысли Хайдеггера на третьем этапе его философствования, который может быть назван «постонтологическим». Философско-методологической базой для него является осуществленное во «Времени и бытии» «постонтологическое различие» — бытия сущего и бытия как такового.⁵ «Мыслить бытие без сущего» означает для Хайдеггера не то, что связь бытия и сущего оказывается несущественной, так что на нее не обращали бы внимания, но то, что бытие не мыслится метафизически (Heidegger, 2007с, 41). Как отмечает сам немецкий философ,

⁵ Мы вводим термин «постонтологическое различие» в методических целях, по аналогии с «онтологическим различием» бытия и сущего для того, чтобы показать связь между ними, каковая была заложена самим Хайдеггером еще в «Бытии и времени» как переход от опубликованной первой (экзистенциальная аналитика) к третьей («Время и бытие») незавершенной части данного произведения.

Попытка мыслить бытие без сущего становится необходимой, ибо нет более никакой возможности, исходно (*eigens*)⁶ вывести на вид бытие того, что сегодня *есть* по всему земному шару, не говоря уже о том, чтобы достаточно определить отношение человека к тому, что зовется пока «бытие». (Heidegger, 2007d, 5–6)

Отсюда можно предположить, что *постонтологическое* различие служит уже не «классической» онтологической цели — постройке фундамента для сущего как «кирпича» мироздания либо философской системы, а является составляющей попытки осмыслить *само происходящее — то происшествие мира в целом, которое происходит повсеместно и ежечасно и в которое мы, как люди, оказываемся вовлечены не в силу тех либо иных конкретных обстоятельств, но как таковые.*

Тем самым *Ereignis*, которое ранее у немецкого мыслителя обозначало модус сбывания самого бытия, превращается в еще более масштабный — *постонтологический* феномен, который маркирует горизонт не только бытия, но и времени, а в пределе — того, что *происходящее вообще может происходить.* Следовательно, традиционный перевод на русский язык *Ereignis* как «событие», уместный и допустимый на предыдущих двух этапах философии Хайдеггера, более не в состоянии охватить его масштаб. В свою очередь, акцентируемая в общепринятом переводе связь с «бытием» уже не может отразить его временную составляющую, которая полновесно входит в поле зрения немецкого философа во «Времени и бытии».

Можно предположить, что более адекватным вариантом аутентичного воспроизведения смысла данного феномена в рамках русского языка является слово «происшествие». Насколько нам известно, в русской переводческой традиции данный термин до сих пор не употреблялся. Поэтому далее мы попытаемся обосновать данную трактовку в контексте утверждения того, что *постонтологическое* различие бытия сущего и бытия как такового, которое Хайдеггер проводит во «Времени и бытии», предлагает новые, специфические координаты осмысления как бытийной, так и темпоральной проблематики. Помочь аутентично осмыслить бытие и время как раз и способна трактовка *Ereignis* как «происшествия».

В отличие от «Beiträge», где посредством термина *Ereignis* Хайдеггер эксплицирует модус сбывания самого бытия, во «Времени и бытии» немецкий мыслитель акцентирует внимание на том, что *Ereignis* является тем феноменом, «за» которым, «ниже» которого уже не находится ничего другого. Поэтому при

⁶ В его исходном, уникальном своеобразии (прим. Хайдеггера).

осмыслении *Ereignis* как «происшествия» — скрытого истока бытия и времени, мы уже не можем говорить об «истине бытия», «просвете» и прочих феноменах, находившихся в средоточии мысли Хайдеггера на предыдущих двух этапах, но лишь о *сути дела как естестве самого происходящего*. Это положение дел немецкий философ маркирует, предлагая творчески переосмыслить знаменитый гуссерлевский призыв «*Zu den Sachen selbst!*» (Heidegger, 2007с, 54). Как указывает Хайдеггер,

Когда мы спрашиваем о задаче мышления, в поле зрения философии это означает: определить то, до чего мышлению есть дело (*was das Denken angeht*), то, что для мышления все еще является чем-то спорным, каким-то спорным случаем. Именно это в немецкой речи обозначается словом дело (*Sache*). Оно именуется то, с чем в данном случае должно иметь дело мышление. (Heidegger, 2007а, 75)

Отнюдь не случайно как в немецком, так и в русском языке «дело» несет в себе правовые коннотации. Выражение «дело» (*die Sache*), «дело мышления», которое неоднократно встречается во «Времени и бытии», означает, исходя из старого смысла этого немецкого слова (дело = правовой случай, правовой спор), спорный случай, спорное, то, о чем идет дело (Heidegger, 2007с, 46). Собственно, происходящее может стать «делом», как в судебно-правовом, так и в бытийном смысле лишь тогда, когда не все ясно, когда что-то следует выяснить, вывести на свет, проявить. В правовом аспекте подобная неясность может означать сокрытость личности преступника, обстоятельств дела, надлежащей меры наказания и пр. На бытийном же уровне это означает, что сокрытость оказывается неотъемлемой чертой истины бытия. Как подчеркивает Хайдеггер (2007с, 50), именно потому, что *ἀλήθεια* включает в себя «λήθη», забвение, истина бытия представляет собой нечто спорное. Тем самым «дело» — естество происходящего, приходит на смену «истине бытия» и выступает как обозначающее спорный характер происшествия, которое не наличествует «в себе», но *происходит* как чередование открытости и сокрытости. Перевод *Ereignis* как «происшествия» равноисходно позволяет выразить как «прошествие», т. е. уход, сокрытие, так и «исшествие», т. е. явленность, «выход наружу». Подобное прочтение соответствует и ранее приведенной нами немецкой этимологии *Ereignis*.

Таким образом, в результате проведенного Хайдеггером «постонтологического различия» бытия сущего и бытия как такового в поле нашего зрения *Ereignis* входит уже не как *событие* — способ сбывания бытия, но как *происшествие*, естество которого составляет феномен «дела» (*Sache*), выражающе-

го собой «спорность» самого происходящего как чередования «прошества» и «исшествия», сокрытости и открытости, *λήθη* и *ἀλήθεια*.

Понять, как же фактически происходит чередование открытости и сокрытости, становится возможным, обратившись к тому обстоятельству, что и бытие, и время не есть, но «даны» — „*Es gibt*” (Heidegger, 2007d, 9)⁷. Тем самым, отыскать скрытый исток бытия (и времени) становится возможным, лишь обратив внимание на то Безличное (*Es*), «от-куда» даны время и бытие. По словам Хайдеггера,

То, что дает этим «делам» [бытию и времени. — А. С.] принадлежать друг другу, то, что оба эти дела не просто приносят в их естество, но хранит их в их взаимной принадлежности и составляет их в ней, состояние обоих дел, их об-стояние (*Sach-Verhalt*) есть происшествие. Об-стояние дел не добавляется задним числом к бытию и времени как составляющая их соотношения. В «об-стоянии» дел бытие и время впервые происходят (*ereignet*) из их соотношения в их естестве, а именно посредством скрывающего себя в ниспослании и просвечивающем достижении происхождения (*Ereignen*). Соответственно сказанному, то Безличное, которое дает (*Es, das gibt*), засвидетельствовало себя в «дано бытие», «дано время» как происшествие. (Heidegger, 2007d, 24)

В попытках осмыслить происходящее, Хайдеггер во «Времени и бытии» акцентирует внимание на самом акте «даяния» бытия и времени из Безличного (*Es*), каковое является не классическим «основанием», «субстанцией» и пр., но чистым происходящим как таковым. Как указывает немецкий философ,

Доклад, озаглавленный «Время и бытие», ближайшим образом спрашивает о естестве (*dem Eigenen*) бытия также, как и о естестве времени. При этом выявляется, что как бытие, так и время не *есть*. Соразмерно им осуществляется переход к Безличному «дано». Это последнее выявляется ближайшим образом во взгляде на Даяние, также как во взгляде на то Безличное, которое «дает». Таковое проясняется как происшествие. Короче говоря, доклад переходит от «Бытия и времени» через естество «Времени и бытия» к Безличному, которое дает, а от него — к происшествию. (Heidegger, 2007c, 35)

⁷ Как известно, *Es* в немецком языке обозначает безличное местоимение, которое опускается в русском языке: напр. *Es regnet* — «дойдет». На русский язык *Es gibt* В. В. Библихин переводит как «имение места». Представляется, что данный перевод не совсем удачен, так как вводит в построения Хайдеггера дополнительную переменную — «имение», которая полностью отсутствует в немецком языке. Вместе с тем «даяние», полновесно присутствующее в немецком оригинале и активно обыгрываемое Хайдеггером, полностью исчезает. Поэтому для перевода был выбран наиболее точный эквивалент — «Безличное дано», где Безличное оказывается не прилагательным к «дано», и не тем, «что» дано, но тем анонимным истоком, «откуда» даны время и бытие. «Данность» при этом означает не «данность в сознании», но бытийную данность, в которую «встроены» и люди в своем со-существовании друг с другом: более подробно об этом (см. (Heidegger, 2007c, 47)).

При этом опять-таки происходящее следует мыслить не как «голый процесс», но именно как «про-ис-ходящее»: чередование «выхода наружу», «иерофании» времени и бытия и их сокрытия. Ключ к пониманию того, как это происходит, дает нам следующее утверждение Хайдеггера:

Если мыслить бытие согласно его естеству, то следует отрешиться от проникновения в бытие как основание сущего в пользу сокрытого в Раскрытом разыгрывающегося даяния, т. е. Безличного дано (*des im Entbergen verborgen spielenden Gebens, d.h. des Es gibt*). Бытие как Данное (*die Gabe*) принадлежит Безличному дано в даянии. (Heidegger, 2007d, 10)

Иными словами, бытие оказывается сокрыто в Безличном «дано», при этом модусом сокрытия парадоксальным образом оказывается «Раскрытое разыгрывающегося даяния». Как мы знаем, «на виду» большей частью и ближайшим образом оказывается сущее. Отсюда можно предположить, что именно поэтому Хайдеггер и говорит о бытии как «Данном», которое «сокрыто в Раскрытом», где под «Раскрытым» понимается сущее в его бытии. При этом нужно помнить, что в даянии следует различать «что» «дано», т. е. время и бытие, и сам акт «даяния», т. е. происходящее как таковое. Даяние, т. е. происходящее «разыгрывается» и в этой «игре» бытие, скрываясь, «от-казывает» себя в пользу сущего как Раскрытого, и, одновременно, скрывается в самом происходящем.

Конкретизируя этот тезис, следует напомнить, что «бытие исчезает в *Ereignis*» (Seubold, 2003, 302). Это и называется ускользанием бытия (Seubold, 2003, 304). Таким образом, поворот мышления к происшествию обусловлен присущей бытию сокрытостью. Происшествие (*Ereignis*) в самом себе есть уход, прошествие (*Enteignis*), где имеется призыв древнегреческой «λήθη» в смысле сокрытости (Heidegger, 2007с, 50). Когда бытие как происшествие на виду, оно ускользает как бытие (Heidegger, 2007с, 52). Иными словами, будучи вовлеченными в конкретное происшествие — моральное, правовое, религиозное, политическое — мы упускаем из виду бытие в пользу самого происходящего. А с другой стороны, само это происходящее, придавая сообразно своей сути вовлеченному в него сущему соответствующий способ бытия (моральный, правовой, политический и т. п.), «заставляет» нас сконцентрироваться на этом сущем, когда происходящее «за-ставляет» все его разнообразные бытийные перспективы одной-единственной. Так, созерцание картины выводит на первый план эстетический, её кража — правовой, падение с высоты — физический, продажа — экономический модусы ее бытия. Тем самым, конкретный способ бытия сущего обусловлен ничем иным, как особой констелляцией бытия и вре-

мени, которая сингулярно конфигурируется как происшествие соответствующего рода — правовое, моральное, военное и т. п. Как указывает Г. Зойбольд, когда происшествие происходит, оно «сбывает» бытие определенным образом, тем самым на время «отсекая» иные возможности бытия сущего (Seubold, 2003, 304).

Таким образом, третий, «постонтологический» этап философствования Хайдеггера, характеризуется посредством «постонтологического» различия: бытия сущего и бытия как такового, в результате чего *Ereignis* трансформируется из *события* как способа, каким сбывается бытие, в *происшествие* как исток бытия и времени. Естество происшествия составляет «дело» (*die Sache*) как выражение спорного характера происшествия, которое заключается в чередовании открытости и сокрытости. Это, в свою очередь, позволяет превзойти господствующее в метафизике «забвение забвения» бытия посредством экспликации динамического алгоритма двойного «от-каза» бытия: отказа казать-себя в пользу самого происходящего и в пользу вовлеченного в происшествие сущего. В результате подобного мышления «за-бытия» (или «за-бытием», т. е. за рамками классической онтологии) оказывается соблюденным основное методическое требование Хайдеггера: мыслить бытие так, чтобы сокрытость принадлежала к нему сущностным образом. Тем самым происшествие оказывается не квазисубстанциальным *основанием сущего*, но *почином (Anfang)* времени и бытия, тогда как на место «истины бытия» заступает динамическая конфигурация смысла самого Происходящего, т. е. «суть дела».

8. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подводя итог, следует заключить, что в философии Хайдеггера возможно выделить три основных этапа осмысления онтологической проблематики, которые могут быть условно названы «фундаментально-онтологическим», «радикально-онтологическим» и «постонтологическим». Конечной точкой мысли немецкого философа в этом направлении является переход от феномена «события» как истины бытия к «про-ис-шествию» как скрытому пост-онтологическому истоку бытия и времени. В конечном счете *Ereignis* из бытийно-исторического способа сбывания самого бытия превращается в сингулярную динамическую конфигурацию бытийно-временного смысла самого Происходящего, которая не существует налично, но — как чередование открытости и сокрытости — воспроизводится всякий раз заново в ходе его осмысления.

REFERENCES

- Badiou, A. (2005). *Being and Event*. London: The Tower Building.
- Bibikhin, V. (2009). Heidegger: From “Being and Time” to „Beiträge“. *Hermeneya*, 1 (1), 95–117. (In Russian)
- Cherniakov, A. (2001). *Ontology of Time*. St Petersburg: Vysshiaia religioznaia shkola Publ. (In Russian)
- Deleuze, G. (1998). *Logic of Sense*. Rus. Ed. Moscow: Raritet Publ., Ekaterinburg: Delovaya Kniga Publ. (In Russian)
- Grondin, J. (2011). *The Turn in the Thinking of Martin Heidegger*. Rus. Ed. St Petersburg: Russkii mir Publ. (In Russian)
- Ingarden, R. (2006). The Debate about Being of the World. Time and Mode of Existence. Rus. Ed. *Voprosy filosofii*, 12, 147–163. (In Russian)
- Heidegger, M. (1993). The Letter About Humanism. In *Time and Being* (192–220). Rus. Ed. Moscow: Respublika Publ. (In Russian)
- Heidegger, M. (1978). *Metaphysische Anfangsgrunde der Logik im Ausgang von Leibniz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1997). *Being and Time*. Rus. Ed. Moscow: Ad Marginem Publ. (In Russian)
- Heidegger, M. (2001a). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Heidegger, M. (2001b). Seminar in Zeringen (1973). In E. Borisov (Ed.), *Issledovaniya po Fenomenologii i Filosofskoj Germenevtike* (108–123). Rus. Ed. Minsk: EGU Publ. (In Russian)
- Heidegger, M. (2001c). *The Basic Problems of Phenomenology*. Rus. Ed. St Petersburg: Vysshiaia religiozno-filosofskaya shkola Publ. (In Russian)
- Heidegger, M. (2007a). Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens. In *Zur Sache des Denkens* (61–80). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2007b). Der Weg zur Sprache. In *Unterwegs zur Sprache* (227–258). Stuttgart: Klett-Gotta.
- Heidegger, M. (2007c). Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag „Zeit und Sein“. In *Zur Sache des Denkens* (27–58). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2007d). Zeit und Sein. In *Zur Sache des Denkens* (1–26). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2009). Contributions to Philosophy. (From Enowning). Rus. Ed. *Hermeneya*, 1 (1), 56–94. (In Russian)
- Heidegger, M. (2013). *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*. Rus. Ed. St Petersburg: Vladimir Dal' Publ. (In Russian)
- Herrmann, F.-W. von. (2000). The Temporality of Being-There and Time of Being. In *Ponyatie Fenomenologii u Hajdeggera i Gusserlya* (149–166). Rus. Ed. Minsk: Propilei Publ. (In Russian)
- Patkul, A. (2012). Time as the Horizon of Understanding of Being in the Fundamental Ontology. *Horizon. Studies in Phenomenology*, 1 (1), 28–47. (In Russian)
- Seubold, G. (2003). Ereignis. Was immer schon geschehen ist, bevor wir etwas tun. In D. Thomae (Ed.), *Heidegger. Handbuch. Leben-Werk-Wirkung* (335–340). Stuttgart-Weimar: Verlag J. B. Metzler.