

КАК ОБХОДИТЬСЯ БЕЗ БЫТИЯ, ИЛИ МЕХАНИКА ЛАТОНА

«Пустоту бытия никогда не заполнить полнотой сущего»

Мартин Хайдеггер. Преодоление метафизики

«Хайдеггер навязал нашей эпохе идею, что сущие остаются потаенными, они являют себя только в просвете... Можно было бы усмотреть в этом просвете некую полноту, сказать, что ... за пределами конституируемого нашим воображением ничего нет, что наши программы вовсе не ограничены – это дополнения, которые мы привносим в бытие. Но Хайдеггер, напротив, полагает, что просвет – не все, так что в конце концов он находит основу истины... Думается, было бы лучше немного исторической и социологической критики, чем много онтологии».

Поль Вен. Греки и мифология

Онтологическая преамбула: пределы сокрытости

Разбирая Шестнадцатый фрагмент Гераклита (ныне, по Марковичу, 81-й), и давая ему собственный перевод:

Ведь от того, у которого просто не случается, чтобы оно когда-нибудь заходило, может ли кто сокрыться?¹ –

Хайдеггер вводит субстантивированное причастие от глагола «сокрыться», *lathein*: «... *lathon*, сокрытый, скрывающийся и замыкающийся»². Так в его дискурсе бытийствования и истинствования появляется отрицательный герой: тот, кто не устанавливает своего отношения к истине в ее хайдеггеровском, онтологическом (а не эпистемологическом, новоевропейском) истолковании – к истине, *Aletheia*, как несокрытости. *Lathon* – тот, кто скрывается и остается сокрыт от истины, а тем самым, и от бытия, коль скоро по Хайдеггеру, «Истина есть изначальное существо бытия»³. Мы узнаем больше о нем из лекций о Пармениде, читавшихся в 1942-43 гг., непосредственно перед курсом о Гераклите (1943-44 гг.). Здесь выясняется, что «*Lathon*... означает как раз противоположность тому, что выражается в слове *Alethes*»⁴, то есть в прилагательном от *Aletheia*, которое трактуется как «истинное, не-утаивающее, не-скрывающее», как «несокрытое и раскрывающее». Как антоним, антипод к несокрытому, к истинствующему и бытийствующему, Латон, хотя и мало появляется у Хайдеггера въявь (а у Парменида и Гераклита не появляется вовсе), может рассматриваться как ключевой концептуальный персонаж всей речи о сокрытии и сокрытости, которая служит важнейшей составляющей онтологического дискурса Хайдеггера.

¹ М.Хайдеггер. Гераклит. СПб., 2011. С.66. Для сравнения, вот современный академический перевод А.В.Лебедева: *Как можно утаиться от того, что никогда не заходит?* (Фрагменты ранних греческих философов. Ч.1. М., 1989. С.238.)

² М.Хайдеггер. Цит. соч. С.219.

³ Там же. С. 221.

⁴ Он же. Парменид. СПб., 2009. С.110.

Особенно подробно и глубоко дискурс сокрытости развертывается именно в «Пармениде». То, что нас наиболее интересует в этом дискурсе, – это сам характер сокрытости и ее отношений с несокрытостью, с истиной и бытием: смысл ее противоположности этим началам, степень ее независимости и дистанцированности от них, мера ее радикальности.

Развертывая то, что он называет «экскурс в сущностную структуру сокрытия и сокрытости», Хайдеггер подчеркивает обширность и значительность стихии сокрытости, показывает существование множества «видов сокрытости», «способов сокрытия», которые «властно пронизывают все сущее в целом», устанавливая подлинное «господство сокрытости». В числе основных видов – забвение, «за-ставление и искажающее выставление» (так Хайдеггер передает *pseudos*, ложное), «скрывание, дающее о себе знать в смерти, ночи и всем ночном, земле, а также всем подземному и надземному»⁵, но также и «такой вид сокрытия, при котором сокрытое ни в коей мере не устраняется и не уничтожается, но сохраняется и остается спасенным... такое сокрытие хранит»⁶. В этом последнем виде и подобных ему, «которые не имеют того специфически «негативного», что есть в ложности и заставлении»⁷, особенно явно выступает фундаментальная черта всей «сущностной структуры сокрытия и сокрытости» у Хайдеггера: неотделимость и неразрывная связь, двойственное единство сокрытости и несокрытости, сокрытия и раскрытия (далекое, однако, от диалектической «связи противоположностей»!). «Сущностная форма несокрытости... в каком-то смысле еще имеет при себе сокрытость и сокрытие и даже должна их иметь... Раскрытие и сокрытие – основная черта бытия»⁸. Притом, что прослеживается очень отчетливо, эта обоюдная связь не симметрична, не равноправна. Вопреки всюду обнаруживаемому «господству сокрытости», безусловное сущностное первенство принадлежит началам несокрытости и бытия. Сокрытость же и сокрытие требуются для самих этих начал, они входят неустранимо в их смысловое строение, сущностную структуру. «Бытие... свидетельствует о том, что его забвение попускается им самим»⁹. Только так у Хайдеггера и может быть. Сущностное первенство несокрытости и бытия заложено и укоренено в хайдеггеровском видении реальности и человека, которое следует видению эллинскому, толкуемому, в свою очередь, как видение, пребывающее всецело в элементе бытия и истины-несокрытости. Ср. хотя бы: «Сущее никогда не существует без бытия»¹⁰ и «Человек есть то сущее, которому бытие проясняет себя»¹¹.

Можно убедиться, что это первенство не нарушается и в тех ситуациях, когда сокрытие и сокрытость достигают своих пределов, выступают в самых сильных и крайних формах. Хайдеггер уделяет таким ситуациям большое внимание, но понятно, что он находит их характерными уже не столько для греков, сколько для современности, для новоевропейского человека. К дискурсу сокрытости можно относить в ее большей части экзистенциальную аналитику «Бытия и времени», как аналитику «присутствия-впадении» (*Verfallen*), или «бытия повседневности», которое характеризуется как неподлинный способ бытия. При этом, в нашем контексте, присутствие-впадении должно рассматриваться именно как радикальная, крайняя сокрытость, ибо тут речь идет не об отдельных феноменах, но о целом способе, или «основообразе» бытия. В «Бытии и времени» развернут богатый «дискурс неподлинности», где представлено целое собрание таких предикатов или экзистенциалов как несобственность, уклонение, стремление спрятаться, заслониться, убежать и т.п. Несомненно, все это – часть дискурса

⁵ Там же. С.168.

⁶ Там же. С.140.

⁷ Там же. С.144.

⁸ Там же. С.145, 158.

⁹ Он же. Гераклит. С.467.

¹⁰ Он же. Послесловие к «Что такое метафизика?» // Он же. Время и бытие. М., 1993. С.38.

¹¹ Он же. Парменид. С.325.

сокрытости; а особенной насыщенности и полноты сокрытость и сокрытие достигают в стихии существования, которую воплощает das Man, «люди», в переводе В.В.Бибихина. «Люди» – массово-коллективный способ бытия: «повседневное бытие-друг-с-другом», «бытие в повседневности и усредненности», в котором человек «существует способом несамостояния и несобственности». Это означает, что человек тут собственно есть «никто»; и поэтому присутствие «в своем повседневном способе бытия прежде всего упускает и скрывает себя»¹². Предикаты этого способа – «сокрытие», «затемнение», «искажение», присутствие в нем «запирается от самого себя». Поэтому человек, когда он выступает лишь как один из «людей» – «человек людей» (у В.В.Бибихина), или человек из «людей» – есть, безусловно, «скрывающийся и замыкающийся», Латон, и притом в своей максимальной выраженности, в предельной степени своей сокрытости. Однако и в этой предельной форме Латон продолжает «состоять при бытии» и на службе у несокрытости – ибо, согласно Хайдеггеру, «*Л ю д и есть экзистенциал и принадлежит как исходный феномен к позитивному устройству присутствия*»¹³. В заключении «Парменида», говорящем уже о современности, Хайдеггер специально характеризует предельную степень сокрытости и забвения бытия. Когда человек «полностью забывает» о бытии, оно «расплывается перед ним в неподдающееся определению целое сущего. В итоге, бытие... отождествляется с сущим или упраздняется как некое пустое понятие. Это приводит к тому, что различие, лежащее в основе всех различий... т.е. различие бытия и сущего полностью упраздняется и при содействии человека ... превращается в нечто просто не принимаемое в расчет. Тем не менее бытие остается даже в едва помысленном способе существования сущего в целом»¹⁴.

Таким образом, предельные формы сокрытия и сокрытости, по описанию Хайдеггера, достаточно радикальны – доходят до «упразднения бытия», его отождествления с сущим. Они также играют самую заметную роль в существовании человека: «Ближайшим образом присутствие это человек людей и большей частью таким остается»¹⁵. Но при всем том, также и в этих формах сокрытость и скрывающийся, Латон, несколько не приобретают *антропологической самостоятельности*: они сугубо лишь часть онтологического основоустройства человека как присутствия (=присутствия бытия) – элемент, или аспект, или модус этого основоустройства. Конкретней, они интегрированы в основоустройство присутствия как его исходный и/или недолжный модус – такой, который присутствию надлежит покинуть, совершив переход из «дискурса неподлинности» в «дискурс подлинности». И хотя часто или даже «большой частью» таковой переход не осуществляется, однако решающе важно, что всегда остается перспектива, остается принципиальная возможность преодоления и претворения сокрытости в несокрытость, возвращения человека к «обитанию вблизи бытия». Связь с бытием не может быть упразднена, утрачена всецело, необратимо и окончательно, ибо след бытия, «окликнутость бытием» – это главная, определяющая черта основоустройства человека, человеческой природы как таковой. «Человек принадлежит своему существу лишь постольку, поскольку слышит требование Бытия... Человек – сосед бытия»¹⁶, – и никем иным он не может быть. Таково последнее слово Хайдеггера о человеке.

Эта строго онтологическая и монистическая концепция человека закрепляется у Хайдеггера, в первую очередь, посредством знаменитого понятия «просвета» (die Lichtung) и парадигмы «выступления-восхождения в просвет». В эволюции дискурса Хайдеггера «просвет» отвечает рубежу между систематической речью «Бытия и времени» и поэтической речью «второго главного труда», «О событии»: отсутствуя в «Бытии и

¹² Он же. Бытие и время. М., 1997. С.128, 130.

¹³ Там же. С.129. (Курсив автора.)

¹⁴ Он же. Парменид. С.326-327. (Курсив наш – С.Х.)

¹⁵ Он же. Бытие и время. С.129.

¹⁶ Он же Письмо о гуманизме // Он же. Время и бытие. С.208.

времени», он бегло появляется впервые в важном докладе «О сущности истины» (1930, опубл. 1943), подробней обсуждается в «Истоке художественного творения» (1936), в «Гераклите» (1943-44) характеризуется как «еще не до конца продуманное слово» и затем фигурирует, уже без особых пояснений, едва ли не в большинстве поздних текстов как одно из базовых онтологических понятий – в итоге, так и не получив развернутой разработки, какую имели экзистенциалы «Бытия и времени». Для нас, впрочем, будет достаточно немногих его основных свойств.

«Посреди сущего в целом бытийствует открытое место. Это просвет... Он бытийственнее всего сущего»¹⁷. Что же до человека, то он «взирает в просвет» и «выступает-восходит» в него. Как явствует отсюда, в выступании в просвет актуализуется отношение человека к бытию, актуализуется онтологическое различие, и отождествление бытия и сущего делается заведомо невозможным. Довольно подробно выступание в просвет бытия раскрывается в «Гераклите»: «Всякий, который есть как «кто»... попадает в просвет (бытия). Он не просто стоит «в» просвете... но смотрит в него, и это смотрение есть его *zoe*, а «мы» говорим – «жизнь». Греки же при этом мыслят восхождение как бытие... Его стояние (*Stehen*) есть восходящее из-стояние (*Hinaus-stehen*) в просвет. (... Только то сущее, которое так *есть*, что, восходя – будучи не в силах сокрыться – относится к *physis*, может, поскольку оно есть взошедшее именно в таком смысле, оборотиться на себя и таким образом самому быть самим, то есть Самостью такого сущего, к которому мы обращаемся через *tis* – «кто»)»¹⁸. – Данное описание с определенностью говорит, что в выступании сущего в просвет, когда оно обращается на себя и становится самим собой, Самостью, осуществляется не что иное как конституирование «сущего, которое есть как «кто»», или иными словами, конституирование человека как такового. Мы заключаем, что *в дискурсе Хайдеггера выступание в просвет бытия есть парадигма конституции человека как такового*. С равным правом, можно сказать, что это – способ или род бытия человека: «Только человеку присущ этот род бытия... стояние в просвете бытия»¹⁹.

Переход к языку конституции человека создает возможность сопоставления с парадигмами конституции человека, которые описываются в синергичной антропологии и соответствуют топикам Антропологической Границы. Эта парадигмы отвечают базовым способам размыкания человека – онтологическому, онтическому и виртуальному, в которых конституируются, соответственно, формации Онтологического, Онтического и Виртуального Человека. В частности, в Онтологической топике и формации Онтологического Человека (и только в них) реализуется размыкание в бытии, к иному способу бытия, – онтологическое размыкание, эталонными примерами которого служат духовные практики. Для выступления-восхождения в просвет, в котором актуализуется онтологическое различие и достигается открытость к бытию, Хайдеггер нередко употребляет терминологию размыкания, и в наших терминах, мы можем рассматривать это выступание как тоже – онтологическое размыкание человека. С другой стороны, мы можем сказать, что в синергичной антропологии Онтологический Человек конституируется в актуализации онтологического различия (предполагающей его претворение), и *mutatis mutandis* восхождение к Телосу духовной практики может характеризоваться как «выступление-восхождение в просвет бытия». Далее, существенную близость можно заметить и в самой «внутренней динамике» онтологического размыкания. В духовной практике предполагается, что человек конституируется отнюдь не собственными энергиями, но посредством синергии – энергиями того бытия, навстречу которому он размыкает себя. Хайдеггер же пишет: «Тихо обращается бытиё (*das Seyn*) к

¹⁷ Он же. Исток художественного творения // Он же. Работы и размышления разных лет. Пер. А. В. Михайлова. М., 1993. С. 84.

¹⁸ Он же. Гераклит. С. 218.

¹⁹ Он же. Письмо о гуманизме. С. 198.

сохранению просвета, в который еще хранимое бытие однажды прольет свою милость, дабы начинательно наделить человека единственным достоинством: возможностью стать хранителем истины бытия»²⁰. Как явствует отсюда, конституция человека по Хайдеггеру тоже базируется на некоей вариации синергии: достижение человеком открытости к бытию, или же выступание-восхождение в просвет бытия, есть не только (а, может быть, и не столько) действие человека, но и ниспослание бытием своей «милости». – Но в то же время, онтология Хайдеггера – онтология единого и единственного бытия, не членимого ни на какие «уровни», или «горизонты», или «планы», и она не тождественна той, какая предполагается в духовных практиках; в частности, в христианской онтологии, предполагающей актуальный разрыв между нетварным (Божественным) и тварным бытием, онтологическое различие мыслится иначе, чем в философии Хайдеггера. Так мы приходим к выводу, что в хайдеггеровской концепции человека как присутствия (присутствия бытия, или бытия-тут, бытия-вот) и в синергической антропологии возникают две репрезентации Онтологического Человека, родственные, но не тождественные друг другу.

Full stop. Здесь уже наступает время объясниться с читателем. Все, сказанное выше, вся наша онтологическая преамбула – собственно только отступление по отношению к действительной теме и задаче данного текста. Эта задача – дескрипция общего основоустройства отнюдь не Онтологического, а Онтического Человека, того, кто «обходится без бытия». Тогда зачем же требовалась преамбула? – Объяснение в том, что мы рассматривали Онтологического Человека не в дискурсе синергической антропологии, а в дискурсе Хайдеггера, где его основоустройство включает в себя развернутый, глубоко разработанный дискурс сокрытия и сокрытости. Он-то и представляет ценность для нашей задачи. Предикаты сокрытости, замыкания от бытия, забвения бытия, упразднения онтологического различия и т.п. родственны определяющим предикатам Онтического Человека, и поэтому дискурс сокрытости можно рассматривать как своего рода переходный дискурс, соединительное звено между основоустройствами формаций Онтологического и Онтического Человека. Выше мы специально ставили вопрос о *пределах сокрытости*: ведь на интуитивном уровне, Онтологический и Онтический Человек должны различаться между собой, в первую очередь, именно природой и глубиной присущей им сокрытости, способности игнорировать или элиминировать связь с бытием. Интуитивно, если Онтологическому Человеку присуще *забвение бытия*, согласно Хайдеггеру, всегда еще оставляющее некоторый *след бытия*, то Онтического Человека должно определять нечто более радикальное, скажем, *исключение бытия*, необратимое, окончательное и однозначное.

Эти интуиции порождают рабочую гипотезу: если проделать пристальный анализ пределов сокрытости, учитывая антропологический опыт с достаточной полнотой, то из этого анализа должно раскрываться соотношение онтологической и онтической антропоформаций: в нем должны выявляться некоторые содержательные характеристики их различия, и он, возможно, позволит проследить, в известном смысле, генезис Онтического Человека – его появление как результат предельной радикализации сокрытия. Дискурс сокрытости дает возможность интерпретировать переход из Онтологической в Онтическую топику как своего рода «нарастание сокрытости» и как резкий, качественный рубеж, «скачок» или «фазовый переход» в ходе этого нарастания. И это значит, что анализ дискурса сокрытости, пределов сокрытости должен доставлять естественные подступы к дескрипции Онтического Человека.

Мы будем следовать этой рабочей гипотезе и убедимся, что она справедлива; на этом пути мы действительно получим выход к содержательной дескрипции Онтического

²⁰ Он же. Гераклит. С.468.

Человека. Но прежде чем выстраивать путь, нам надлежит выяснить отношения с Хайдеггером.

Рассматривая выше основоустройство «человека Хайдеггера», мы констатировали его существенную близость к основоустройству Онтологического Человека в синергичной антропологии. Однако едва мы обращаемся к рассмотрению формации Онтического Человека, как наши позиции входят в кардинальное расхождение с Хайдеггером. По Хайдеггеру, никакого Онтического Человека нет и не может быть! Из сказанного это вполне ясно, «человек Хайдеггера» конституируется исключительно лишь в просвете бытия, и вот для примера еще одна четкая формула с утверждением этого: «Человек есть то сущее, отличительная черта которого состоит в том, что это сущее затронуту, «кликнуто» самим бытием»²¹. Онтический же Человек есть то сущее, о котором главное что можно сказать, – это то, что он заведомо НЕ окликнут бытием и ни о каком «просвете» не ведает. Как понимать это расхождение, что оно означает? Моя точка зрения пряма и бесхитростна: *в данной части хайдеггеровская концепция человека неверна*. Она игнорирует существенные и несомненные черты антропологической реальности: к таким выводам заставляет прийти как анализ антропологического опыта, так и рассмотрение парадигм конституции человека.

Обратимся сначала к опытной ситуации. Современный антропологический опыт показывает, что человек, не актуализующий своего отношения к бытию (как отличному от сущего) и самореализующийся всецело в наличном бытии, являет собой масштабный антропологический феномен, который заведомо недостаточно характеризовать лишь негативно и привативно, как некий «модус неподлинности» в составе основоустройства присутствия. Поэтому Латон, концептуальный персонаж, обитающий в зоне сокрытости, требует независимого и более пристального рассмотрения. Необходимо поставить под вопрос трактовку пределов сокрытости у Хайдеггера, согласно которой Латон способен лишь бесконечно длить вялотекущее забвение бытия, всегда сохраняя свою конститутивную подчиненность ему и перспективу некогда все же выступить в просвет бытия. И в итоге пересмотра, этот персонаж может оказаться самостоятельней и разнообразней, чем его представление в сугубо онтологической антропологической концепции Хайдеггера. Реальность и опыт демонстрируют, что человек плюралистичен, даже радикально плюралистичен, и трактуя его исключительно в рамках лапидарных онтологических формул Хайдеггера, мы не будем способны понять происходящее с ним.

По сути, именно это и говорит блестящий историк Поль Вен в словах, которые мы взяли эпиграфом к этому тексту. Слова его нетрудно подкрепить соответственными примерами «исторической и социологической критики». Так, представляемое им понимание бытия, истины и человека Хайдеггер относит к античности и, задаваясь вопросом об усвоении этого понимания в истории Запада, говорит: «Нет никакой “античности”, но есть еще не решенное будущее, мыслить навстречу которому первыми и, наверное, долгое время единственными, можем и должны мы, немцы»²². Говоря проще, философ здесь утверждает, что в его время и еще надолго впредь, исключительно немцы способны «мыслить навстречу» истине бытия и тем самым осуществлять сполна «обитание вблизи бытия», жребий «соседа» и «стража» бытия. В «Гераклите» немало подобных мест, утверждающих, что в те дни истории немцы несут уникальную миссию хранения истинствования и бытийствования человека. Время же этих утверждений – 1943-44 год, когда немцы активно и деловито выполняют нацистские программы уничтожения людей и целых народов, и по всей доступной им территории идет оргия массовых убийств. Высшим достижением в этой области были печи Освенцима, немецкие ученые уже успешно создали газ Циклон-Б, всего 7 его килограмм хватало на убийство тысячи

²¹ Он же. Парменид. С.228.

²² Он же. Гераклит. С.253.

человек; но в аспекте распространенности, широкой освоенности практик массового убийства не менее важны «душегубки», die Gasenwagen, позволявшие быстро наладить компактный передвижной освенцизм в любой точке планеты²³.

Поскольку же практики массовых убийств – Хайдеггер, вероятно, это бы тоже признал – не могут являться «обитанием вблизи бытия», то введение философского высказывания в исторический контекст действительно показывает, что в позициях философа «слишком много онтологии». В том обществе, члены которого в массовом порядке, целыми организованными коллективами отправляли массовые убийства, доминирующую антропологическую формацию заведомо не представлял «человек Хайдеггера», формирующий свою конституцию в выступании-восхождении в просвет бытия. Даже и в своем «модусе неподлинности», входя в состав «людей», das Man, этот человек – все же не убийца из зондеркоманд, лишивших жизни тысячи детей и женщин, стариков и старух. Тут действовал определенно кто-то другой, какой-то иной человек – и это значит, что жестко онтологическая и монистическая концепция человека как присутствия и как стража бытия не выдерживает исторической и социологической критики. Человек в нацистских практиках явно был человеком, скрывающимся и замыкающимся от бытия, другими словами, он был не кто иной как Латон – но только Латон в некоторой репрезентации, основоустройство которой не соответствовало основоустройству присутствия. И когда Хайдеггер в 1943-44 гг. читал курс по Гераклиту, он мог бы убедиться, если б хотел, что человек, которого истово воплощают его современники-немцы, – это тот самый, мельком у него возникший Латон, однако в таком облике, который не был охвачен его философией. В опыте этого человека уже полностью нет просвета, нет ни малейшего его признака и остатка. О таком опыте, только в его гулаговском, сталинском варианте, В.В.Бибихин говорит так: это «опыт ада, который не поддается просветляющему осмысливанию, никак, никакими силами, ни при каком подходе»²⁴.

Есть и другой наглядный пример. Психианализ привлек внимание к обширным массивам антропологического опыта, в котором человек осуществляет паттерны бессознательного – неврозы, комплексы и т.п. Такой опыт является конститутивным для человека, формирующим его личностные структуры; но в тоже время в нем заведомо нет опыта несокрытости в смысле хайдеггеровской *Unverborgenheit*, нет рефлексии на онтологическое различие, а равно и никаких прочих предикатов и свойств, определяющих «обитание вблизи бытия». Соответственно, человек, формирующийся в этом опыте, опять-таки скрывается и замыкается от бытия: это – снова Латон, возможно, еще в какой-то иной, новой репрезентации. И снова мысль Хайдеггера проходит мимо него, ограничиваясь беглыми критическими репликами в адрес иррационализма концепции бессознательного и гидравлических моделей сознания в психианализе. Как не раз отмечалось, мысль Хайдеггера игнорирует и третирует свысока психианализ и Фрейда; и если это может быть в какой-то мере оправдано в отношении их уровня философской рефлексии, то гораздо труднее оправдать отказ от рассмотрения целого мира явлений, говорящих отнюдь не только об отклонениях и патологиях, но и о многих общих чертах сознания и человека. Хайдеггер не предлагает никакой собственной трактовки этих областей опыта и проявляющегося в них человека. В своей речи о человеке его философия исключает и этого Латона.

²³ Примечание сугубо личное. Я увидел Освенцим лишь недавно, как раз когда писал этот текст. Стоял у известных врат с вывескою *Arbeit macht frei*. И сознанию, в которое въелся с детства свой, советский тоталитарный ландшафт, сразу же показалось, что немцы недооформили, тут чего-то недостает. По бокам от вывески, конечно же, должны стоять красивые транспаранты со строками о Миссии Немцев. Вот с этими строками Хайдеггера.

²⁴ В.В.Бибихин. Энергия. М., 2010. С.247.

Если же перейти от опытных примеров к общей постановке вопроса о существовании или несуществовании Онтического Человека, то этот вопрос принимает следующую форму: существует ли иная, альтернативная парадигма конституции человека как такового, помимо той парадигмы онтологического размыкания, что реализуется в хайдеггеровском выступании в просвет бытия, а также в духовных практиках? Или несколько точнее: существует ли «онтическое размыкание» человека – такое, которое совершается в предельном антропологическом опыте²⁵ и остается всецело в сфере сущего, или наличного бытия, не актуализуя онтологического различия, не задействуя отношения человека и бытия? В случае положительного ответа, дескрипция пределов сокрытости, дескрипция Латона существенно изменяется. Усиление сокрытости, переход к ее более радикальным формам теперь не будет выражаться лишь в некотором распадении, размывании онтологической конституции, при сохранении ее общего типа, лишь в относительном усилении забвения бытия, при сохранении неизгладимого следа бытия, неразрывной с ним связи и, по последнему счету, подчиненности ему. Теперь за этими формами сокрытости обнаружатся еще иные, качественно более радикальные формы – обнаружится *другая антропологическая формация*, принципом которой будет уже не забвение бытия, но исключение, отсутствие бытия. Эта формация, определяемая собственной парадигмой конституции, и будет – Онтический Человек; и если угодно, он же – Латон, «скрывающийся», но уже в существенно новом статусе. Здесь подойдет известный образ романтиков: если сказать, что Латон – «тень» человека как присутствия бытия, то Онтический Человек – тень, отделившаяся от своего хозяина. Это Латон, скрывшийся окончательно, сбежавший и ставший самостоятельным: если угодно, Ультра-Латон. Такую возможность ему дает существование онтической альтернативы онтологической конституции человека. По Хайдеггеру, такой альтернативы отнюдь нет; и соответственно, если мы хотим представить основоустройство Онтического Человека, то наша исходная задача – установить существование онтической конституции и онтического размыкания в предельном опыте.

Здесь надо вспомнить, что в современной, после-хайдеггеровской европейской мысли не-Онтологический Человек, как правило, уже не только не отрицается, но, напротив, ставится в центр и монополюно определяет собою антропологический дискурс. Постструктуралистская концепция человека – диаметрально противоположность тотально онтологической концепции Хайдеггера, она столь же тотально без-онтологична. Человек рассматривается в ней вне онтологического различия, всецело будучи ограничен горизонтом наличного бытия. Онтологический дискурс здесь полностью исключается, бытие отождествляется и сливается с сущим, просвет бытия, в котором актуализируется онтологическое различие, элиминируется, – и в итоге, мы можем сказать, что человек представлен здесь как «скрывающийся», Латон, – причем именно в его радикальной, не-хайдеггеровской репрезентации – Ультра-Латон, разорвавший всякую связь с несокрытостью. Яркий пример подобного понимания человека – философия Делеза (и Делеза-Гаттари), с которой ниже мы будем весьма много соприкасаться. Здесь – максимальный разрыв не только с онтологическим дискурсом, но и со всем дискурсом философской традиции, взамен которого развит новый, весьма богатый концептуальный аппарат, берущий свои понятия из всех естественных и гуманитарных наук. По-своему переопределяя и организуя эти понятия, философы разворачивают топологическую и динамическую модель антропосоциальной реальности, в которой человек полностью разъят на элементы, включаемые в разнообразные механические конструкции –

²⁵ Как показывает наш анализ размыкания человека, лишь при этом условии размыкание является «общеантропологическим», или же «неучастняющим» – таким, в котором конституируется человек как таковой, а не человек, редуцирующий себя до какой-либо частной, участвующей репрезентации человека как члена той или иной группы (партии, сообщества). См., напр.: С.С.Хоружий. Краткая история размыкания // Фонарь Диогена. Проект синергичной антропологии в современном гуманитарном контексте. М., 2010. С. 22-50.

«машины», «сборки», движущиеся по «линиям». Эта виртуозная конструкция тотально разъятого механического человека может быть поставлена рядом с «Трактатом о человеке» Декарта, представляющим детальное описание человека как тела-машины. Сам Делез характеризует эту философию как «радикальный эмпиризм», и соотнося ее с концепцией человека как присутствия (присутствия бытия), как сущего, восходящего в онтологический просвет, можно сказать, что здесь действительно – диаметрально противоположная концепция, в известном смысле, концепция человека как отсутствия. В постструктуралистской речи о человеке рождается богатый набор репрезентаций без-бытийного человека, Ультра-Латона (не будем пока называть его Онтическим Человеком, поскольку термин предполагает конституирование в определенном размыкании). Такой человек монополюльно господствует в постструктуралистской антропологии.

Мы, однако, не видим достаточных оснований присоединяться к этой всецело деонтологизированной концепции человека. При всей своей внешней широте и плюрализме, это вновь – монистическая и ограниченная концепция, исключая определенные репрезентации человека и определенные виды антропологического опыта. Да, в концепциях, отождествляющих человека как такового с Онтологическим Человеком, существенные виды антропопрактик и целые антропоформации выпадают из поля зрения. Но точно так же в концепциях, полностью аннулирующих онтологическое различие, выпадает из поля зрения Онтологический Человек, реализующий себя как присутствие бытия, будь то в смысле Хайдеггера или в смысле духовных практик.

В итоге, проделанные рассуждения возвращают нас к позициям синергичной антропологии, в которой анализ способов размыкания человека приводит к выводу о существовании трех базовых антропологических формаций, включающих наряду с Онтологическим Человеком, также Онтического Человека и Виртуального Человека. Последняя формация не входит сейчас в наше рассмотрение; что же касается Онтического Человека, то он, по определению, должен конституироваться путем размыкания в наличном бытии, без актуализации онтологического различия. Чтобы представить основоустройство данной формации, необходимо, прежде всего, возможно пристальной рассмотреть, как же осуществляется это онтическое размыкание.

Онтическое размыкание

На первых этапах, мы можем по-прежнему опираться на сопоставление с хайдеггеровским дискурсом сокрытости и с Онтологической топикой. Напомним нашу рабочую гипотезу: если отправляться от некоторых понятий Хайдеггера для характеристики Онтологического Человека – в первую очередь, от хайдеггеровской аналитики сокрытости-несокрытости – то может оказаться возможным проследить своего рода генезис Онтического Человека, описав его появление как результат процесса «деонтологизации человека», то есть нарастания сокрытости и достижения ею неких новых, более радикальных форм.

В подтверждение гипотезы, преамбула уже доставила нам вывод о том, что хайдеггеровская дескрипция пределов сокрытости является недостаточной и неполной. Корни этого понятны: за такую дескрипцией просматривается в глубине убеждение в монистичности, единственности конституции человека; и это убеждение, остающееся у философа неотрефлексированным, неявным, я бы дерзнул оценить как атавизм классического мышления. Но понятно и то, как следует продвигаться далее, экстраполировать данную дескрипцию. Хайдеггер всегда подчеркивает, что по своему смыслу сокрытость отсылает к несокрытости, предполагает ее и связана с нею. В свете

этого можно предположить, что дальнейшие, более радикальные формы сокрытости разрывают эту связь – в них сокрытость должна становиться уже вполне отъединенной от несокрытости, независимой от нее; так что и сам термин сокрытость, ввиду его неустраняемых коннотаций с несокрытостью, здесь делается уже мало адекватным в качестве базовой характеристики человеческого опыта. Аналогично, и термин «забвение бытия», тесно соотносящийся с сокрытостью, также потребует замены какими-либо более радикальными терминами, как, скажем, «исключение бытия» или «разрыв с бытием».

Принципиально важно, что появление радикальных форм не может мыслиться как итог постепенного и непрерывного изменения (каким, по Хайдеггеру, было нарастание сокрытости и забвения бытия в истории Запада), оно представляет собой качественный рубеж, резкую грань. Эти формы суть антропологические структуры, которые не просто не соответствуют онтологическому размыканию, как прежние структуры сокрытости, но исключают его. Поэтому их появление есть онтологическое и антропологическое событие: *событие деонтологизации*, в котором меняется парадигма конституции человека, «природа человека». Я полагаю, что для характеристики этого события полностью адекватно платоновское понятие «вдруг» или «внезапно» (*to exaiphnes*), которым в «Пармениде» (156 d) обозначается «то, что выходит из своего состояния в неощутимое по своей малости время»²⁶; в нашем случае, в это понятие вкладывается смысл сугубо онтологической или онтической, а не темпоральной моментальности. Это – событие перехода в иной антропомир, в область качественно иной антропологической реальности, и оно является сложным и многоаспектным, включая в себя целый ряд важных измерений, сторон, слагаемых. Приступим к его дескрипции.

Неизбежный первый вопрос – что происходит в «событии деонтологизации» с самим принципом, парадигмой конституции человека? Как мы видели, парадигма конституции Онтологического Человека, или онтологическое размыкание, может быть описана в хайдеггеровских понятиях, как выступание-восхождение в просвет бытия. Вопрос, таким образом, отсылает к судьбе просвета; и из рассуждений нашей преамбулы ответ на него уже ясен. Предельная радикализация сокрытости, совершающаяся в событии, применительно к просвету бытия может заключаться только в одном: *в его полной ликвидации*. Иными словами, на этой грани просвет полностью исчезает, устраняется, элиминируется из поля опыта человека; из спектра стратегий и практик человека полностью исключается все, так или иначе связанное с выступанием в просвет.

Далее, с участием просвета бытия прямо связана и судьба онтологического различия, или «различия всех различий», по Хайдеггеру. Отношение человек – бытие, суть которого составляет онтологическое различие, «НЕ» между сущим и бытием, актуализуется именно в выступании в просвет, и никак иначе. Соответственно, когда в опыте человека, опыте мышления элиминируется просвет, в этом опыте элиминируется и онтологическое различие. Как мы говорили выше, онтологическое различие весьма затушевывается, заслоняется, даже «упраздняется» и в повседневном опыте Онтологического Человека, когда он выступает как «присутствие-в-падении». Существо новой грани, достигаемой в событии деонтологизации, состоит в новом качестве бесследного стирания онтологического различия, необратимой и безраздельной полноты ухода его. Бытие и сущее неразличимо сливаются, и целокупная реальность отождествляется с наличным бытием (ср.: «Бытие сопresentствующего сущего понимается как наличие»²⁷).

²⁶ В современный онтологический дискурс Платоново «вдруг» привлекают Хайдеггер (ср.: «Поворот, превращающий опасность в спасение, совершится вдруг. При этом повороте внезапно высветлится свет бытийной сути». М.Хайдеггер. Поворот // Он же. Время и бытие. М., 1993. С.256) и В.В.Бибихин (см.: Энергия. М., 2010. С.464).

²⁷ М.Хайдеггер. Бытие и время. С.130.

Очередная черта события деонтологизации может рассматриваться как следствие уничтожения онтологического различия. Хайдеггер указывает (см. выше сноску 14), что опыт онтологического различия, опыт актуализации отношения человека к бытию включает в себя опыт отношения к сущему в целом. Концепт «сущее в целом» (*das Seiende im Ganzen*) обозначает сущее как онтологическое понятие, как определенный способ бытия; и согласно Хайдеггеру, некоторый опыт мышления о сущем в целом, или некоторое «расплывчатое представление» о нем, всегда сохраняются у человека, составляя некую слабую, остаточную форму опыта онтологического различия. «Едва помысленный опыт существования сущего в целом» – это и есть тот след бытия, что, как улыбка Чеширского кота, остается даже в предельном забвении бытия, на крайних пределах сокрытости. Понятно, что выступание в просвет бытия, или же конституирование Онтологического человека должно включать в себя такой опыт: ибо Онтологический Человек в конституирующем его онтологическом размыкании, или что то же, присутствие в выступании в просвет, должны представлять определенную онтологическую инстанцию, способ бытия – то есть репрезентировать сущее в целом. Напротив, в событии деонтологизации всякий след бытия должен исчезать; бесследное стирание онтологического различия влечет за собой и всецелую утрату опыта сущего в целом.

Пока все описанные черты носят негативный или привативный характер, утверждая утрату, стирание, элиминирование тех или иных элементов и свойств основоустройства Онтологического Человека, присутствия. Но далее мы постепенно приближаемся и к открытию положительных особенностей, новых структур, возникающих в событии деонтологизации. Первыми из таких новых структур у нас станут *Онтический Другой* и *онтический зазор*.

Концепт Другого, играющий фундаментальную роль в современном постклассическом философствовании, естественно появляется и в описании конститутивного антропологического размыкания. Такое размыкание совершается в предельном опыте или, иначе говоря, в предельных антропологических проявлениях – таких, в которых человек встречается с некой реальностью, с чем-то или кем-то за-предельным, вне-положным по отношению ко всему полю его восприятия и опыта; что, по определению, и называется – со своим Другим. Надо, однако, уточнить нашу трактовку этого широко употребляемого понятия. Синергичная антропология – дискурс бессубъектный и бессущностный; стало быть, таковым же здесь должен быть и концепт Другого. Соответственно, Другой – заведомо не субъект и не объект, не сущность и не субстанция. Его определяет его миссия: Другой для меня в моих предельных проявлениях есть внеположная инстанция, встреча с которой конституирует, конфигурирует меня, определяет организацию и топологию поля моего сознания и опыта в целом. Подобную инстанцию естественно представлять и характеризовать в дискурсе ее воздействий, энергийно-деятельностном дискурсе. Такое представление Другого развивается, в частности, в синергичной антропологии при описании Онтологического человека и онтологического размыкания: там Другой («Онтологический Другой») соответствует телосу духовной практики и характеризуется сугубо в энергийном дискурсе.

Хайдеггер явно не использует концепта Другого, однако можно заметить, что выступание в просвет бытия мыслится им, по существу, также в согласии с описанным представлением Другого. В самом деле, в «Пармениде» он пишет: «Боги греков ... есть само бытие, взирающее в сущее»²⁸. Из этого сжатого, но емкого суждения можно ясно увидеть, какой же смысл и какую миссию несут в дискурсе Хайдеггера «боги», нечасто, но всегда веско и значительно упоминаемые в поздних текстах. Отметим сейчас лишь нужное в нашей теме: «боги» – это бытие, выступающее как Другой, и дискурс «богов» –

²⁸ Он же. Парменид. С.242.

своеобразная хайдеггеровская вариация дискурса Другого, а точнее – Онтологического Другого. Инстанция Онтологического Другого полагает парадигму конституции человека – конституцию Онтологического Человека, формируемую в онтологическом размыкании. У позднего же Хайдеггера человек конституируется в выступании-восхождении в просвет бытия; и выше мы уже приводили фразу из самого финала «Гераклита», с некой даже торжественностью говорящую о том, что бытие «проливает милость свою» в просвет, выступающему в просвет человеку. Дополняя это фразой из «Парменида», мы можем теперь сказать, что милость свою человеку проливают, по Хайдеггеру, именно «боги»; а в целом, конституция человека в выступании в просвет бытия есть конституция в размыкании к Онтологическому Другому, который репрезентируется «богами», проливающими свою милость (милость же, очевидно, – понятие или реалья из энергийного ряда).

Возвращаясь же к событию деонтологизации, мы констатируем, что в этом событии элиминируется и Онтологический Другой. Но в данном случае, можно и нужно продвинуться к дальнейшим выводам. Исключение Онтологического Другого, ликвидация отношения к нему не может быть изолированным событием, она необходимо дополняется некоторым другим событием, с которым она неразрывно сопряжена. Мы относим к общему антропологическому основоустройству, что человек конституируется в опыте размыкания себя, и это размыкание может быть представлено как встреча с Другим и установление отношений с ним. Соответственно, если в поле антропологического опыта отсутствует отношение к Онтологическому Другому, то это значит, что в данном поле реализуется некоторое другое конститутивное отношение – отношение к некоторой другой репрезентации Другого. В отличие от Онтологического Другого, эта репрезентация, возникающая в событии деонтологизации, уже не имеет своей предпосылкой онтологического различия, не соотносится с просветом бытия – и потому должна быть отнесена к тому же бытийному способу, в котором развертывается эмпирическое существование человека, то есть к наличному бытию, или же бытию сущего. *Этой репрезентации мы и даем название Онтического Другого.* — Таким образом, в элиминации Онтологического Другого обнаруживается двойственный антропологический механизм: эта элиминация предполагает одновременное появление Онтического Другого.

Аналогичный двойственный механизм, своего рода антропологическая дуальность обнаруживается и за описанной выше элиминацией просвета бытия: в данном случае, сопряженным, дуальным событием к этой элиминации оказывается появление онтического зазора. Это новое понятие с необходимостью возникает при ближайшем рассмотрении свойств Онтического Другого. Коль скоро отношение к Онтическому Другому является конститутивным, оно устанавливается лишь в предельном опыте человека. Тем самым, Онтический Другой по определению за-пределен, вне-положен полю сознания и опыта человека, он не дан ни его чувственному восприятию, ни сознанию – хотя в то же время он принадлежит наличному бытию. И это означает, что для человека, который конституируется в размыкании к Онтическому Другому, в наличном бытии, то есть в пределах его собственного бытийного горизонта, имеется недоступная зона, своего рода «слепое пятно», ареал, изъятый из его сознания и восприятия. Это – тот ареал, в котором существует Онтический Другой, локус Онтического Другого в бытии сущего, и это ему мы даем название *онтического зазора*.

Стоит сразу же уточнить соотношение двух новых концептов. На первый взгляд, они могли бы рассматриваться как некоторый действующий агент (Другой) и область его местопребывания (зазор), но это – прямолинейное эссенциалистское понимание, и оно неверно. Другой, мы подчеркивали, никак не субъект, а зазор – вовсе не область в физическом пространстве (или пространстве-времени). Наша дескрипция антропологических формаций строится в дискурсе антропологических проявлений,

разновидности энергийного дискурса. Концепты Онтического Другого и онтического зазора вводятся нами именно в этом дискурсе, и в нем они представляют собой не две различные опытные инстанции или реалии, а одну и ту же, лишь рассматриваемую в двух разных аспектах. Онтический зазор выражает качество (предикат) фундаментальной нехватки, неполноты, ущербности, которые присущи опыту и основоустройству человека, элиминирующего отношение к бытию (онтологическое различие); тогда как Онтический Другой выражает конституирующее действие, конститутивную роль и статус этой нехватки. Иными словами, онтический зазор – не что иное как определенная нехватка, «слепое пятно» в опыте, меж тем как Онтический Другой – это та же нехватка, действующая как конституирующий принцип или, если угодно, «агент», однако не субъектный и не субстанциальный. Ввиду различия их смыслов и их функций в дискурсе, мы будем использовать эти два разных термина, однако не следует упускать из вида, что они обозначают нечто единое.

Предикат нехватки, с необходимостью появляющийся тут, надо охарактеризовать подробнее. Нехватка как предикат человеческого существования – это отнюдь не только «слепое пятно», внеположная для опыта зона, возникающая в событии деонтологизации и служащая, в силу своей внеположности, конституирующим человека Онтическим Другим. Нехватка как таковая вовсе не возникает в событии деонтологизации. Всевозможные проявления неполноты, недостаточности имманентны существованию человека как такового, в любых способах его конституции: ибо они имплицитно фундаментальным предикатом конечности эмпирического бытия. Нередко антропологические концепции ставят предикат нехватки во главу угла; так, Умберто Эко пишет: «То, что составляет меня как человека, так это... моя ненадежность полнотой бытия. Человек... ущербен и обделен. Он наделен обделенностью. Он и есть эта нехватка»²⁹. В этом отношении нехватка соотносима с сокрытостью, и как мы в преамбуле прослеживали пределы сокрытости, выделяя ее радикальные формы, подводящие к событию деонтологизации, так аналогично можно выделить менее и более радикальные формы нехватки. В выступании в просвет бытия, в духовных практиках ставятся цели, включающие в себя преодоление нехватки, и соответственно, она представлена здесь в более умеряемых, сдерживаемых формах. Более радикальные формы, стремящиеся к доминантности в существовании человека, входят в практики повседневности, в основоустройство присутствия-в-падении. В частности, с нехваткой как предикатом присутствия-в-падении прямо связан и сам «экзистенциально-онтологический основофеномен», забота: падение – один из ее «конститутивных моментов», а в ее структурной формуле, «бытие-вперед-себя-в (мире)», «вперед-себя» имеет, согласно Хайдеггеру, смысл «еще-не», то есть «смысл недостачи»³⁰. Но все это еще суть формы «онтологической нехватки» – нехватки в основоустройстве Онтологического Человека, который конституируется в актуализации онтологического различия. Какой значительности ни достигала бы их роль, нехватка не становится порождающим принципом конституции Онтологического Человека, ибо таковой принцип – это выступание-восхождение к Онтологическому Другому, предполагающее, напротив, преодоление нехватки. Однако, как и в случае сокрытости, мы констатируем, что, помимо этих форм, существуют еще и другие, качественно и принципиально более радикальные, которые появляются в событии деонтологизации. Это – формы «онтической нехватки», первые и главные из которых и суть Онтический Другой и онтический зазор. Их коренное отличие в том, что в событии деонтологизации нехватка делается из преодолеваемого начала – началом господствующим: в облике Онтического Другого, она становится принципом конституции человека.

²⁹ У.Эко. Отсутствующая структура. СПб., 2004. С.20. В отечественной литературе можно указать работу Е.В.Захаровой «Человек на границе недостаточности» (Самара, 2009).

³⁰ М.Хайдеггер. Бытие и время. С.317.

Из сказанного ясна и вышеупомянутая корреляция, связь-дуальность между онтическим зазором и онтологическим просветом. Они играют одну и ту же роль в двух разных способах конститутивного размыкания человека: если онтологическое размыкание совершается путем выступления в просвет, то онтическое размыкание – это размыкание навстречу Онтическому Другому, который есть собственно то же что онтический зазор. При этом, между ними – взаимная дополнительность, взаимная исключаемость: в опыте человека наличествует либо онтологический просвет (и тогда человек конституируется как Онтологический Человек), либо онтический зазор (и тогда человек конституируется как Онтический Человек). Они также прямо противоположны в своем отношении к истине как несокрытости сущего: просвет бытия – топос высвечивания, выступления сущего к открытости, явленности, тогда как онтический зазор, «слепое пятно», – топос совершенной затемненности, закрытости сущего, топос, так сказать, Ультра-Латона, сокрытого полностью и безраздельно. И, пожалуй, именно это отношение дуальности *просвет – зазор* наиболее глубоко и в то же время наглядно раскрывает соотношение двух способов размыкания и двух антропологических формаций.

В частности, в свете него делается вполне прозрачной роль и участь опыта сущего-в-целом в обеих формациях. Выше мы отметили, что этот опыт непременно присутствует в выступании в просвет; он входит в опыт конституирования Онтологического Человека, но в событии деонтологизации, в числе прочих элементов основоустройства последнего, он утрачивается. Сейчас мы можем дополнить это замечание. Выступая в просвет, человек (присутствие) представляет сущее в целом и расширяет свои пределы, просвет для него – приглашающая возможность раскрытия, расширения поля своего сознания и опыта до «обитания вблизи бытия», в дискурсе Хайдеггера, или до подступов к телосу духовной практики, в дискурсе синергичной антропологии. Но, встречаясь с Онтическим Другим и онтическим зазором, человек обнаруживает, напротив, недоступную для себя зону, то есть препятствие, замыкающее поле его сознания и опыта; соответственно, в такой встрече он конституируется как замыкающийся, Латон, и представляет исключительно лишь себя как частное отдельное сущее. (Как видим, онтическое размыкание с позиций Онтологической топики есть замыкание человека.) Именно в силу наличия онтического зазора, «слепого пятна» в своем опыте сущего, Онтический Человек заведомо не может иметь опыт сущего-в-целом, а тем самым, и репрезентировать сущее-в-целом, то есть выступать в качестве онтологической инстанции и восходить в просвет бытия.

Далее, специфическая природа Онтического Другого как зазора, как элемента нехватки порождает еще одну существенную особенность онтического размыкания. Термины «размыкание к Другому», «конституирование в размыкании к Другому» предполагают, что со стороны Другого исходят и испытываются человеком определенные воздействия, притом конститутивные для него. Но когда Другой – скорее не действующий агент, а лишь некоторый недоступный для опыта ареал сущего, его роль может быть описана, истолкована и иначе. Воздействие такого Другого – это воздействие, а верней, следствие, эффект наличия, недоступного ареала. «Недоступный ареал», как и «онтический зазор» – выражения из пространственного дискурса, и для отчетливой дескрипции онтического размыкания надо уточнить, к какому же пространству мы их относим. Определяя онтический зазор и Онтического Другого, мы говорили, что они принадлежат наличному бытию. Это не есть пространственное понятие, но мы также указывали, что наши концепты вводятся в базовом дискурсе синергичной антропологии, энергично-деятельностном дискурсе антропологических проявлений; и *множество всех антропологических проявлений мы будем рассматривать как пространство*. (Понятно, что множество, или пространство антропологических проявлений есть определенная репрезентация поля сознания и опыта человека.) Итак, онтический зазор – это недоступный ареал в пространстве антропологических проявлений, и наличие такого ареала есть топологическая характеристика, свойство топологии этого пространства. За

счет зазора складывается особая конфигурация антропологических проявлений, учитывающая его недоступность: одни проявления (или целые виды, множества проявлений) делаются невозможны, другие изменяют свои взаимоотношения, образуют иные связи, иные сочетания и т.п. Можно сказать поэтому, что зазор влияет на характер процессов в пространстве антропологических проявлений, подобно тому как в физических пространствах топология пространства определяет характер движений в нем.

В итоге, мы приходим к выводу, что Онтический Другой может интерпретироваться не как Внеположный Исток некоторых энергий или воздействий, но как чисто топологический фактор. В этом случае, конституирование Онтического Человека представляется не как размыкание навстречу воздействиям Внеположного Истока, но как формирование некоторой конфигурации поля сознания и опыта человека, определяемой топологией пространства антропологических проявлений (которая, в свою очередь, определяется онтическим зазором). Это значит, что *Онтический Человек представляется как «топологический человек»*. В этих выводах подход синергийной антропологии перекликается с топологической дескрипцией человека в психоанализе Фрейда-Лакана и в философии Делеза (или Делеза-Гаттари), то есть в теориях, отрицающих онтологическое размыкание человека. Такая перекличка неизбежна: хотя мы идем своим путем, мы обнаруживаем те же главные особенности «человека, обходящегося без бытия», которые подмечались ранее (но, в отличие от указанных теорий, мы не ограничиваем нашу концепцию человека лишь «безбытийной» формацией). Надо только сделать два замечания. Во-первых, наряду с топологической трактовкой Онтического Другого, возможна все же и альтернативная трактовка, представляющая его как Внеположный Исток: априори любая конфигурация поля сознания и опыта человека могла бы сформироваться как под действием топологии пространства, так равно и в результате встречи с воздействиями (энергиями) Внеположного Истока. Иными словами, *для конституции человека в онтическом размыкании существуют два эквивалентных способа описания: описание «топологическое» и описание «энергийное»*. Эпистемологически, здесь та же ситуация, как в общей теории относительности, где, согласно Эйнштейну, действие любой системы источников гравитационного поля может быть эквивалентно описано как определенное изменение топологии пространства. Во-вторых, стоит отметить, что для Онтологического Другого и онтологического размыкания отнюдь не возникает возможности двух эквивалентных описаний. Восхождение к Онтологическому Другому (или в хайдеггеровском дискурсе, «пролитие бытием в просвет своей милости») есть онтологическое трансцендирование, которое возможно лишь за счет воздействий Внеположного Истока и не может быть интерпретировано как топологический эффект.

Следующая черта онтического размыкания, к которой мы перейдем, – из самых специфических отличий Онтического Человека. В его основоустройстве возникает весьма особое соотношение предикатов универсального и единичного, сингулярного. Чтобы его увидеть, снова удобно сопоставление с Онтологическим Человеком. Конституция последнего является универсальной, всеобщей, ибо составляющие ее структуры актуализуют онтологическое, а не эмпирическое отношение – отношение одного способа бытия к другому (отношение сущего к бытию, в дискурсе Хайдеггера). Наряду с этим, здесь имеет место и уникальность каждого человека, его личного опыта; однако это *не уникальность его конституции, а уникальность его пути*: того, как и насколько он претворяет в универсальные формы онтологической конституции эмпирического себя в его эмпирическом обстоянии – содержание, выпавшее ему и у всех разное. (При этом, как и насколько в финале пути имеет сохраниться или не сохраниться печать уникальности пути – иначе говоря, личная идентичность – особый вопрос, находящий разный ответ в различных репрезентациях Онтологического Человека.) Совсем, однако, не то у Онтического Человека. Здесь полностью отсутствует онтологический дискурс,

производящий выводение, претворение – или, используя термин Делеза-Гаттари, «суперкодирование» – категорий эмпирического существования в измерение или модус всеобщего; и взамен возникает весьма специфический «дискурс сингулярности».

Вернемся, в самом деле, еще раз к понятию Онтического Другого. По определению, Онтический Человек, принадлежа сущему, конституируется из отношения к сущему же – в некоторой сфере сущего, или наличного бытия, существует Онтический Другой, в размыкании к которому конституируется Онтический Человек. Особенности и свойства его конституции зависят, очевидно, от свойств Онтического Другого, а эти свойства зависят, в свою очередь, от того, какой же именно сфере наличного бытия принадлежит сей Другой: иными словами, от того, каким же конкретно является онтический зазор, изъятая из опыта зона в наличном бытии. И тут мы видим принципиально важный момент: конкретная реализация онтического зазора заведомо не универсальна; напротив, она может быть априори самой разной, какой угодно. Общим, универсальным в опыте человека, обходящегося без бытия, является лишь то фундаментальное обстоятельство, что в этом опыте существует зазор, изъят, этот опыт не охватывает сущего-в-целом. Но что же именно не охватывается – этого уже не определяют никакие универсальные свойства онтического размыкания, так что это решается особенностями индивидуального опыта. Отсюда следует, что *онтический зазор и Онтический Другой – а с ними, следовательно, и сама онтическая конституция!* – свои, разные, вообще говоря, для каждого индивида, конституируемого в онтическом размыкании.

Вывод – весьма существенный, и из него сразу выступают особая природа понятий Онтической топики и особая фактура существования Онтического Человека. Дискурс Онтической топики – не классический философский дискурс «общих понятий», здесь все понятия – Онтический Другой, зазор, нехватка, даже конституция Онтического Человека – сохраняют природу простых свойств эмпирической реальности, собственно – эмпирических фактов. Недаром Делез, философ с острейшим зрением, квалифицировал свою философию (которая ограничена у него, в наших терминах, Онтической топикой) как «радикальный эмпиризм». По Хайдеггеру же, речь об Ультра-Латоне, аннулировавшем онтологическое различие без малейшего остатка, – это вообще не философия, ибо философия есть «внимание зову бытия» («Парменид»).

Это исключение общих понятий и философских методологий тесно связано с центральной ролью предиката нехватки. Выше мы отметили уже различие двух форм нехватки, онтологической и онтической; теперь нам открываются дальнейшие, более глубокие различия этих форм. Мы указали, что для Онтического Человека нехватка становится принципом его конституции; равносильно, это означает, что она для него есть и *принцип внутренней формы*. Важно, что здесь нехватка – это обыкновенная эмпирическая нехватка (неполнота, недостаточность, ущербность...), у которой неопределенное и неограниченное множество проявлений любого рода, ничем не связанных меж собой. В этом – существенное отличие от онтологической нехватки, все проявления которой имеют единую основу в фундаментальном предикате конечности. Подобный принцип внутренней формы означает, что способ существования Онтического Человека характеризуется своеобразной тотальной разъединенностью, рассыпанностью, раздробленностью. Каждая парадигма онтической конституции и каждый актуализующий ее «онтический индивид» обладают несопоставимостью, несоотносимостью со всеми прочими, и в этом смысле – абсолютной отдельностью; они представляют собой сугубую единичность, отдельную выделенную точку, или что то же – *сингулярность*. Этот вывод вновь возвращает нас к тому, что Онтического человека естественно описывать в топологическом дискурсе. Его способ существования, как мы видим, определяется ключевым топологическим свойством: Онтический Человек существует как абсолютно несвязное множество – множество сингулярностей.

Здесь можно заметить, что полученное свойство, в известном смысле, есть очевидность. В классическом учении о категориях есть положение о неразрывной и обоюдной связи бытия и единства, выражаемое латинской формулой: *unum et esse convertuntur*, единое и бытие взаимнообратимы, то бишь где бытие – там единство, и наоборот. Наш же вывод можно рассматривать как своего рода проверку этого положения от противного: Онтический Человек, по самому его определению, всецело отказался от бытия – и мы убедились, что при этом он всецело же утратил единство, – стал анти-единством, всецело сингулярным сущим.

Может также показаться, что свойство сингулярности Онтического Человека является близким или даже тождественным уникальности, которую мы отметили выше как свойство Онтологического Человека. Но это не так: человек в Онтологической топике (мы имеем в виду человека, конституируемого личностным, а не имперсональным телосом) вполне сопоставим, соотносим с другими, и именно в этом сопоставлении удостоверяется его уникальность. Таким образом, сингулярность Онтического Человека отнюдь не то же что уникальность Человека Онтологического. Для дескрипции сингулярной антропологической реальности должны вводиться новые понятия и строиться новый дискурс, характеризующийся исключением категорий всеобщего и универсального.

Как ясно отсюда, наша дескрипция основоустройства Онтического Человека эпистемологически и концептуально сближается с философией Делеза, где развивался дискурс с такими именно свойствами. Делез усиленно утверждал за человеческим существованием, за всею реальностью наличного бытия качество сингулярности, выдвинув знаменитую декларацию: «Нет универсального, есть только сингулярное». (Хотя у Делеза собственное понятие сингулярности, не совпадающее с нашим и ни с чьим.) В полной мере, общность с Делезом будет выявляться далее, при конкретном анализе онтических конституций. Топологическая антропология Делеза и дискурс сокрытости Хайдеггера составляют наше ближайшее философское соседство, ибо это – два ответа на тот же вопрос, который ставим и мы: *вопрос о человеке, решающем обходиться без бытия*. Как мы уже говорили в конце Преамбулы, это – взаимно противоположные ответы, представляющие, соответственно, радикальный эмпиризм (хоть и очень своеобразный) и радикальный онтологизм. С нашей же точки зрения, они оба являются односторонними. Существо «Человек» глубоко плюралистично: оно реализует себя и в онтологической, и в онтической формации, которые дополняются к тому же формацией виртуальной.