Александр Михайловский

Философия как эзотерическое знание: к интерпретации притчи о пещере у М. Хайдеггера

1.

В работе «Философия и политика» германо-американский политический теоретик Ханна Арендт определила платонизм как «тиранию истины» [Arendt 1990: 78]. В идеальном государстве Платона людьми правит не убеждение, а вечная истина: достичь общего согласия относительно нее путем дебатов невозможно. Глубокое различие между убеждением и диалектикой объясняется тем, что первое всегда относится к множеству людей (πείθειν τὰ πλήθη), в то время как диалектика возможна только как диалог. Убеждение происходит не на основе истинного знания, а на основе мнений [Федр: 260a], поскольку убедить множество людей означает навязать ему чье-то одно мнение: «убеждение является не противоположностью насилия, но лишь иной его формой» [Arendt 1990: 79]. Ханна Арендт считает, что причиной резкого осуждения мнения, δόξα, в платоновской философии стал суд над Сократом и раскрывшаяся в нем «бездна между философией и полисом». Позитивным следствием негативного опыта

Сократа стало то, что отныне только господство могло гарантировать философам «земное бессмертие», которое полис обещал своим гражданам. Именно поэтому Платон провел жесткую границу между мнением и знанием и создал концепцию истины, которая и стала краеугольным камнем его политической философии. Знаменитое место из VII книги «Государства», где идея Блага возносится до высшей ступени в иерархии идей, должно прочитываться прежде всего в политическом контексте, т.е. в связи с главным вопросом об устройстве «человеческих дел».

В центральной части эссе Арендт предлагает свою интерпретацию притчи о пещере. В ней она видит «биографию философа в сконцентрированном виде» и выделяет три стадии повествования: освобождение от пещерной δόξα, выход на свет солнца, т.е. созерцание истины вещей в свете идеи Блага, и возвращение в пещеру как свой земной дом. Каждая из этих стадий означает решающий поворотный пункт, «turning-about of the whole human being» [Arendt 1990: 94]. Предлагаемый ею перевод греческого περιαγωγὴ ὅλης τῆς ψυχῆς — так Платон определяет то, что составляет «самую суть образования философа» (the very formation of the philosopher) — отсылает, как без труда замечает внимательный читатель, к главной интерпретации притчи о пещере в философии XX в., а именно, к известной статье Мартина Хайдеггера «Учение Платона об истине» (1942). Ведь для Хайдеггера, как и для Платона, философия является не чем иным, как образованием (παιδεία), цель которого — обращение от мнения к истине и Umwendung des ganzen Menschen in seinem Wesen, «изменение всего человека в его существе» [PLW: 217; Хайдеггер 1993: 350]. Имя Хайдеггера ни разу не упоминается в статье Арендт (хотя даются ссылки на Гегеля и Ницше), но именно фигура ее немецкого учителя, побывавшего в Сиракузах, скрывается за широкой спиной Платона, который учредил ту самую «тиранию истины» и, по ее словам, продемонстрировал не столько то, как «философия выглядит с точки зрения политики, сколько то, как поли-

тика, пространство человеческих дел, выглядит с точки зрения философии» [Arendt 1990: 96][1].

Однако встает вопрос: какое отношение имеет эта статья Хайдеггера, получившая широкую известность лишь после публикации в книге «Wegmarken» в 1967 г., к политической философии и вопросу о господстве философов. В этом хрестоматийном тексте Хайдеггер описывает четыре уровня, или ступени, манифестации истины (ἀλήθεια), понимаемой как «непотаенность»[2], и утверждает [PLW 236; Хайдеггер 1993: 360], что в мысли Платона происходит изменение существа истины. Хайдеггер подчеркивает исходное отрицание в слове ἀλήθεια: α-privativum говорит о необходимости вырвать истину из сокрытости, потаенности. Однако Платон, открыв истину как непотаенность, в то же время как бы забывает о ней, проторяя тем самым путь для дальнейшего воцарения истины-правильности (adaequatio intellectus ad rem) над истиной-непотаенностью, делает вывод Хайдеггер[3].

Здесь следует отметить, что к моменту публикации статьи «Учение Платона об истине» взгляды Хайдеггера на отношение Платона к концепции истины как непотаенности претерпели весьма сложную эволюцию[4]. Впервые свою концепцию истины

[1] В письме от 8 мая 1954 г., отвечая на вопрос Хайдеггера, над чем она работает, Арендт упоминает тему, занимавшую ее в последнее время: «философия и политика в Вашей интерпретации». «Философия и политика» — это точное название заключительной части той серии лекций, которые Арендт читала в Университете Нотр-Дам в 1954 г. Последняя часть этого цикла лекций была позже в значительной степени переработана Арендт и в окончательной редакции опубликована в журнале «Social Research» в 1990 г. [см. Таминьё 2008: 183].

[2] Хрестоматийный анализ ἀλήθεια как черты самого сущего, а также ее значения в свете оригинально-греческого опыта бытия предложен в кн. Courtine 1990: 129–158.

[3] «Решение о существе истины было принято, — говорит Хайдеггер в конце статьи, — и отныне западноевропейское человечество начало свое движение навстречу „гуманизму“». Об образовательных программах в немецком университете 1920–30-х гг. и, в частности, «новом гуманизме» Вернера Йегера как полемическом фоне статьи «Учение Платона об истине» см. Михайловский–Романов 2010.

[4] Та редакция, в которой «Учение Платона об истине» вошло в книгу «Weg-

как непотаенности он излагает в курсе лекций зимнего семестра 1924/25 г., посвященном «Софисту», и безо всяких оговорок приписывает ее открытие древним грекам — Сократу, Платону и Аристотелю [GA 19: 15–17]. Год спустя, в курсе лекций «Основные понятия античной философии», Хайдеггер обращает внимание на платоновскую аллегорию пещеры и видит в ней описание «степеней раскрытости» (Entdecktheitsstufen). При этом переходу от одной ступени к другой соответствует — обратим внимание на присутствующие уже здесь «педагогические» коннотации — не «расширение познаний», а «постепенное подтягивание к свету» (ans Licht Gezogenwerden), т.е. «формирование понимания бытия» [GA 22: 102, 104]. Хайдеггер подчеркивает, что высшая степень бытия делает возможной «более правильное» в*и*дение, т.е. фактически истина понимается у Платона как «правильность» (Richtigkeit). В курсе 1931/32 гг. с названием «Vom Wesen der Wahrheit» («О существе истины») толкование притчи о пещере уже занимает центральное место. Тезис Хайдеггера относительно ἀλήθεια как правильности следует понимать в том смысле, что нормативность истины является производной от «несокрытости» [GA 34: 35]. Отличие от более поздней редакции текста значительное. В «Учении Платона об истине» (1942) Хайдеггер будет утверждать как раз прямо противоположное, а именно, что у Платона происходит «определение бытия сущего как идеи» и, соответственно, подчинение истины идее: «Истина уже больше не есть в качестве непотаенности основная черта самого бытия, но вследствие ее впряжения в упряжку идеи ста-

---

marken» и позднее в 9-й том Полного собрания сочинений (1976), была впервые создана в 1940 г. и опубликована в издании: Geistige Überlieferung. Das zweite Jahrbuch. Berlin: Verlag Helmut Küpper, 1942. S. 96–124. В качестве самостоятельного текста (вместе с «Письмом о гуманизме») Хайдеггер впервые опубликовал статью в 1947 г. в Швейцарии, ввиду запрета на публикации в оккупационной зоне (Bern: Francke A.G., 1947). Даты создания текста, указываемые самим Хайдеггером в публикациях — 1931–1932 и 1940 г. Первая цифра отсылает к рассматриваемому далее лекционному курсу «О существе истины». Подробнее о разных редакциях текста см. [Berti 2005: 101 ff.].

ла правильностью, отныне и впредь — характеристикой познания сущего» [PLW 234; Хайдеггер 1993: 359]. Идея — не процесс раскрытия, но реальность, полностью раскрытая и потому полностью доступная для познания[5].

Все это подводит нас к ответу на поставленный выше вопрос о связи различных толкований притчи о пещере с притязаниями философов на господство в государстве. Мне представляется, что полноценное объяснение едва ли возможно без включения еще одного звена — лекционного курса «Vom Wesen der Wahrheit» зимнего семестра 1933/34 гг. Этот курс, по словам издателя Хартмута Титьена, являет собой «особый случай» [GA 36/37: 300]. Хотя он и повторяет отчасти одноименный лекционный курс зимнего семестра 1931/32 гг., однако множество актуально-политических коннотаций придает ему совершенно иной вид.

Сначала кратко сопоставим лекции 1933/34 гг. с курсом 1931/32 гг. В курсе 1931/32 гг. введение занимает 19 страниц, интерпретация притчи о пещере — 127, к ней примыкает часть, посвященная «Теэтету», — 174 страницы. В варианте 1933/34 гг. за кратким введением [GA 36/37: 83–89] следуют параграфы о Гераклите, языке и Платоне объемом 37 страниц (89–125), затем идет первая часть с интерпретацией притчи о пещере объемом 103 страницы (127–229), и завершается лекция сравнительно небольшим 34-страничным толкованием «Теэтета» (231–264).

В курсе лекций 1933–34 гг. Хайдеггер говорит о необходимости более серьезного решения вопроса о бытии, нежели то, перед которым находилась философия во времена Платона, вынужден-

[5] В версии 1942 г. есть еще одно серьезное отличие от предшествующих интерпретаций. А именно, Хайдеггер отказывается от использования ключевого термина своих ранних лекций, Geschehen. В лекциях 1931/32 гг. этот термин, очевидно, отсылает к § 74 «Бытия и времени», где описывается драматическое действо историчности, а отдельная судьба связывается с судьбой народа. Geschick (Бибихин: «исторический путь»), поясняет Хайдеггер, «есть событие (Geschehen) общности, народа» [SZ 384; Хайдеггер 1997: 384]. Можно сказать, ἀλήθεια помещается в рамки историчности, поскольку с самых первых страниц курса акцентируется именно свершение истины на разных стадиях ее раскрытия.

ного совершить «убийство отца нашего Парменида» в «Софисте» [GA 36/37: 255]. Об этой необходимости, напоминает Хайдеггер, говорилось еще в «Бытии и времени». Речь идет о «радикальном изменении» (eine Wandlung von Grund aus) понимания бытия, которое только и может создать возможности «для духовной истории нашего народа».

Однако самым важным новшеством этого курса является, пожалуй, включение в него толкования изречения Гераклита о πόλεμος и рассуждения о языке. Примечательно, что обращение Хайдеггера к досократической мысли совпадает с характеристикой платоновской философии как арены «последней борьбы» между двумя пониманиями истины [GA 36/37: 123], в которой одерживает верх истина как правильность. Ей Хайдеггер противопоставляет ту истину, о которой идет речь в Гераклитовском фрагменте о борьбе, или распре (B53 DK). Во-первых, Хайдеггер утверждает, что πόλεμος нетождествен «спору, в котором два дружественно настроенных оппонента соревнуются друг с другом» [GA 36/37: 90]. Оппонент является не партнером, но врагом. Хайдеггер пользуется современным ему языком «консервативной революции»[6]. Враг — «это тот, «от кого исходит сущностная угроза Dasein народа и отдельных его представителей». Враг не обязательно должен выступать внешним врагом [GA 36/37: 90–91]. «Враг может укорениться в самой сердцевине народного Dasein и действовать вопреки его собственной сущности». Борьба же, по Хайдеггеру, «образует сущность бытия, причем так, что придает всему сущему *характер решимости*, постоянную остроту [решения]. Или-или: либо они либо я, либо выстоять либо пасть» [GA 36/37: 94–95]. Итак, в изречении Гераклита говорится о существе сущего, но одновременно раскрывается и существо истины [GA 36/37: 96].

Во-вторых, «открытость превосходящей власти бытия (Übermacht des Seins)», по Хайдеггеру, обнаруживается в языке: сущее

[6] Примечательно, что это определение находится в точном соответствии с определением врага (Feind) в «Понятии политического» Карла Шмитта (1932).

в целом как сущее обретает власть и разворачивается в языке и через язык. Гераклит выражает аутентичное понимание языка как λόγος, т.е. «дающего закон собирания и тем самым открытости устройства сущего» (gesetzgebende Sammlung und damit Offenbarkeit des Gefüges des Seienden) [GA 36/37: 116]. Хайдеггер ставит здесь вопрос об альтернативе: является ли язык сам по себе чем-то первичным или он уже предполагает иные структуры раскрытия мира [GA 36/37: 100 ff.] — к этому вопросу мы еще вернемся.

В-третьих, установление связи между логосом и истиной, собиранием и раскрытием вещей, представляется для Хайдеггера *событием*, в ходе которого нечто прежде недоступное, укрытое вырывается из своей потаенности и выводится в непотаенность. Платон для Хайдеггера в 1933–1934 гг. — больше не образцовый грек, с него начинается исчезновение из греческого мира «фундаментального опыта» несокрытости, еще доступного Гераклиту. Впрочем, это еще не повод отказаться от рассмотрения драмы «истории бытия» применительно к Платону. Ведь даже позднее, когда фигуры Платона и Аристотеля станут точками отсчета в истории метафизики как истории забвения бытия, Хайдеггер будет по-прежнему находить в них следы досократической философии.

2.

Итак, центральное место в лекциях «О существе истины» 1933/34 гг. занимает подробное онтологическое истолкование символа пещеры. Ректор Фрайбургского университета стремится показать, что сутью описанного в притче восхождения из пещеры в мир идей является экстатическое самопревосхождение, выход в истину-непотаённость, которым определяется человеческое Dasein в происходящей внутри него борьбе между повседневностью и подлинным существованием. Можно сказать, что различие между впадением Dasein в повседневность и решимостью Dasein на собственное бытие остается центральной темой лекционных курсов, в которых прославление «немецкой рево-

люции» достигает своего апогея, начиная с первого хайдеггеровского курса о Гёльдерлине 1934/35 гг. [см. GA 39]. Собственно новым элементом в этом курсе является распространение фундаментальной онтологии на Dasein народа (völkisches Dasein). Вопрос «кто?» более не ставится как вопрос об индивидуальном здесь-бытии, которое всякий раз мое. Он задается как вопрос о Dasein германского народа. Фактически на протяжении всего этого времени Хайдеггер остается внутри фундаментально-онтологической перспективы «Бытия и времени», аналитике же Dasein придается дополнительный политический смысл.

Ректорская речь «Самоутверждение немецкого университета» — главный манифест Хайдеггера этого периода — представляет собой, как указывает Ж. Таминьё [Таминьё 2008: 178], прославление нормативной точки зрения, которую Платон называл θεωρία, созерцание. Хайдеггер определяет ее в онтологических терминах как «страсть пребывать при сущем как таковом и внимать ему» [SDU: 109–110]. Пытаясь охарактеризовать эту страсть, которая выходит за пределы онтического и устремляется к онтологическому, Хайдеггер настаивает на том, что θεωρία в своей основе не есть изолированное созерцание, но радикально-историческая возможность Dasein как бытия-в-мире.

Далее, хайдеггеровское понятие «политического» во время периода его ректорства определяется понятиями полиса и пайдейи: «воспитательное государство» (Erziehungsstaat) Платона задает парадигму для устройства германского университета. Судьба и миссия германского народа среди других европейских народов заключается как раз в развитии «воспитательного государства» как высшего выражения германской общности. Оно является темпоральным пространством (Zeit-Spiel-Raum) свободы, разделенным на три уровня — «трудовой повинности», «воинской повинности» и «научной повинности». А поскольку свобода, дарованная германскому народу в его исторической открытости, по Хайдеггеру, и составляет «существо истины», такое государство (и сформированный по его образцу университет) ока-

зывается «местом истины» (locus veritatis), открытости для «мирообразующих начал (Mächte) человеческо-исторического здесь-бытия», каковыми являются «природа, история, техника, экономика и, конечно, государство» [SDU: 200 f.].

Понимая философию прежде всего как воспитание и приписывая ей политические задачи, Хайдеггер однозначно встает на сторону Платона. Для него философия тоже составляла самую существенную часть педагогического проекта, задачу которого он видел в подготовке политических экспертов и воспитании царя-философа с помощью диалектики [см.: Михайловский–Романов 2010: 12 слл]. В вопросе о возможности государства, согласно интерпретации Хайдеггера, изначальным является следующий принцип: подлинными хранителями человеческого бытия-друг-с-другом в единстве polis'а необходимо должны быть философы. Хайдеггер ставит перед собой задачу актуализации Платона и — шире — древних греков.

Собственно, лекционный курс 1933/34 «О существе истины» и является реализацией этой задачи. Намекая на текущую политическую ситуацию в Германии («новую действительность») и требуя для государства господства людей определенного склада, Хайдеггер пишет: «Это, естественно, не означает, что профессора философии должны стать рейхсканцлерами: это заведомо обернулось бы несчастьем. Но это значит, что люди, которые несут в себе господство государства, должны быть философствующими людьми, должны выполнять задачи и функции φύλακες, стражей. Φύλακες должны следить за тем, чтобы господство и порядок правления в государстве основывались бы на философии — не как системе, а как на знании (Wissen), глубочайшем и обширнейшем знании о человеке и человеческом бытии… Все сочинение Платона [Πολιτεία] вращается вокруг одного-единственного вопроса: какими средствами и в какой форме государство может воспитывать таких стражей?» [GA 1936/37: 194]. Говоря далее о том, что в государстве лишь небольшое число таких стражей, Хайдеггер держит в уме фрагмент о четырех добродетелях иде-

ального государства из IV книги «Государства»: «Значит, государство, основанное согласно природе, всецело было бы мудрым благодаря совсем небольшой части населения, которая стоит во главе и управляет, и ее знанию. И по-видимому, от природы в очень малом числе встречаются люди, подходящие, чтобы обладать этим знанием, которое одно лишь из всех остальных видов знания заслуживает имя мудрости» [Государство IV: 428e–429a]. Очевидно, Хайдеггер сопрягает это место с 503b4, где Платон утверждает, что «философы должны стать самыми строгими стражами государства».

Вслед за рассуждением о воспитании стражей Хайдеггер переходит к вопросу о существе истины: «Платон ставит вопрос о сущности знания не потому, что он относится к области теории познания, а потому что *знание* образует средостение *государственного бытия* вообще (innersten Bestand des *staatlichen Seins* überhaupt), в той мере, в какой государство есть *свободная*, т.е. вместе с тем *связующая власть* (Macht) народа. *Именно поэтому* вопрос о сущности знания есть *основовопрос*» [GA 36/37: 195].

Этот «основовопрос» (почему знающие должны единиться в знании и откуда проистекает их господство) разрабатывается начиная с § 27, где идея Блага толкуется как Ermächtigung. В притче о пещере знание в смысле в*е*дения подлинного существа вещей, т.е. идей, иллюстрируется примером зрительного восприятия. Вслед за Платоном Хайдеггер досконально разбирает связь двух фундаментальных для греческого мышления видов познания — в*и*дения (ὁρᾶν) и в*е*дения (νοεῖν). Чтобы акт зрения стал возможен, необходимо нечто, что делает сущие вещи видимыми, т.е. некое событие. Силы — Хайдеггер отмечает это слово, — которые делают возможным осуществление акта в*и*дения и сам факт увиденности, должны быть в обоих случаях одной и той же δύναμις, Macht. «Видение как акт и зримость должны быть впряжены в упряжку одной силы» [GA 36/37: 197]. Упряжкой, которая сопрягает в*и*дение и видимые вещи, является свет или источник света, солнце (φῶς, ἥλιος). Если же формально перенести это от-

ношение на в*и*дение более высокого порядка, то применительно к акту в*е*дения и его предмету, умопостигаемой идеи, такой упряжкой, обеспечивающей постижение сущего, будет уже само бытие, οὐσία, или истина, ἀλήθεια, открытость. Истина, поясняет Хайдеггер, не есть условие возможности мышления и постижения, но условие возможности самого сущего (открытость соответствует постижимости).

Итак, свет, бытие и истина определяются чем-то высшим. Силой или властью, обеспечивающей познание идеи и открытость идеи (т.е. делающей возможным само в*е*дение) служит Благо — высшая идея, выражаемая через символ солнца. «*Благо*, — выделяет Хайдеггер, — *есть уполномочивание (Ermächtigung) бытия и открытости на их внутренне связанную сущность*» [GA 36/37: 200]. Его властью держится все, что есть поистине: бытие и истина (в свою очередь выступающие властно) как бы получают от него свои полномочия. Сопрягая и подчиняя бытие и истину, будучи ярмом, Благо вместе с тем высвобождает человека в его истории.

В § 28 Хайдеггер снова отмечает два возможных понимания существа истины — как открытости, ἀλήθεια, и как правильности, adaequatio — и указывает на то, что регулятивное понимание истины в действительности является производным от более раннего понимания истины как несокрытости. Знание как прежде всего в*е*дение существа истины определяется для Хайдеггера не правильностью соответствия наших представлений вещам, но проистекает из исторически-судьбоносного пребывания в истине бытия, т.е. пребывания в открытости того, что *есть* в собственном смысле слова. «Платон отвечает на вопрос „что есть истина?“ рассказом о четырех стадиях в притче о пещере. Третья стадия — главный поворотный пункт. Четвертая же означает подлинное освобождение и назначение, это не простой довесок» [GA 36/37: 202]. Иначе говоря, апогей исторического свершения истины — это третья стадия, т.е. определение высшей *идеи Блага,* от которого открывается вид на целое.

В этом свете Хайдеггер рассматривает и пайдевтические зада-

чи философии [Государство VII: 521c5]. Свершению истины соответствует череда стадий, каждой из которых предшествует поворотный пункт, разворот и высвобождение существа человека, ψυχῆς περιαγωγή. Этот переворот и высвобождение из одного состояния и переход в новое, т.е. восхождение к сущему как таковому, это свершение, подчеркивает Хайдеггер, и есть *философствование* [GA 36/37: 206]. Так существо истины развертывается в истории человека.

На четвертой стадии философ действует как освободитель, как человек, бытие которого состоит в выходе из пещеры на свет и возвращении обратно. Отвергая ложную действительность теней, он принимает решение в пользу подлинной действительности, и этим решением он ввергает народ в историю, в пространство его свободы, действительность. Итак, в курсе лекций 1931/32 и 1933/34 гг. на четвертой стадии философ фактически заменяет существующий мир новым.

В версии 1942 г. он тоже ведет борьбу с сокрытостью за открытость, вырывает непотаенное из потаенного, но его задача — лишь привести людей к осознанию того, что идея Блага, позволяя видеть идеи в его свете, обеспечивает существующему сохранность и «спасение» [PLW: 229, Хайдеггер 1993: 356]. Хайдеггер, таким образом, последовательно устраняет весь актуально-политический контекст и подверстывает свое толкование притчи о пещере под новую концепцию истории метафизики как истории забвения бытия.

Особенно хорошо это заметно на примере ключевого момента в интерпретации идеи Блага как Ermächtigung (уполномочивание)[7]. Ведь идея Блага в лекциях 1931/32 и 1933/34 гг. уполномочивает философа отменить существующие законы и заменить их, равно как и поддерживаемый ими миропорядок, другими законами и другим миропорядком. Эта интерпретация идеи Блага

[7] Обозначение идеи Блага как «владычицы» (κυρία) у Платона встречается в 517c4. Текст же «Учения Платона об истине» комментирует притчу о пещере не целиком, а только до строки 517a7.

также связана с представлением о событийном характере истины, с представлением о драме историчности, и потому присутствует только в лекциях 1931/32 и 1933/34 гг. и полностью отсутствует в эссе «Учение Платона об истине»[8].

3.

Самое время перейти к вопросу, вынесенному в заголовок этой статьи, а именно, к вопросу о специфике и организации знания-ведения, которое уполномочивает философов господствовать в полисе. Согласно Хайдеггеру, «Платон утверждает, что знающие в высшем смысле этого слова должны объединиться в знании» [GA 36/37: 195], т.е., отталкиваясь от обыденно-онтического использования слов, от толков, философ выходит из пещеры на свет для постижения идей и возвращается обратно с освободительной миссией, чтобы вести борьбу не на жизнь, а на смерть.

Несмотря на единение знающих, знание обрекает философа на *одиночество*. Обратимся к § 24 лекций 1933/34 гг., где Хайдеггер сосредоточивается на 4-й стадии (516e3–517a6), возвращении

[8] Приведу интересную историческую параллель, на которую обращает внимание Йоханнес Фритче в своей статье о καιρός у Хайдеггера. 23 марта 1933 г., после своего назначения рейхсканцлером, Гитлер проводит через Рейхстаг так называемый закон «О чрезвычайных полномочиях» (Ermächtigungsgesetz), согласно которому вся полнота законодательной власти переходила национал-социалистическому правительству. Защитники Веймарской конституции приводили доводы в пользу сохранения Конституции, поскольку закон был принят в соответствии с 76 параграфом основного закона. В то время как юрист Карл Шмитт, комментируя закон «О чрезвычайных полномочиях» в брошюре «Государство, движение, народ» (1933), писал, что «закон от 24 марта 1933 г. является конституцией современной немецкой революции. На основании закона может быть проведено дальнейшее переустройство государства». На языке хайдеггеровской онтологии, хранители Веймарской республики интерпретировали закон в терминах старого государства, в терминах кажимости, тогда как подлинное Dasein германского народа видело в законе «О чрезвычайных полномочиях» наступление нового государства, отменявшего старое [см. Fritsche 2005: 176–177].

в пещеру, которое означает «подлинное освобождение и назначение».

Философ — это тот, кто вышел из пещеры, привык к свету, и затем вновь спустился в нее, чтобы освободить закованных в цепи. Здесь совершается судьбоносный шаг, потому что философ не может не принимать в расчет возможность погибнуть от рук обывателей пещеры. «Даже сегодня, — пишет Хайдеггер, — если бы были философы, эта судьба неотвратима. *Умерщвление* заключается в том, что философ и его вопрошание будут неожиданно переведены на язык обителей пещеры, что он станет для них посмешищем, что он будет *публично* (курсив мой. — *А.М.*) поднят ими на смех. Поэтому к существу философа относится то, что он одинок; одиночество заключено в его способе бытия, в его мироустановке. Он тем более одинок, что не может спрятаться в пещере. Из этого одиночества он говорит в решающий момент. Говорит, понимая опасность, что все сказанное им будет непреднамеренно извращено. И все же философ *должен* спуститься в пещеру, не затем, чтобы пускаться в дебаты с ее обитателями, а затем, чтобы захватить того или этого, кого он вероятно узнал, и вывести наверх по крутому склону пещеры, причем не в смысле единомоментного акта, а в смысле судьбоносного свершения самой истории» [GA 36/37: 182f.].

Речь философа не должна быть обращенной к общественности, опираться на common sense и стремиться с помощью убеждения сделать мнение одного мнением большинства. Философ не пускается в дебаты с узниками. Узники, согласно Хайдеггеру, — это мы сами в «повседневном существовании», Alltäglichkeit [GA 34: 28; GA 36/37: 133, 135, 148, 153]. Это нужно понимать как указание на неподлинность и несобственность существования das Man. Обитатели пещеры присуждают друг другу награды, воздают почести за мастерство в различении и запоминании теней и предсказании порядка их появления. Но освободившийся от оков возвышается надо всеми [Государство 516c8–d7; ср. Государство 492b5–c8]. Заточение — коллективная форма существования;

побег — удел отдельных людей, одиночек, главный пособник в котором — философ, убежавший из тюрьмы и вернувшийся помочь другим. Помочь другим означает помочь одиночкам, которых философ «вероятно» узнал — «захватить» (ergreifen), выхватить их из толпы и вывести по крутому склону наружу. Хайдеггер намеренно подчеркивает момент насилия, βίᾳ [GA 36/37: 176; ср. Государство 515e6]: без него не происходит освобождения — судьбоносного свершения истины-непотаенности как выхода в творческое пространство истории народа и решимости пребывать в нем.

Философ одинок и вместе с тем он «действует в истории с теми, кто вместе с ним образует бытийно-соразмерно сообщество (Gemeinschaft)» [GA 36/37: 187]. Хайдеггер-ректор, Хайдеггер-философ, вдохновленный мыслью о переустройстве германского университета в соответствии с «новой германской действительностью», обрисовывает здесь единственно приемлемую для него *институциональную модель знания*. А именно, он выстраивает «на словах» (Государство: 473a), как Платон, свое идеальное государство, философское qua элитарное сообщество одиночек[9].

[9] Уместно вспомнить, что когда Мартин Хайдеггер подал в отставку с поста ректора 27 апреля 1934 г. (ввиду того, что его университетская политика не нашла достаточной поддержки ни в партии, ни в самом университете), он не утратил интереса к проекту центральной академии доцентов (Dozentenakademie) в Берлине, о котором шла речь еще в период его ректорства. В августе 1934 г. госсекретарь в Прусском министерстве науки, воспитания и народного образования Вильгельм Штукарт попросил Хайдеггера наряду с другими профессорами высказаться по поводу соответствующего проекта. В ответ Хайдеггер набросал детальный шестистраничный комментарий «Zur Errichtung der Dozentenschule» (письмо отпечатано на машинке 29 августа 1934 г.). В числе важнейших задач он видел «воспитание к учительству», причем молодые преподаватели германских вузов должны были, по его замыслу, жить в «школьной общине», похожей на монастырь, и «как национал-социалисты духа изнутри готовить революцию в науке» [GA 16: 308–314, 801]. Судя по всему, инициатива Хайдеггера натолкнулась на противодействие конкурентов от нацистской педагогики — Альфреда Боймлера и Эрнста Крика. К проекту достаточно критически отнеслись и другие профессора германских университетов. Более того, как и предвидел Хайдеггер, его публично подняли на смех. На-

Здесь лежат корни *эзотерической инициативы* и, соответственно, *модели эзотерической коммуникации*, которая станет определяющей формой общения радикально-консервативных интеллектуалов после поражения Германии во Второй мировой войне [см. Михайловский 2005; Morat 2007][10].

Проблема коммуникации заслуживает досконального рассмотрения. В курсе лекций «О существе истины» 1933/34 г. институциональная модель знания как элитарного сообщества одиночек основывается на предшествующем рассуждении о языке (Введение, § 5, «Истина и язык»). «Человек, — утверждает Хайдеггер, — экзистирует в языке» [GA 36/37: 106], именно здесь впервые обнаруживается *открытость превосходящей власти бытия* (Übermacht des Seins). Выше мы уже говорили о стоящей перед Хайдеггером альтернативе: а именно, является ли язык чем-то первичным или он уже предполагает иные структуры раскрытия мира. Так вот, осмысление языка выявляет *молчание* как базовую структуру открытости. «Способность молчать — это исток и основа языка» [GA 36/37: 109].

На следующей странице стоит пометка «Notabene: этот тезис существенно выходит за пределы сказанного в „Бытии и времени“ § 34, с. 164 ff.» [GA 36/37: 110][11]. На той же странице далее читаем: «Кто обязан и хочет молчать, тот должен — как мы выражаем-

---

пример, марбургский психолог Эрих Йенш написал отзыв, в котором назвал Мартина Хайдеггера «одним из величайших путаников и необычайнейших оригиналов в нашей академической среде». Честолюбивые планы Хайдеггера рухнули, и он окончательно ушел из сферы национал-социалистический университетской политики [см. Morat 2007: 143 f.].

[10] В одном письме М. Хайдеггера К. Ясперсу от 12 августа 1949 г. цитируются слова Фридриха Ницше: «Читая эти строки Вашего письма, я вспомнил слова Ницше, которые Вы, конечно, знаете: „Сотня глубоких одиночеств в совокупности образует город Венецию — это его очарование. Картина для людей будущего“. То, что подразумевает Ницше, лежит вне альтернативы коммуникации и не-коммуникации» [Хайдеггер–Ясперс 2001: 254].

[11] В этом месте «Бытия и времени» Хайдеггер затрагивал вопрос о молчании как предельной возможности речи, но не говорил о том, что речь и язык происходят из молчания.

ся — „иметь нечто сказать“. Только вот возникает вопрос: что это значит? Во всяком случае не это: он должен *действительно* вести речь в смысле говорения. Ведь то, что мы *имеем* сказать, мы *имеем* и *сохраняем* как раз *совершенно особенным образом*. Сначала мы имеем и держим это при себе. Только не так, что мы будто бы имеем о чем-то некое знание, а другие — нет. Хотя это *держание при себе* есть особый способ быть, которым мы изолируемся от общественности, ничего не выпускаем наружу. Однако это не является решающим, поскольку хорошо подходит недоверчивым, скрытным и лукавым людям, „сумасшедшим“. Этот последний вид держания при себе указывает на скованность, тесноту. Подлинное же пребывание при своем есть нечто *позитивное*: тот способ здесь-бытия, находясь в котором человек не является „человеком в футляре“, а как раз наоборот, *открыт* сущему и превосходящей власти бытия. Правда, человек открыт не так, что он устремляется вперед по любому поводу, рассеивается в многообразии обстоятельств, а наоборот, это *открытость* сущему, которая есть *собранность в себе*» [GA 36/37: 110].

Эзотерическая инициатива Хайдеггера онтологически коренится в молчании. Если внимательно рассмотреть хайдеггеровскую философию в только что обрисованной самим автором перспективе, то можно без труда увидеть, что она изначально дистанцировалась от публичности (Öffentlichkeit, общественности), public sphere. Скорее, Хайдеггер стремится к тому, что он называет «Intimität» или «Innigkeit». Как показывает Петер Травни в своем недавнем исследовании «Adyton», главным для немецкого мыслителя было состояние интенсивного «бытия-в», заметного, в частности, в таких дефисных конструкциях, как «Im-Wort-Sein», «In-der-Geschichte-Sein» и др. В этом смысле быть «политическим» для Хайдеггера означает жить в «народе», ощущать в нем опору и защиту (в том числе и немаловажную для профессора философии защиту социальную). По замечанию П. Травни, «Хайдеггер стал, вероятно, первым мыслителем XX в., который осознал исходившую от процесса интернационализации, а по-

том и глобализации угрозу разрушения *Innigkeit*». Главная тема эзотерической философии Хайдеггера — adyton, неприступного места тишины, из которого «Бог» начинает вдруг «отвечать» [Trawny 2010: 10, 12].

«Innigkeit» — перевести этот шифр эзотерической философии Хайдеггера непросто. Эта проблема разбирается в большой статье П. Уорнека под названием «Translating *Innigkeit*» [Warnek 2006]. В первом курсе лекций о Гёльдерлине 1934/35 гг., посвященном толкованию гимнов «Германия» и «Рейн», Хайдеггер сам специально разъясняет «главное слово» позднего Гёльдерлина. Innigkeit нельзя понимать в смысле интериорности (Innerlichkeit) или интимности, т.е. сосредоточенности на внутреннем содержании, замкнутости на переживаниях [GA 39: 117]. Innigkeit, будучи далека от всего романтического и сентиментального, именует скорее «фундаментальное настроение», поэтическую Grundstimmung. Согласно Хайдеггеру, Innigkeit есть, во-первых, высочайшая интенсивность Dasein и, во-вторых, «знающее пребывание внутри спора бытия», образующего гераклитовский πόλεμος, «напряженную гармонию» (B51 DK). Это уверенное пребывание при своем, открытое для встречи с противоположными началами бытия. Одним словом, Innigkeit означает состояние интенсивности, ощутимой плотности смысла, в том числе боли и утраты. Именно этого требовал Хайдеггер от «истории»: она должна «происходить», «переживаться», становиться частью «опыта», она должна стать «судьбой».

Рассмотрим конфликт между этим молчаливым «пребыванием при своем» и публичным говорением. Он происходит, конечно, не внутри одинокого сознания, а внутри академической среды. Университет кайзеровской империи и Веймарской республики был сферой, отделенной от общественности глухой стеной. В известной речи «Наука как призвание и профессия» (1917) Макс Вебер отправляется от того, что университет — не место для политических дискуссий. «…Пророку и демагогу не место на кафедре в учебной аудитории. Пророку и демагогу сказано: „Иди

на улицу и говори открыто“. Это значит: иди туда, где возможна критика. В аудитории преподаватель сидит напротив своих слушателей: они должны молчать, а он — говорить. И я считаю безответственным пользоваться тем, что студенты ради своего будущего должны посещать лекции преподавателя и что там нет никого, кто мог бы выступить против него с критикой; пользоваться своими знаниями и научным опытом не для того, чтобы принести пользу слушателям — в чем состоит задача преподавателя, — а для того, чтобы привить им свои личные политические взгляды» [Вебер 2006: 538–539]. Убеждение Вебера заключается в том, что университет — место строгого иерархического порядка. Говорить должны ординариусы. «Публичность» для Вебера синоним «улицы», но никак не кафедры. Неприятие политики в академической среде для него связано с тем, что университет с его строгим иерархическим порядком не может быть публичным, общественным пространством.

Постепенно, с превращением университета в массовое учреждение, происходит и его встраивание в социо-политическую сферу, которой еще Кант в «Споре факультетов» противопоставлял свободу философских исследований. В 1920–1930-е гг. Хайдеггер оказывается свидетелем нарушения границ между академической философией и публичностью и делает в этой ситуации выбор в пользу эксклюзивного знания. Лекции и, в особенности, более поздний эзотерический манускрипт 1936–1939 гг. «Материалы к философии (О событии)» [GA 43] обращены к «немногим» и «отдельным людям» (Wenige, Einzelne). Они рассматриваются вовсе не как получатели неких универсальных истин, адресованных рациональным субъектам. Те, к кому обращается Хайдеггер, — слушатели (для Хайдеггера крайне важна семантика глагола hören) личного обращения (Anspruch). Адресат Хайдеггера должен принимать философию всерьез — не в виде рациональной дискуссии, а как экзистенциальное требование определенного образа мысли и жизни. «Innigikeit» эзотерической инициативы всегда предполагает тесный круг преданных слуша-

телей, концентрически расположенный вокруг единого центра, главного предмета внимания.

Национал-социалисты, поначалу изображавшие себя противниками модерна, очень быстро оставили сельскую романтику и начали осуществлять невиданную в Германии модернизацию общества. Прежде чем окончательно разочароваться в национал-социализме как утверждении бюргерского духа, Хайдеггер приветствовал приход к власти национал-социалистов и связывал с ними надежду на осуществление антимодернистской революционной программы. Вместе с тем он думал использовать политическую ситуацию для реабилитации философии, руководствуясь античным идеалом философии как науки наук. В ректорской речи 1933 г. он отождествляет приход Гитлера к власти с восстановлением власти философии в университете.

В то же время Хайдеггер обнаруживает понимание миссии философии как разбора окостенелых форм мысли и соответствующих ей форм действительности. Философия должна обнаружить свое «господствующее знание», которое поможет учредить истинное общежитие, народное государство, при условии разрушения несоответствующих народному бытию социальных и политических форм. Только народ, укорененный в своей земле, может, по убеждению Хайдеггера, сконцентрировать исторические силы, необходимые для встречи с собственной судьбой. Если для большинства интеллектуалов «консервативной революции» философия служила лишь одним из средств для осуществления политической революции, то Хайдеггер, напротив, видел в политической революции лишь повод для гораздо более радикальной философской революции: возвращаясь к грекам, к раннегреческой θεωρία, германский народ способен, по его мнению, осуществить решительный *поворот* (Wendung) в европейской истории, сдержать победоносное шествие рационализации и тем самым остановить расширяющуюся пустыню[12].

[12] Мысль об укорененности в земле, об «Innigkeit» «немногих знающих» внутри исторического бытия народа позволяет понять очень многое. Как убе-

4.

Какие следствия вытекают из утверждения философии в университете в качестве «господствующего знания» (herrschaftliches Wissen)? Хайдеггер не стремился к тому, чтобы добиться признания философии «гуманитарной наукой» среди других наук. Он твердо придерживался платоновского убеждения: философия есть «знание правителей» (ср. βασιλικὴ τέχνη), или господствующее знание. Эту претензию на господство Хайдеггер не оставляет даже после отставки с поста ректора и начала подспудной критики национал-социализма в «Материалах к философии (О событии)» как формы современного нигилизма. Это говорит в пользу неконъюнктурности хайдеггеровской мысли о господстве философии. Притязание на такое господство достигает своего пика, пожалуй, ко времени написания «Beiträge» и продолжается в лекционных курсах, манускриптах и частной переписке до первой половины 1940-х гг. Кроме того, притязание это объясняется отрицанием любого права общественности/публичности выносить свое суждение о философии.

Было бы недоразумением считать этот эзотеризм одного из влиятельнейших академических философов своего времени неким иррационализмом (как, например, делают Лукач или Адорно). Ведь от хайдеггеровских размышлений об отношении между «языком» и «бытием» путь ведет как в область политических действий, так и в ту область, где правит теоретическая философия. Эзотерическая инициатива философа связана с вопросом о том, как можно высказать истину, которая утрачивает свою истинность в самом ходе высказывания. Здесь можно ограничиться указанием на проблематику «апофатической теологии» (как

дительно показал Ч. Бэмбак в книге о «корнях» Хайдеггера, политику здесь нельзя отделить от философии, поскольку для Хайдеггера философия — это всегда размышление о смысле бытия дома среди сущих вещей и о бытийной укорененности во времени (в эпохальной истории бытия) и в пространстве (на родине, которая открывает возможности исторической определенности) [Bambach 2003: 15].

высказать несказанное, приписать предикаты тому, что ускользает от любой предикации, не разрушая при этом целостности самого предмета мысли?), которая занимала Хайдеггер начиная со второй половины 1930-х гг.

В «Материалах к философии» Хайдеггер определяет философию как вопрошание о бытии, выступающее в качестве «господствующего знания» или, иначе, «знания правителей» — Fragen nach der Wahrheit des Seyns als «herrschaftliches Wissen» [GA 43: 43 f.]. В лекционном курсе 1942 г., посвященном интерпретации гёльдерлиновского гимна «Истр», Хайдеггер решительно повторяет платоновское требование, которое звучит в устах Сократа с характерной оговоркой, что предложение о философах-правителях покажется общественному мнению смешным.

ἐὰν μή… ἢ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν ἐν ταῖς πόλεσιν ἢ οἱ βασιλῆς τε νῦν λεγόμενοι καὶ δυνάσται φιλοσοφήσωσι γνησίως τε καὶ ἱκανῶς… οὐκ ἔστι κακῶν παῦλα… ταῖς πόλεσι… (Rep. 473c11–d6)

Хайдеггер переводит:

«Wenn nicht entweder die Philosophen Herrscher werden in der πόλις oder aber die jetzt sogenannten Herrscher und Machthaber in echter und geeigneter Weise „philosophieren“ — ist kein Ende des Unheils für die πόλις» [GA 53: 105]. «Пока в полисе не будут править философы либо так называемые нынешние правители и владыки не станут подлинным и достойным образом „философствовать“… до тех пор полису не избавиться от несчастья». Комментируя отрывок, Хайдеггер исключает беспочвенный «новоевропейский» «платонизм». Платон не имеет в виду, что философы должны вмешиваться в государственные дела, ибо «полис» и его «дела» — «не самое существенное», да и правителям он не предлагает заняться философией как чем-то вроде «коллекционирования жуков». Слово Платона означает: «полис зиждется в истине и существе бытия, откуда получает определение все сущее» [GA 53: 106]. Вопрос о сущности полиса образует предмет «подлинного, высшего и обширнейшего осмысления» в греческой мысли, но это не предполагает, утверждает Хайдеггер, необходи-

мость «осовременивать» Платона и думать, будто бытие определяется исходя из сферы политических дел (Geschäfte). Наоборот, «человек поставлен в место своего исторического пребывания, в полис, потому что он и только он относится к сущему как сущему, к сущему в его несокрытости и сокрытии, и может понимать себя в бытии сущего» [GA 53: 108].

Вслед за Платоном Хайдеггер формулирует здесь два требования: 1) политическая власть и философия должны совпасть и 2) «многие», кто занимается порознь политикой и философией, должны быть исключены из круга правителей. И оба требования смыкаются в определении философии как 1) «господствующего знания», 2) доступного лишь немногим.

«Знание» для Хайдеггера — это не какой-то инвентарь определенных, постоянно пересматриваемых результатов исследований, а способность к «вопрошанию» и «само-осмыслению» в виду «истины бытия». Отношение между «знанием» и «истиной» осмысляется не как безличная, индифферентная возможность верификации или фальсификации, а как «принадлежность» (Zugehörigkeit), предполагающая изменение человека в его существе.

Господство, по Хайдеггеру, — это господство «бытия». Отталкиваясь от этого начала, Хайдеггер понимает и *политическое* господство. Это политическое господство никогда не может быть основано из себя самого, но всегда предполагает господство бытия[13].

5.

В заключение я хотел бы вернуться к очевидной связи между трактовкой Платона в работе Х. Арендт «Философия и полити-

[13] В лекционном курсе «Vom Wesen der Wahrheit» 1933–34 гг. Хайдеггер называет философию «основополагающим свершением истории», поскольку в нем *«разворачивается сущность истины через историю человека»* [GA 36/37: 207]. Хайдеггер мыслит «тысячелетиями» и переживает происходящее в стране как уникальное событие, своего рода «божественный случай», когда философия и политика должны, наконец, соединиться.

ка» и Хайдеггеровской интерпретацией учения Платона об истине, которая была впервые представлена в лекционном курсе 1924/25 гг. Хайдеггер читал этот курс в Марбургском университете, где его должна была слушать восемнадцатилетняя студентка Арендт. Итак, за разбором Платоновского видения политики у Арендт фактически скрывается разбор Хайдеггеровской трактовки той же темы — обстоятельство, на которое уже неоднократно обращали внимание исследователи [ср. Таминьё 2008: 183]. Как и для Платона, для Хайдеггера противопоставление истины и мнения, немногих достойных и «многих людей» (das Man), собственного и несобственного, повседневного образа существования и т.д. также играет ведущую роль. Критика Х. Арендт в отношении «тирании истины», напротив, исходит из того, что подлинную предпосылку политической жизни образует как раз δόξα (взятая в ее сократическом понимании, отличном, по ее утверждению, от платоновского). В свою очередь, δόξα связана с плюрализмом, а потому «роль философа не в том, чтобы управлять государством, а быть при нем „оводом", не высказывать философские истины, но делать граждан более правдивыми (truthful)» [Arendt 1990: 81]. Отсюда ее подозрительное отношение к «поворотным пунктам», переживаемым философом из притчи о пещере. Арендт подчеркивает, что притча начинается с вычеркивания двух в политическом отношении наиболее значимых аспектов человеческой жизни: говорения и поступка. Достижение каждой из ступеней созерцания сопровождается «утратой чувства и ориентации» [Arendt 1990: 95] и, ввиду этого, утратой способности формирования δόξα. Философ, как его понимал Платон, менее всего приспособлен для того, чтобы регулировать отношения в обществе. Стало быть, в трактовке Арендт камнем преткновения также оказывается проблема воспитания: Сократ не собирался «воспитывать» граждан, учить созерцанию идей, но хотел лишь «проверять их мнения». А философ, предпочитающий молчаливое созерцание «человеческому состоянию плюрализма» (human condition of plurality), находит в «абсолютном

одиночестве» (absolute solitude) лишь иллюзорное прибежище: в действительности он обречен на плюрализм, каковой он находит, прежде всего, внутри себя, и на со-бытие с другими, которые вызывают на диалог [Arendt 1990: 86]. Безусловно, мы имеем здесь дело с радикальной критикой и Платона и Хайдеггера, с радикальным «да» βίος πρακτικός и отрицанием βίος θεωρητικός как главного измерения человеческого бытия[14]. Но за этим радикализмом Арендт, похоже, не замечает одной серьезной детали: молчаливое одиночество философа, чью «биографию» пишут Платон и Хайдеггер, вовсе не рисуется как абсолютное. Противоположностью множества в хайдеггеровской интерпретации аллегории пещеры является не столько одиночество, сколько сообщество одиночек, сплоченных в знании и осуществляющих господство на основании «превосходящей власти» бытия.

Итак, эзотерическая философия Хайдеггера имплицирует эзотерическую политику [ср. Trawny 2010: 35][15]. Для него философия вправе притязать на господство, которое оно получает не от себя самой, а от «бытия». Но следствием этого господства, как и любого другого, является то, что она выдвигает притязания, требования к другим. «Господствующее знание» требует другого, нуждается в другом, нуждается в адресате. Можно сказать даже, что оно воспитывает своего адресата. Воспитание, παιδεία, со времен софистов и Сократа считалось специфической задачей учителя-философа, имеющей политическое значение. И если «Государство» может рассматриваться как политико-педагогический про-

[14] Ср.: «Критика хайдеггеровского платонизма производится, конечно, с точки зрения praxis, как обусловленного плюрализмом, и в перспективе bios politikos, как постоянно возобновляемого разделения ответственности в словах и поступках между равными партнерами, вынужденными судить обо всем всегда в конкретной ситуации. Такая перспектива дала возможность Арендт занять по отношению к профессиональному мыслителю Хайдеггеру ироническую позицию „фракиянки“…» [Таминьё 2008: 187].

[15] П. Травни также подробно рассматривает отличия хайдеггеровского понимания эзотеричности знания от герменевтики эзотерического учения Платона у Л. Штрауса, с одной стороны, и от интерпретации «ungeschriebene Lehre» у Х.-Й. Кремера, с другой.

ект, который подчиняет воспитание детей требованиям разумного и справедливого полиса, то и Хайдеггер может с полным правом называться педагогическим мыслителем. Вопрос о *философском обучении и воспитании* всегда занимал у него центральное место. И это обстоятельство касается не только его лекций, но и оснований его мышления в целом. Лишь так становятся объяснимы количество и уровень его учениц и учеников.

Библиография

Государство — *Платон.* Государство // Платон. Собрание сочинений в 4-х т. Т. 3 / Под ред. А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1994. С. 79–420.

Федр — *Платон.* Федр // Платон. Собрание сочинений в 4-х т. Т. 2 / Под ред. А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1994. С. 135–191.

Хайдеггер 1993 — *Хайдеггер М.* Учение Платона об истине // Хайдеггер М. Время и бытие / Пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Республика, 1993. С. 345–361.

Хайдеггер 1997 — *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997.

Хайдеггер–Ясперс 2001 — *Хайдеггер М., Ясперс К.* Переписка 1920–1963 / Пер. с нем. И.А. Михайлова. М.: Ad Marginem, 2001. С. 254.

GA 16 — *Heidegger M.* Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. 1910–1976. Gesamtausgabe. Bd. 16 / Hrsg. v. H. Heidegger. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2000.

GA 19 — *Heidegger M.* Platon: Sophistes. Gesamtausgabe. Bd. 19 / Hrsg. v. I. Schüßler. Frankfurt am Main: Klostermann, 1992.

GA 22 — *Heidegger M.* Grundbegriffe der antiken Philosophie. Gesamtausgabe. Bd. 22 / Hrsg. v. F.-K. Blust. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1993.

GA 34 — *Heidegger M.* Vom Wesen der Wahrheit: Zu Platons Hölengleichnis und Theätet. Gesamtausgabe. Bd. 34 / Hrsg. v. Hermann Mörchen. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1988.

GA 36/37 — *Heidegger M.* Sein und Wahrheit. 1: Die Grundfrage der Philosophie, 2: Wom Wesen der Wahrheit. Gesamtausgabe. Bd. 36/37 / Hrsg. v. Hartmut Tietjen. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2001.

GA 39 — *Heidegger M.* Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein». Gesamtausgabe. Bd. 39 / Hrsg. v. Susanne Ziegler. 3. unver. Auflage. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1999.

GA 43 — *Heidegger M.* Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe. Bd. 43 / Hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1989.

GA 53 — *Heidegger M.* Hölderlins Hymne «Der Ister». Gesamtausgabe. Bd. 53 / Hrsg. v. Walter Biemel. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1984.

Heidegger 2003 — Martin Heidegger: philosophical and political writings / Edited by Manfred Strassen. New-York: Continuum International Publishing Group, 2003.

PLW — *Heidegger M.* Platons Lehre von der Wahrheit // Heidegger M. Wegmarken. 3. durchges. Auflage. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1996. S. 203–238.

SDU — *Heidegger M.* Die Selbstbehauptung der deutschen Universität // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 16. Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. 1910–1976 / Hrsg. v. H. Heidegger. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2000. S. 107–117.

SZ — *Heidegger M.* Sein und Zeit. 17. Aufl. Tübingen: Niemeyer, 1993.

Вебер 2006 — *Вебер М.* Наука как призвание и профессия // Вебер М. Избранное: протестантская этика и дух капитализма. М.: РОССПЭН, 2006. С. 529–546.

Михайловский–Романов 2010 — *Михайловский А., Романов А.* Проблемы перевода смыслов в статье М. Хайдеггера «Учение Платона об истине» // Русский мир и Латвия: Проблемы перевода в диалоге социокультурных парадигм / Под ред. С. Мазура. Альманах общества Seminarium Hortus Humanitatis. Вып. XXIII. Рига, 2010. С. 10–21.

Михайловский 2005 — *Михайловский А.В.* «Внутренняя эмиграция» немецких консерваторов // Космополис № 3 (13), осень 2005. С. 117–130.

Таминьё 2008 — *Таминьё Ж.* Платоновские корни хайдеггеровской политической мысли // Ежегодник по феноменологической философии. № 1. М.: Изд-во РГГУ, 2008. С. 161–189.

Arendt 1990 — *Arendt H.* Philosophy and politics // Social Research. Vol. 57. № 1 (Spring 1990). P. 73–103.

Bambach 2003 — *Bambach, Charles.* Heidegger's root. Nietzsche, National Socialism, and the Greeks. Ithaca: Cornell University Press, 2003.

Berti 2005 — *Berti, Enrico.* Heidegger and the Platonic concept of truth // Heidegger and Plato: toward dialogue / Edited by Catalin Partenie and Tom Rockmore. Evanston: Northwestern University Press, 2005.

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

Courtine 1990 — *Courtine, Jean-François.* Heidegger et la phénomenologie. Chap. «Le Platonisme de Heidegger». Paris: Vrin, 1990.

Fritsche 2005 — *Fritsche, Johannes.* With Plato into the *Kairos* before the *Kehre*: On Heidegger's Different Interpretations of Plato // Ed. by Catalin Partenie and Tom Rockmore. Evanston: Northwestern University, Press 2005. S. 140–177.

Inwood 2005 — *Inwood, Michael.* Truth and Untruth in Plato and Heidegger // Heidegger and Plato: toward dialogue / Ed. by Catalin Partenie and Tom Rockmore. Evanston: Northwestern University Press, 2005. P. 72–95.

Janicaud 1990 — *Janicaud Dominique.* L'ombre de cette pensée: Heidegger et la question politique. Grenoble: J. Millon, 1990.

Kisiel 2005 — *Kisiel, Theodore.* On the Purported Platonism of Heidegger's Rectoral Address / Edited by Catalin Partenie and Tom Rockmore. Evanston: Northwestern University Press, 2005. P. 3–21.

Morat 2007 — *Morat, Daniel.* Von der Tat zur Gelassenheit. Konservatives Denken bei Martin Heidegger, Ernst Jünger und Friedrich Georg Jünger 1920–1960. Göttingen: Wallstein, 2007.

Radloff 2007 — *Radloff, Bernhard.* Heidegger and the question of National Socialism. Disclosure and Gestalt. Toronto: University of Toronto Press, 2007.

Trawny 2010 — *Trawny, Peter.* Adyton: Heideggers esoterische Philosophie. Berlin: Matthes & Seitz, 2010.

Ward 1995 — *Ward, James F.* Heidegger's political thinking. Amherst: University of Massachusetts Press, 1995.

Warnek 2006 — *Warnek, Peter.* Translating *Innigkeit*: The belonging together of the strange // Heidegger and the Geeks: interpretive essays / Ed. by Drew A. Hyland and John Panteleimon Manoussakis. Bloomington: Indiana University Press, 2006. P. 57–82.