

БЫТИЕ И ВРЕМЯ: 80 ЛЕТ СПУСТЯ¹

Анатолий Михайлов*

Summary

The article reflects on impact of Heidegger's *Being and Time* on the philosophical and intellectual climate 80 years after its publication. Although this book remained an unfinished torso and contained an unprecedented, radical critique of basic principles of traditional philosophy, it influenced greatly developments not only in philosophy but also in humanities and social sciences.

In contrast to the constructivist character of the previous philosophical tradition aimed at securing absolute ground as a starting point of philosophical reflection, Heidegger introduces *Dasein* as something which is being thrown in the midst of always conditioned, factual situation it can never master or fully grasp. According to Heidegger, it would require, on the side of philosophy, complete reconsideration of its basic principles and existing terminology (*Begrifflichkeit*) in order to make them more adequate to the challenges of our life.

Keywords: nature of philosophical knowledge, fundamental ontology, *Dasein*, phenomenology, language of philosophy, M. Heidegger, E. Husserl.

Сегодня, 80 лет после выхода в свет *Бытия и времени* — одного из самых значительных произведений не только XX столетия, но и всей европейской философской традиции, — мы всё ещё находимся всего лишь на подступах к осмыслению его содержания, а в русскоязычной литературе по-прежнему нет публикаций, способствующих продуктивному прояснению обозначенных в этой работе идей, с таким трудом укладываемых в наше привычное представление о природе философствования. На первый взгляд, уже сам характер притязаний, заявленных в *Бытии и времени*, должен был неминуемо завершиться не чем иным, как неизбежным конфузом. Мыслимо ли то, что автор не просто представляет своеобразное видение и понимание определённых философских проблем, но выступает с беспрецедентным обвинением в адрес всей, берущей своё начало в Древней Греции, традиции европейской философии, упрекая её в неспособности адекватно обратиться к сформулированным ею самому фундаментальным вопросам?

* Анатолий Арсеньевич Михайлов — профессор, доктор философских наук, академик Национальной Академии наук Беларуси, ректор Европейского гуманитарного университета (г. Вильнюс, Литва); e-mail: mikhailov@ehu.lt.

Слишком многое привычное и устоявшееся в философском мышлении оказывается подвергаемым Хайдеггером сомнению с невиданным до сих пор радикализмом, который вызывал и по-прежнему вызывает крайне эмоциональные дискуссии.

Трудность осмысления содержания работы заключается, прежде всего, в том, что мы сталкиваемся в ней с отказом от использования столь привычных для философии основополагающих принципов и понятий (или пересмотром их содержания), что, казалось бы, философия оказывается на грани утраты самой себя и рискует усомниться в необходимости дальнейшего своего продолжения. Разумеется, и в этом случае соблазн доказать несостоятельность основных положений книги стимулируется многими мотивами, берущими начало в традиционном понимании природы философского знания и инициированными не только в рамках аналитической философии. Справедливости ради следует признать, что и сам Хайдеггер в существенной мере способствовал обезцениванию значимости своей собственной работы. Как известно, она так и осталась незаконченным фрагментом, а позднее, в особенности после «поворота» (Kehre), Хайдеггер неоднократно признавал неудачность осуществленных в *Бытии и времени* попыток радикально преобразовать философию.

И, тем не менее, панорама философских исследований после 1927 года немислима без рецепции обозначенных Хайдеггером проблем. Более того, резонанс, который вызвало опубликованное произведение, выходит далеко за рамки философии. В той или иной степени гуманитарное знание, социальные науки, религия, а также литература и искусство оказались восприимчивыми к самым разнообразным импульсам, содержащимся в *Бытии и времени*. Отдельно следует отметить внимание, проявленное к работе традицией восточной мысли, далеко не всегда предрасположенной к восприятию западных идей.² В настоящее время обилие всего того, что написано в мире о Хайдеггере и, в том числе, посвящено анализу *Бытия и времени*, практически не поддается обозрению, хотя и далеко не всегда способствует прояснению подлинных интенций мыслителя. В связи с этим нельзя не признать правомерность предостережения Хайдеггера, который настойчиво не советовал полагаться на публикации, посвященные его творчеству.³

Своеобразная ситуация рецепции идей *Бытия и времени* сложилась в русскоязычном интеллектуальном пространстве. Немногочисленные попытки их интерпретации слишком часто выражались в редуцировании хайдеггеровской мысли к тому, против чего он сам так решительно выступал. Примеров такой «интерпретации» можно привести сколь угодно много: это и обвинения в иррационализме, попытки увидеть в Хайдеггере представителя экзистенциализма, стремление представить *Бытие и время* в качестве модифицированного варианта философской антропологии, иронизирование по поводу «вычурной» терминологии и т. п. В отдельную категорию можно выделить усилия по дискредитации всего философского содержания работы посредством установления ее корреляции с фактом политической ангажиро-

ванности Хайдеггера в 1933 г. И, наконец, доминирующий в последние десятилетия интерес к постмодернизму, в особенности в его французской интерпретации, еще в большей мере отеснил на задний план анализ самих хайдеггеровских идей, без которых слишком многое в постмодернистском мышлении было бы просто невозможным.

Публикации *Бытия и времени* предшествовала напряженная работа Хайдеггера по осмыслению категориального поля европейской философии. На первый взгляд, эта работа относилась сугубо к логической проблематике. Однако обе хайдеггеровские диссертации были нацелены на осмысление существенно более значимых проблем. В них отмечается отчётливая попытка размежевания с неокантианством, оказавшимся не в состоянии преодолеть формально-логическую замкнутость активности субъекта. Именно поэтому интенциональная структура актов сознания Гуссерля представлялась Хайдеггеру движением в верном направлении. Вместе с тем и роль субъекта интенциональных актов не может быть редуцирована, как это было в неокантианстве, только к теоретико-познавательной функции. Как известно, характерная особенность теории познания заключается в том, что познание сводится к чисто мыслительной деятельности, в то время как постижение предметов всегда является неотъемлемой частью *жизненного* процесса. В результате то, *каким образом* нечто воспринимается нами в качестве предмета, позволяет себя прояснить лишь исходя из *Lebensweise* познающего субъекта. Иными словами, теория не существует в изолированности от фактической жизни. Эта жизнь исторична. Однако гуссерлевская идея философии как «строгой науки» игнорирует проблему истории. Обращением к проблеме историчности Хайдеггер, на первый взгляд, более склонен солидаризироваться с идеями Гегеля, у которого дух воспринимается в качестве полноты своих свершений и в «снятом» виде является продуктом своей собственной истории. Тем самым состояние философии в своей действительности всегда обусловлено осмыслением собственной истории и, в итоге, является историческим по своей природе. Вместе с тем преемственность и непрерывность развития философского мышления сохраняется, в глазах Гегеля, лишь в результате постоянного воспроизведения того непреходящего в мышлении, что сохраняет свою тождественность и не подлежит воздействию времени. Таким образом, прошлое в развитии духа есть лишь этап в его движении к состоянию «абсолютного самосознания», истинность которого вневременна и безусловна.

В противовес этому принципиальная позиция Хайдеггера заключается в том, что состояние философии не может быть уподоблено самодовлеющему духу, потенциально способному быть абсолютно прозрачным по отношению к самому себе. Своеобразие философского знания, по его мнению, неизбежно выступает не в качестве надындивидуального спекулятивного мышления, в котором особенное и индивидуальное подлежат растворению и снятию во всеобщем. Оно манифестирует себя в обусловленных соответствующим временем индивидуальных актах целостности непосредственного жизненного опыта. В

последовательном противопоставлении своей позиции взглядам Гегеля Хайдеггер обозначает своё время как такое, по отношению к которому прошлое утрачивает прозрачность. Оно становится *undurchsichtig*, помимо прочего, также и в силу того, что философская понятийность предстаёт в фиксированных и затвердевших формах, некогда обусловленных обстоятельствами конкретной реальности, вызвавшей к жизни эту понятийность, но позднее неизбежным образом утратившей свою витальную силу. В итоге, такого рода понятия, которыми мы оперируем, скорее заслоняют, чем проясняют смысл, подлежащий экспликации в соответствии с конкретностью жизненной ситуации.

В этих обстоятельствах Хайдеггер видит свою задачу в том, чтобы посредством специфичного исторически-философского исследования – деструкции (*Destruktion*) – выявить скрытые смысловые основания господствующей традиции. Мотивом такого рода «деструкции», которая отнюдь не должна смешиваться с негативным отношением к традиции⁴, является острое экзистенциальное сознание невозможности применения готовых и застывших категориальных форм мышления к принципиально временным по своей природе и всегда иным жизненным обстоятельствам. Речь идёт, прежде всего, о том, *каково* наше отношение к той традиции, во власти которой мы находимся. Иными словами, философия перестаёт быть совокупностью накопленного традицией и готового к употреблению знания, но выступает как *жизненная задача*, требующая личностных усилий самоопределения как по отношению к вызовам жизни, так и к транслируемому традицией наследию прошлого. Перед философией возникает проблема необходимости непрерывного обновления категориального аппарата с тем, чтобы он был адекватен конкретности жизни. Именно поэтому гуссерлевский принцип «*zu den Sachen selbst*» оказывается столь привлекательным для раннего Хайдеггера, обнаружившего в этом принципе живительный источник обновления духа современного ему философствования.⁵

Наиболее характерный пример разительного несоответствия философии тому, что является наиболее важной темой её исследования, проявляется в неспособности артикулировать проблему бытия. Начиная с Платона и Аристотеля философия, обозначая специфику своей предметности, не сводимую к анализу конкретного сущего, но предполагающую выявление его оснований и предпосылок, то есть задаваясь вопросом об осмыслении бытия сущего, неизбежно оказывалась, по мнению Хайдеггера, в плену у соблазна применения и по отношению к бытию арсенала понятийных средств, используемых для анализа сущего. В результате философия утрачивает возможность отличать себя от обыденного сознания, особенность которого как раз и заключается в применении некритично усвоенных принципов и положений в процессе мышления. Как известно, Хайдеггер демонстрирует этот глубинный порок традиционного философского мышления на примере анализа сформулированной Аристотелем проблемы, с которой он столкнулся при изучении диссертации Ф. Brentano «О многообразном значении сущего у Аристотеля» (1862). По его соб-

ственному признанию, эта работа способствовала его «первым беспомощным попыткам проникновения в сферу философии»⁶.

Суть проблемы, привлечшей внимание Хайдеггера, можно коротко выразить следующим образом: научное знание, исследуя определённые виды сущего, осуществляет это исследование сообразно специфической природе сущего, которая и предопределяет то, каким образом сущее предстает в качестве предметности. При этом, однако, возникает вопрос, возможна ли тематизация проблемы бытия как такового и каким может быть исходное основание такого прояснения. Очевидно, что такого рода проблема не может быть осмыслена в рамках традиционной установки научного мышления, всегда уже опирающегося на определённые принципы, поскольку речь идёт о сфере, которая обуславливает само существование этих принципов.

С тем, чтобы избежать противоречащего духу философии произвольного постулирования исходных позиций, претендующих на обнаружение абсолютного беспредпосылочного начала, Хайдеггер акцентирует внимание на принципиальной *предпосылочности* всякой философии, которая не может себе позволить игнорирование наполненных многообразием имплицитного смысла оснований. Эти основания *онтологичны* по своей природе, они обусловлены фактическим состоянием унаследованных нами жизненных обстоятельств, заданы нашему существованию в такой степени, что любые когнитивные усилия, направленные на очищение этого опыта, представляют угрозу для эвристически самого существенного в философском знании. Вместе с тем философия не может выступать лишь в качестве модифицированного варианта «рефлексии над нерелексируемыми основаниями». Требуется принципиально иной язык, необременённый своей производностью от анализа предметного сущего и в то же время позволяющий описать условия возможности обращения к проблеме бытия.

Ключевым исходным понятием такого рода анализа является категория *Dasein*. Было бы опрометчивым усматривать в обращении к этой категории очередную модификацию традиционных философских конструкций: «сogito», «субъект», «трансцендентальное сознание», «Я» и т. п. Не в меньшей мере дезориентирующими являются также попытки представить содержащийся в *Бытии и времени* анализ в качестве очередной вариации на тему философской антропологии. Сам Хайдеггер неоднократно выступает с критикой самой идеи философской антропологии, рассматривая анализ *Dasein* в качестве предварительного и подготовительного по отношению к главной проблеме — проблеме экспликации смысла бытия.

Однако любые попытки прояснения того смысла, который имплицитрован этим понятием в контексте хайдеггеровской философии, наталкиваются на неизбежные, практически непреодолимые трудности, связанные с неадекватностью средств артикуляции в другом языке. Проблема, отнюдь не новая для перевода любого философского или поэтического текста, оказывается сопряжённой с особыми трудностями в случае хайдеггеровской философии с её необыкновенной чувствительностью к оттенкам смыслов, седиментированных в языке

предшествующей философской традиции. Такого рода трудность подстерегает нас уже в процессе усилий по адекватному выражению содержания ключевого для *Бытия и времени* понятия *Dasein*.

Как известно, немецкий термин *Dasein*, являющийся эквивалентом латинского *existentia*, преимущественно используется для обозначения существования человека. В *Критике чистого разума* Кант прибегает к использованию этого термина, когда он говорит о невозможности онтологического доказательства бытия бога. Сохраняя определённую преемственность содержания, Хайдеггер использует этот термин для формального, необременённого какими-либо содержательными сущностными характеристиками способа обозначения специфики человеческого существования. В противовес существующим подходам к определению человека, претендующим на абсолютную универсальность и исходящим из заведомого представления о его сущностной природе, Хайдеггер задаётся целью предельно непредвзятого феноменологического описания способа бытия того сущего, которым являемся мы сами, в его конкретном и фактическом состоянии. Семантические особенности немецкого *Dasein* позволяют акцентировать единство конкретности пространственной дислокации человеческого существования (*da*), а также его временную длительность и динамику (*sein*). Было бы, однако, опрометчивым пытаться перевести немецкий субстантив *Dasein* на русский язык посредством эквивалентов, производных от понятия «бытие» — «здесь-бытие», «вот-бытие», — поскольку это разительно противоречит настойчиво проводимой в *Бытии и времени* и крайне важной для Хайдеггера идее онтико-онтологического различия — принципиального различия между сущим и бытием. В этом плане специфика бытия *Dasein* как единственного сущего, в котором артикулирует себя бытие (*Sein*), не должна, тем не менее, затемнять тот основополагающий факт, что *Dasein* есть прежде всего сущее (*Seiende*).

Не менее дезориентирующим является и предложенный В. Бибихиным перевод *Dasein* посредством термина «присутствие». Отдавая дань уважения заслуге покойного автора, представившего русскоязычный перевод *Бытия и времени*, следует, однако, отметить, что и в данном случае утрачивается какое-либо указание на то, что, говоря о *Dasein*, мы подразумеваем сущее. Именно этот тезис, акцентирующий онтическую природу человеческого существования, является определяющим для программы фундаментальной онтологии, которая берёт своё начало в максимально непредвзятом прояснении способа бытия того сущего, которым являемся мы сами и для обозначения которого используется категория *Dasein*. Термин «присутствие» также, скорее, искажает, чем проясняет существеннейшую нефиксированность, несубстанциональную природу *Dasein*, его открытость и незавершённость по отношению к многообразию способов собственной реализации. Как справедливо отмечает Г. Фигаль, *Dasein* следует, прежде всего, интерпретировать в качестве инфинитива.⁷ Это означает, например, если прибегнуть к аналогии с жизнью, что последняя адекватно артикулируется лишь в том случае, если сохраняется её

собственная предельная интенсивность и внутренняя динамика: она *проживается*.

Однако главная трудность в понимании радикальности намерений Хайдеггера заключается в том, что традиционные способы анализа столь специфически обозначаемой предметности, в качестве которой выступает *Dasein*, оказываются абсолютно непригодными. Юго-западная школа неокантианства, при всём внимании к осмыслению специфики наук о духе, по его мнению, также не сумела избежать основного порока философии Канта, заключающегося в использовании формально-логических категорий к конкретным пространственно-временным объектам. В свою очередь, и феноменология Гуссерля с её учением о «чистом сознании» нацеливает философию на анализ идеальной сферы сущностей и абстрагируется от конкретных характеристик как самого сознания, изолированного от своей вовлечённости в мир, так и предметов эмпирического познания. Редукция сферы её исследования к имманентным сознанию данностям, подвергнутым в дополнение к этому очищению в результате осуществления «эйдетической редукции», демонстрирует приверженность Гуссерля принципам картезианства с его сознательным устранением данностей «внешнего мира». В результате стерильности ориентированной на научное знание когнитивной установки заключению в скобки подлежит самое существенное – реальное практическое и историческое бытие субъекта в мире.

Противопоставляя свой подход к анализу *Dasein* гуссерлевской интерпретации сознания, которая воспринимается в качестве неадекватной провозглашенному самим Гуссерлем девизу «*zu den Sachen selbst*», Хайдеггер обвиняет феноменологию в том, что она оказывается, в конечном счете, «нефеноменологичной», поскольку допускает нетематизируемую имплицитную предпосылку – непроясненный способ бытия *sint*. Свою же собственную задачу он видит в том, чтобы в результате радикализации феноменологической программы представить конкретную действительность и полноту человеческой жизни в том её состоянии, которое предшествует доминирующей в философской традиции теоретической установке. Разумеется, он осознаёт возникающую при этом уязвимость собственной позиции, оказывающейся в опасной близости к антропологизму и психологизму, и стремится дистанцироваться от привычных попыток определения человека посредством указания на отчётливо обозначенный методологический подход философского исследования, который он называет *formale Anzeige*. Этот подход сопряжён с существенным обременением задач феноменологического анализа, обречённого на постоянное балансирование между отказом от использования заведомо заданной терминологии и необходимостью обнаружения понятийных средств, соответствующих природе феноменов.

Выход за рамки этой непростой дилеммы противопоставления абстрактного и конкретного, идеального и реального, формального и эмпирического Хайдеггер реализует в результате обращения к той онтологической изначальности *Dasein*, которая не позволяет себя ар-

тикулировать посредством традиционной, обусловленной этой дихотомией, понятности, поскольку само *Dasein* выступает в качестве условия любых возможных, в том числе и выражаемых в виде традиционных понятий, форм манифестации себя в мире. Пресловутая хайдеггеровская терминология, затрудняющая постижение интенций мыслителя не только за пределами немецкого языкового пространства, но порой вызывающая недоумение и у соотечественников, оказывается в этих обстоятельствах тем неизбежным подспорьем в специфической «рефлексии над нерелегируемые основаниями», без которой невозможна предпринимаемая Хайдеггером радикализация феноменологической программы. Необходимо, однако, сознавать, что в её основе лежит отнюдь не претензия на оригинальность, но поиски таких способов выражения опыта, в основе которых лежит принципиальный отказ от претензии на обладание универсальным и вневременным знанием.

Именно в этом смысле *Dasein* в своих существенных характеристиках противостоит *cogito*, субъекту, трансцендентальному сознанию и т. п. Временной характер *Dasein*, его конечность есть то, что обуславливает саму возможность своеобразия человеческого существования, в том числе и способность обращения к вопросам, конституирующим природу философского знания. Столь часто приписываемое Хайдеггеру акцентирование трагизма человеческого существования, по аналогии с мотивами, доминирующими в экзистенциализме, обусловлено тем местом, которое в *Бытии и времени* отводится феномену смерти. Для Хайдеггера, однако, интерпретация *Dasein* как «бытия-к-смерти» подчинена решению другой задачи: обозначению *условий возможности* экспликации основной философской проблемы – проблемы смысла бытия.

Поскольку *Dasein* в силу своей заброшенности (*Geworfenheit*) в мир оказывается неизбежным образом в плену навязанного этим миром данностей и жизненного ритма, по отношению к которым оно не может быть суверенным и автономным, осознание смертности является потенциальной возможностью «выбивания» нас из привычной колеи погружённости в контекст самоочевидностей повседневности и растворения в ритме ежедневных забот. Неизбежность смерти нашего существования есть не просто подлежащий теоретическому осмыслению тезис, но та неумолимая перспектива, которая конституирует условия онтологического беспокойства (*Beunruhigung*), являющегося исходной почвой артикуляции проблемы смысла.

Таким образом, предварительным условием возобновленного Хайдеггером обращения к проблеме смысла бытия является анализ *Dasein* как такого сущего, в котором это обращение является возможным. Иными словами, философское вопрошание указанной проблемы неизбежно предполагает не произвольность постулирования абстрагирующей от фактической жизни исходной беспредпосылочной позиции, но проблематизацию состояния самого вопрошающего. Выявляемый таким образом опыт предшествует тому, что традиционно превалировало в поле доминирующих интересов философского исследования:

он *дотеоретичен* по своему характеру и имманентно присущ *Dasein* в качестве *онтологической* определённости, не выражаемой посредством понятий, природа которых коренится как раз в отвлечении от индивидуальности конкретного. Именно поэтому феноменологическое описание дополняется герменевтической интерпретацией уже всегда имеющего место «онтологического понимания».

Для иллюстрации своего замысла Хайдеггер опять-таки обращается к наследию Аристотеля. На этот раз речь идёт о работе *Никомахова этика*. Хайдеггер привлекает внимание к аристотелевскому различению между «практическим благоразумием и рассудительностью» (*phronesis*) и относящейся к сфере теории «мудростью» (*sophia*). Особенностью *phronesis* является то, что в данном случае мы имеем дело не с рефлексией по поводу нашего поведения и деятельности, иными словами, не с обособленным знанием, но практической реализацией себя в мире. Аристотель, однако, наделяет теорию более высоким статусом, поскольку, по его мнению, *phronesis* никогда не предстает в завершённых и законченных формах. В дальнейшем эта установка обособления и отрыва теории от практической реализации человеческой жизни способствует утрате философией способности быть связанной с практической реализацией человеческого бытия. Философия игнорирует самое существенное – глубинные основания существования человека в мире.

Выход из этой опасной для философии ситуации открывается в рамках реализации феноменологической программы. Гуссерль ориентирует философское исследование на обращение к той изначальной сфере, в которой происходит конституирование сущего. Однако в процессе радикализации феноменологической установки, лейтмотивом которой является принцип «*zu den Sachen selbst*», Хайдеггер задаётся вопросом о *способе бытия* трансцендентального *ego*, осуществляющего эту конститутивную деятельность. При всем признании заслуг Гуссерля, сознающего невозможность восприятия бытия сознания в парадигме вечно или субстанциального, этот способ бытия, по Хайдеггеру, всё же остаётся не до конца прояснённым и, более того, оказывается «заслонённым» в результате доминирующих в философии определений человеческого существования. Это означает, что такого рода определения остаются производными от смутного понимания проблемы бытия в целом, обращение к которой, начиная с Аристотеля, предопределяет специфику природы философии. Но тем самым философия оказывается неадекватной по отношению к самой себе. Именно поэтому вопрос о способе бытия сущего, в котором конституируется многообразие жизненных смыслов, является, по мнению Хайдеггера, исходным для предпринимаемого в *Бытии и времени* анализа, позволяющего в дальнейшем обратиться к ключевой проблеме – проблеме смысла бытия.

В литературе, посвящённой интерпретации *Бытия и времени*, неоднократно обращалось внимание на то, что Хайдеггер, вслед за Кантом, сохраняет приверженность идее трансцендентализма. Однако трансцендентальный исходный пункт для Хайдеггера не есть

cogito Декарта или «чистое сознание» Гуссерля. Фактичность пребывания в мире *Dasein* такова, что мир утрачивает свою традиционную ипостась противопоставленности. *Dasein* не есть лишённый связей с миром субъект, которому необходимо проложить дорогу к «миру». Мир изначально присутствует в качестве структурирующего элемента *Dasein*, которое настолько неразрывно и глубинно связано с миром, что его эквивалентным определением является *In-der-Welt-sein*. «Захваченность» *Dasein* всем тем, в чём оно неизбежно пребывает, его погружённость в бесконечное многообразие жизненных реакций и есть то принципиально иное понимание *sum*, которое в угоду различных вариаций философской традиции никогда не получало, по мнению Хайдеггера, адекватного осмысления в результате преобладания абстрагирующей от реальной жизни «теоретической установки», предопределяющей специфический способ знания, производный от анализа предметного сущего. В соответствии с этим способом познание с самого начала предопределено фиксированным представлением о вещах – тем, что они обладают определённым бытием. Это представление настолько предшествует всякому осуществляемому в сфере философской теории доказательству и прояснению, что практически ничем не отличается от веры, присущей дофилософскому, так называемому обыденному, здравому смыслу. В результате, с момента возникновения философии в традиции греческой культуры господствует радикальная уверенность в том, что бытие характеризуется определённым состоянием, которому присущи атрибуты вечности и неизменности.

Многообразие аспектов осуществляемого Хайдеггером анализа способа бытия *Dasein* с трудом поддаётся даже крайне схематичному обозначению. Ещё менее уместными были бы попытки осуществить это в рамках небольшой по объёму статьи. В данном случае хотелось бы ограничиться лишь указанием на столь мощное звучание раннехристианских мотивов в *Бытии и времени*, что хайдеггеровская интерпретация герменевтической феноменологии может в известной мере рассматриваться в качестве варианта секуляризованного религиозного мышления, сопутствующего духовным поискам Хайдеггера на протяжении всей его жизни.⁸ Вместе с тем религиозные импульсы, пропитывающие содержание произведения, ни в коей мере не должны быть уподоблены аппликации принципов религиозной догматики применительно к философии. Напротив, вслед за Лютером и Киркегором в интенсивности религиозного переживания Хайдеггера привлекает, прежде всего, возможность обнаружить и в самой философии потенцию для духовного перерождения и преобразования, которая противостоит абстрактному интеллектуализму философской традиции.

Известно, что уже на раннем этапе своего развития Хайдеггер проявляет особый интерес к «раннему христианству» (*Urchristentum*). По его мнению, оно делает возможным доступ к «основополагающему опыту», который необходим для переосмысления философии как способа выражения жизни. Важно при этом отметить, что для Хайдеггера раннее христианство не есть нечто принадлежащее от-

далённому прошлому, но, скорее, в возрождённой форме выступает парадигмой подлинной философии. В письме к Э. Блохман Хайдеггер, в частности, пишет, что «изначальный религиозный опыт» (*religi ses Uterlebnis*) должен являться основой любой теории.⁹ «Очевидное проявление (этой традиции. — А. М.) — тенденция фактической жизни к соблазну обустроиться (*Sichleichtmachen*). В этой присущей самой жизни фундаментальной особенности её бытия, а не в смысле её некоторой случайной характеристики, жизнь *есть* (*ist*) нечто трудное. Если суть жизни и заключается в трудности и сложности, то подлинно соответствующий способ обращения к ней и сохранения её как таковой может заключаться только в сохранении этой трудности. Философское исследование, если оно не намеревается принципиально исказить свой предмет, должно придерживаться этого обязательства. Любые попытки облегчения, соблазнительные приспособления к потребностям дня, любые метафизические утешения, являющиеся реакцией на проблемы, заимствованные из чужих текстов, демонстрируют, в своей глубинности, отказ от надежды на то, что когда-нибудь будет обеспечен доступ к предмету философии и, тем более, возможность сохранить его».¹⁰

Хайдеггера привлекает в раннехристианском мышлении прежде всего отказ от достоверного знания, полагающегося на использование принципов и понятийно-категориальных средств. В своих лекциях по феноменологии религии, предвещающих выход в свет *Бытия и времени*, Хайдеггер пишет: «Для христианской жизни не существует состояния уверенности (*Sicherheit*); постоянная неуверенность есть нечто характерное для основных составляющих фактической жизни. Чтобы это отчётливо увидеть, следует осмыслить свою жизнь и процесс её осуществления»¹¹. По мнению Хайдеггера, это имеет прямое отношение к философии: «Эта тенденция — искать духовную опору (*Halt*) — есть свидетельство принципиального непонимания философского исследования. Нам следует научиться отказываться от этого притязания на обладание опорой как в отношении науки, так и тем более в отношении философского исследования»¹².

Для Хайдеггера раннее христианство — уникальный этап в интеллектуальной истории западной цивилизации, в рамках которого мы сталкиваемся с иным «контекстом выражения» жизнью себя самой, в отличие от обыденного ритма погружения и растворения в сиюминутности обыденных реакций. Однако этот «внутренний опыт» и «жизненная установка» были в дальнейшем искажены в результате влияния античной, в особенности аристотелевской, философии на христианскую догматику и теологию. Разумеется, речь идёт не об альтернативной *теории* религии, но конкретном индивидуальном религиозном опыте. В письме Р. Бульману от 31 декабря 1927 Хайдеггер отмечает, что его фундаментальная онтология берёт свое начало в понимании «субъекта» как такого способа человеческого существования (*Dasein*), которое является продолжением традиции Августина, Лютера и Киркегора, и именно в этом он видит *философскую* значимость наследия этих мыслителей.¹³

Таким образом, философия Хайдеггера не имеет своей целью и задачей достижение завершённого целого, построение системы. Она стремится быть возможностью постоянно возобновляемого вопрошания, которое неизбежным образом модифицирует и трансформирует себя в процессе собственной реализации. При этом философское мышление сохраняет себя как таковое посредством постоянного удержания в поле своего внимания конституирующего его собственную природу содержания (Sache) – смысла того, что мы подразумеваем, когда имеем дело с бытием. Такого рода задача, по Хайдеггеру, не есть проявление просто присущей философии теоретической любознательности или традиционно характерного для неё духа удивления. Подобное понимание природы философии предопределено драматизмом нашего времени, всё более утрачивающего способность освободить себя от состояния непрояснённости, производной от погружения и растворения в поглощающий нас поток обыденности и машинальности жизненных реакций. Нам необходимо отдавать себе отчёт в том, что слишком многое в хайдеггеровском мышлении останется неадекватно истолкованным, если мы позволим себе игнорировать этот напряжённый, экзистенциальный пафос философствования, столь роднящий мыслителя с такими созвучными ему по духу предшественниками, как Киркегор и Ницше. Именно поэтому, как отмечает В. Маркс, идеи Хайдеггера, крайне трудного для понимания мыслителя, с таким трудом поддаются воспроизведению, которое неизбежно должно быть результатом многолетних интерпретаций.¹⁴

Таким образом, те, для кого характерно традиционное и укоренившееся в философии ожидание, что и в этот раз критика послужит импульсом, побуждающим к развитию иной, альтернативной, более «правильной» точки зрения или теории, будут разочарованы. Содержание *Бытия и времени*, несмотря на внешне «системоподобный» характер, в конечном счете, подвергает сомнению саму идею традиционной формы артикуляции философии. Основная интенция Хайдеггера заключается в том, чтобы показать невозможность продолжения философии в том виде, в котором она существует на протяжении более чем 2500-летней истории. В результате, фундаментальная онтология выступает в качестве *предварительного* этапа, призванного обозначить принципиально иные основания того, что в дальнейшем, в заведомо нефиксированных конфигурациях осмысления проблемы бытия, может выступать в качестве философии, адекватной «der Sache des Denkens». В дальнейшем, в том числе и на своём собственном примере, Хайдеггер демонстрирует приверженность принципам радикального мышления, в качестве которого реализует себя философия, посредством признания драматизма динамики этого мышления, его постоянного пребывания в пути (unterwegs). К тому же, как уже отмечалось, этот процесс происходит далеко не исключительно в сфере «чистой» теории. Обращение к проблеме бытия, как отмечает Х.-Г. Гадамер, реализуется у Хайдеггера в процессе «мучительных инквизиционных пыток, осуществляемых по отношению к самому себе»¹⁵. Само собой

разумеется, тем коллегам по «философскому цеху», которым более близка «профессорская философия профессоров философии» (Шопенгауэр) и которые привыкли к традиционным формам освоения философской проблематики, создающим иллюзию «решения» философских проблем, крайне трудно признать правомерность вызовов, обозначенных Хайдеггером. Энергия противодействия этим вызовам, попытки разоблачения их несостоятельности, далеко не всегда сопровождаемые готовностью и способностью осмыслить даже незначительную часть гигантского, содержащего более 120 томов наследия Хайдеггера, умножаются, прежде всего, желанием сохранить веру в смысл своей собственной деятельности.

Наша задача, однако – отвлечься от этих стереотипных реакций, сколь бы соблазнительными они ни казались. В этом случае многообразие интеллектуальных импульсов, предопределивших влияние работы *Бытие и время* на мировую культуру, может быть подытожено посредством обозначения специфических особенностей того мышления, которое, среди всего прочего, претендует на то, чтобы быть:

- мышлением, генерированным экзистенциальным беспокойством (*Beunruhigung*), побуждающим к преодолению постоянно нависающей над нами угрозы растворения в сиюминутности повседневных жизненных реакций;

- мышлением, исходным основанием которого выступает мужество признания своей собственной беспочвенности – отсутствия каких-либо абсолютных и беспредпосылочных оснований, постулируемых в качестве исходного пункта и игнорирующих наше фактическое пребывание в никогда не поддающейся исчерпывающему выражению полноте конкретной жизни;

- мышлением, сознающим конечность и ограниченность своих собственных притязаний, обусловленных временным характером нашего бытия в мире;

- мышлением, способным к постоянному умножению новых вопросов и не поддающемуся соблазну довольствоваться окончательными, фиксированными, в том числе и в рамках системного философского знания, ответами;

- мышлением, реализующим себя в действительности в качестве мышления, поскольку оно оказывается способным выразить себя в соответствующем языке, отвергающем существование заведомо готовых и пригодных к употреблению форм;

- мышлением, воспринимающим импульсы предшествующей традиции в качестве вызова, побуждающего к собственному личностному самоопределению и духовной трансформации в контексте нашего ответа на вызовы жизни;

- мышлением, которое утрачивает возможность быть соотносимым с философским, если оно довольствуется воспроизведением существующих в историко-философской традиции взглядов и точек зрения, в сколь бы впечатляющих интеллектуальных формах это воспроизведение ни реализовывалось;

– мышлением, лейтмотивом которого является постоянный поиск, пребывание в пути (*unterwegs*), при отчётливом сомнении в существовании методологически обеспеченных и проторенных путей;

– мышлением, открытым для преодоления фиксированности своего содержания, обусловленного специфической традицией европейской культуры, и стремящимся наладить диалог с иными смысловыми мирами, в ходе которого подвергается сомнению «стерильность» привычного философского опыта, без правомерных оснований противопоставляемого способу обнаружения мира посредством произведения искусства и религиозного вопрошания;

– мышлением, наделённым необходимой энергией, способной провоцировать воспринимающее сознание к инициированию в нём импульсов пробуждения к самостоятельной жизни.

Примечания

¹ Расширенная версия доклада, открывавшего конференцию «*Бытие и время*» Хайдеггера и гуманитарное знание (Каунас, 12 октября 2007).

² В этой связи см., напр.: *Heidegger and Asian Thought* / Ed. by G. Parkes. Honolulu: University of Hawaii Press, 1987, 282 p.; *Japan und Heidegger. Gedenkschrift der Stadt Meßkirch zum hundertsten Geburtstag Martin Heideggers*. Siegmaringen: Jan Thorbecke Verlag, 1989. 282 S.

³ Хайдеггер в письме к швейцарскому психиатру М. Боссу от 21 февраля 1971, рекомендуя для прочтения некоторые из своих работ, замечает: «Литературу о Хайдеггере я не рекомендовал бы» (см.: Heidegger M. *Zollikonener Seminare. Protokolle – Gespräche – Briefe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987. S. 361).

⁴ Так, G. Waite и R. Palmer в своём переводе на английский язык статьи Гадамера *Destruktion und Dekonstruktion* отмечают, что хайдеггеровский термин «*Destruktion*» ни в коей мере не может быть переведён на английский посредством «*destruction*», поскольку он означает нечто совершенно иное (см.: Gadamer H.-G. *Destruktion and Deconstruction*. Translated by Geoff Waite and Richard Palmer // *Heidegger Reexamined*. Vol. 4: *Language and the Critique of Subjectivity*. Ed. by Hubert Dreyfus and Mark Wrathall. New York, 2002. P. 102).

⁵ При переводе этого известного девиза феноменологии Гуссерля мы опять-таки сталкиваемся с известным затруднением, поскольку смысл немецкого термина *Sache* не вполне адекватно передаётся посредством русского «вещь». В немецком мы скорее имеем дело с тем, к чему мы обращаемся в процессе мышления – «*das zu Denkende*», это также содержание, подлежащее осмыслению. Позднее, в достаточно программной для Хайдеггера публикации *Zur Sache des Denkens* (1969), при использовании этого термина речь идёт преимущественно о задачах мышления (подробнее об этом см.: Marx W. *Das Denken und seine Sache*. In: H.-G. Gadamer, W. Marx, C. F. v. Weizsäcker, Heidegger. *Freiburger Universitätsvorträge zu seinem Gedenken*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1977. S. 11–20).

⁶ Heidegger M. *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1988. S. 81.

⁷ См.: Figal G. *Martin Heidegger zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag GmbH, 2003. S. 37.

⁸ Как известно, позднее Хайдеггер признает: «Без этого теологического происхождения я никогда не вступил бы на путь мышления»; см.: Heidegger M. *Aus einem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und*

- einem Fragenden. In: Heidegger M. *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen: Neske, 1971. S. 96.
- ⁹ Martin Heidegger und Elisabeth Blochmann, *Briefwechsel, 1918–1969* / Hg. von Joachim W. Storck. Marbach am Neckar: Deutsche Schillergesellschaft, 1989. S. 10.
- ¹⁰ Heidegger M. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Ausarbeitung für die Marburger und Göttinger Philosophische Fakultät (1922)*. Hg. von Günther Neumann. Stuttgart, 2003. S. 10.
- ¹¹ Heidegger M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*. In: *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944*. Bd. 60: *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995. S. 105.
- ¹² Heidegger M. *Platon: Sophistes*. In: *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944*. Bd. 19. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992. S. 256.
- ¹³ Подробнее об этом см.: Kiesel Th. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley: University of California Press, 1993. P. 452.
- ¹⁴ Marx W. *Das Denken und seine Sache...* S. 11.
- ¹⁵ Gadamer H.-G. *Gesammelte Werke. 3. Neuere Philosophie I: Hegel. Husserl. Heidegger*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1987. S. 193.