

Онтология времени: Бердяев и Хайдеггер*

© 2020 г. М.Е. Соболева

Уральский федеральный университет (УрФУ),
Екатеринбург, 620002, ул. Мира, д. 19.

E-mail: sobolme63@gmail.com

Поступила 28.08.2019

В статье рассматриваются концепции времени Николая Бердяева и Мартина Хайдеггера – ключевых фигур русского и немецкого экзистенциализма. Цель данной статьи заключается в том, чтобы выявить особенности подходов этих философов к пониманию времени и на их примере указать на общие тенденции в осмыслении времени в философии 20-х гг. прошлого столетия. В работе показывается, что и у Хайдеггера, и у Бердяева время становится предельным онтологическим основанием, раскрывающим бытие человека как существа, способного иметь историю. Экзистенциальное значение времени раскрывается при помощи таких концептов, как «бытие-к-вечности» у Бердяева и «бытие-к-смерти» у Хайдеггера. При этом особое внимание уделяется рассмотрению взаимоотношений между временем и вечностью, между составляющими времени (прошлым, будущим и настоящим), а также между временем субъективным, понимаемым как феноменальное или экзистенциальное, и объективным социальным временем. Логическим завершением исследования становится анализ еще одного аспекта данных концепций – перехода от понятия временности к понятию историчности и, исходя из этого, анализ понимания структуры и характера исторического процесса у Хайдеггера и Бердяева.

Ключевые слова: Н. Бердяев, М. Хайдеггер, онтология, время, временность, вечность, историчность, история, человек, существование, бытие, судьба, Dasein.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–3–137–148

Цитирование: Соболева М.Е. Онтология времени: Бердяев и Хайдеггер // Вопросы философии. 2020. № 3. С. 137–148.

* Исследование выполнено при поддержке гранта Российского научного фонда [РНФ], проект № 19–18–00342.

Ontology of Time: Berdjaev and Heidegger*

© 2020 Maja E. Soboleva

Ural Federal University (UrFU),
19, Mira str., Ekaterinburg, 620002, Russian Federation.

E-mail: sobolme63@gmail.com

Received 28.08.2019

In my paper, I give a philosophical analysis of time by comparing Nikolai Berdyaev's and Martin Heidegger's ontological conceptions of time. The main purpose is to identify some characteristic features of the approaches of these philosophers to understanding time and, through the prism of these main features, to point out some general trends in understanding time in the twenties of the last century. I demonstrate that, for these authors, time becomes the ultimate ontological basis for the revelation of the very existence of human being as an only species having history. The analysis of the existential significance of time shows that, in contrast to Heidegger's famous model of "being-to-death", Berdyaev's approach can be interpreted as "being-to-eternity". The focus is on the study of the relationship between time and eternity, between the components of time, namely past, future and present, as well as the interrelation between subjective, understood as phenomenal or existential, and objective, social time. Further on, I analyze the transition from the temporality of human being to her historicity and after that I investigate the understanding the structure and character of historical process in the theories of these philosophers.

Keywords: N. Berdyaev, M. Heidegger, ontology, time, temporality, eternity, historicity, history, man, existence, being, destiny, death, Dasein.

DOI: 10.21146/0042-8744-2020-3-137-148

Citation: Soboleva, Maja E. (2020) "Ontology of Time: Berdjaev and Heidegger", *Voprosy Filosofii*, Vol. 3 (2020), pp. 137-148.

Время представляет собой то «далекое близкое», загадку которого человечество пытается разгадать на всем протяжении своего существования. Оно, с одной стороны, представляет для нас объективную данность, которую можно охарактеризовать как с точки зрения физики, так и с точки зрения истории. С другой стороны, время обладает субъективным измерением. Этим открытием философия обязана Канту, определившему время как априорную форму чувственности человека, то есть как такую фундаментальную структуру нашего опыта, благодаря которой мы вообще имеем возможность прийти к осознанию времени.

В XX в. в философии сохраняется ориентация на кантовское понимание времени, но при этом обнаруживается тенденция к его онтологизации – к превращению времени в понятие, лежащее в основе структуры бытия человека и задающее смысл человеческой жизни. Такой подход ко времени свойствен многим философам XX в., включая Николая Бердяева и Мартина Хайдеггера. Цель данной статьи заключается в сравнительном анализе онтологии времени этих мыслителей на материале «Смысла истории» Бердяева (1923) и «Бытия и времени» Хайдеггера (1927), с тем чтобы выявить особенности их подходов к пониманию времени и через призму этих особенностей уловить общие тенденции в осмыслении времени в кризисные 20-е гг. прошлого столетия.

* The work was supported by the Russian Science Foundation (RSF), grant № 19-18-00342.

«Историческое» как основная бытийная характеристика человека. Книга Бердяева о смысле истории не просто стоит в ряду попыток пересмотра основных вопросов истории, но нацелена на создание новой философии истории. Исходя из того, что история представляет собой «один из путей к познанию духовной действительности» [Бердяев 1923, 22], а духовная действительность создается человеком, раскрывается в нем и посредством него, Бердяев полагает, что философия истории должна сосредоточиться на изучении человека «в конкретной полноте его духовной сущности» [Там же]. На это указывает уже подзаголовок книги – «Опыт философии человеческой судьбы», ставящий знак равенства между смыслом истории и смыслом человеческой жизни.

Бердяев считает, что «...человек находится в историческом, и историческое находится в человеке. Между человеком и “историческим” существует такое глубокое, такое таинственное в своей первооснове сращение, такая конкретная взаимность, что разрыв их невозможен» [Там же, 23]. То «глубокое тождество», которое он усматривает между исторической судьбой человечества и исторической судьбой человека, основывается на том, что историчность составляет самую сущность бытия человека, а значит, смысл истории возможно понять только через смысл человеческой жизни. Поэтому концепт конкретной человеческой судьбы как «центральной точки судьбы мировой» становится для Бердяева тем основанием, на котором он пытается построить «истинную» философию истории. Предлагаемая им новая «метафизика истории» помещает человека в центр рассмотрения и принимает вследствие этого форму онтологии человека.

Основным понятием этой антропологизированной онтологии выступает «историческое», которое обозначает «реальность особого рода, особую ступень бытия, реальность особого порядка» [Там же, 20]. Историческое «глубоко онтологично по своему существу», поскольку «внедряется в какую-то глубочайшую первооснову бытия, к которой оно нас приобщает и которую делает понятной» [Там же, 24]. В качестве основных свойств исторического как особой формы бытия можно выделить конкретность и индивидуальность. Это означает, что, говоря об онтологичности исторического, следует иметь в виду историчность конкретного индивидуума. Тем не менее реализованное в одной человеческой судьбе, историческое служит формой приобщения конкретного и единичного к всеобщему, к тому, что мы называем исторической действительностью, в силу их глубинного внутреннего единства. Общее же, в свою очередь, существует через единичное. Поэтому Бердяев характеризует свойственное человеку историческое бытие как «сращенную форму бытия» [Там же, 20].

Сущность историчности как формы бытия человека. Будучи выражением сущности человеческого бытия, историчность предстает прежде всего как способность человека иметь историю. Это, в свою очередь, предполагает способность к историческому самосознанию и самопознанию. По словам Бердяева, «...темой истории... является судьба человека в земной человеческой жизни, и эта судьба человека, осуществляющаяся в истории народов, постигается прежде всего как судьба человека в духе познающего» [Там же, 34]. История предстает при таком подходе не как поток событий, в который человек лишь внешне вовлечен, и не как фон, на котором протекает жизнь человека; напротив, она возникает в ходе процесса познания человека на пути поиска им смысла жизни. Бердяев характеризует историческое познание как «миф» [Там же, 29], в силу того что исторический нарратив, в который вовлечен сам субъект истории, раскрывает, как правило, не реальную, а «идеальную» фактичность [Там же]. Согласно ему, история творится как усилие человека понять себя и свое место в мире, как результат духовных исканий некоего смысла, а это объясняет, почему в историческом нарративе реальное неразрывно переплетено с мифологическим, религиозным и метафизическим. История, следовательно, не набор случайных фактов, а отражение онтологической структуры, элементами которой являются миф, религия, метафизика и другие смыслообразующие системы.

Каковы онто-антропологические предпосылки исторического бытия человека? Среди важнейших условий возможности исторического сознания и, следовательно, исторического нарратива Бердяев выделяет сознание конечности всего происходящего: «Без этой перспективы конца процесс не может быть воспринят как историческое движение. Движение без перспективы конца, без эсхатологии не есть история, оно не имеет внутреннего плана, внутреннего смысла, внутреннего свершения» [Бердяев 1923, 42]. Идея завершения необходима, следовательно, для целостного восприятия истории как движения, имеющего смысл и направление, как «судьбы». Бердяев дает метафизическую интерпретацию понятия конечности как идеи об исходе, о разрешении или пределе мировой истории, о каком-либо катастрофическом свершении, после которого возникнет новый мир. Тем самым историческое приобретает у него телеологический характер, причем телос как ожидание символического конца выполняет структурирующую роль по отношению к историческому движению и оформляет любое сущее, придавая ему законченность и цельность. Именно восприятие истории как исполненного скрытым смыслом эсхатологического процесса допускает совмещение исторического и метафизического планов и раскрывает исторические факты в свете определенных идеальных построений.

Другим онто-антропологическим свойством, определяющим характер бытия человека как исторического, Бердяев считает безграничную и безосновную свободу. В своих размышлениях о человеческой свободе он опирается на традицию, корни которой восходят к Средним векам, в частности к Якову Бёме, и которая в XIX в. была представлена в творчестве Франца Баадера и Фридриха Шеллинга. У них он заимствует идею об иррациональном начале как источнике свободы, динамики и противоречий, без которых немислима история. Как полагает Бердяев, это начало – *Ungrund*, безосновность – нужно понимать в «...онтологическом смысле, в смысле признания иррационального начала в самом бытии, в смысле того иррационального начала, без которого невозможна свобода и невозможен динамизм» [Там же, 47].

Отметим, что присущая самому бытию человека иррациональность не исключает возможности рационального отношения к миру. Оспаривая и представление Гегеля о разумности действительного, и представление Риккерта об иррациональности единичного, которому противопоставлена рациональность общего, Бердяев, тем не менее, как и они, полагает, что действительность может быть оправдана. Однако, согласно ему, она может быть оправдана единственно как результат трагической и одновременно творческой свободы человека, которая раскрывает в человеке «глубинное, сверхчеловеческое, божественное начало» [Там же, 183] и которая ведет «все больше и больше» к раскрытию «внутренних начал бытия», «самых противоположных начал, как светлых, так и темных, как божественных, так и дьявольских, как начал добра, так и начал зла» [Там же, 230]. Значение иррационального, содержащегося в трагической свободе, состоит, в конечном итоге, в том, что им «определяется процесс просветления в истории мира» [Там же, 70].

Онтологическое значение времени. Утвердив историческое в качестве основной онтологической характеристики человека, Бердяев приходит к признанию того, что «время существует для самой сущности бытия» [Там же, 78]. На первый взгляд данное утверждение содержит в себе противоречие, ведь сущность традиционно понимается как нечто постоянное и неизменное, на что природа времени не распространяется. Для снятия этого противоречия необходимо прояснение вопроса о соотношении между временем и вечностью.

Бердяев предлагает следующее: время, с одной стороны, способно к размыканию и выходу в вечность, а с другой – оно само входит в состав вечности: «То, что мы называем временем в нашем мировом историческом процессе, в нашей мировой действительности, представляющей процесс во времени, – это время есть какой-то внутренний период, какая-то внутренняя эпоха самой вечности» [Там же, 79] (ср.: [Там же, 82]). Объясняя эту мысль, Бердяев вводит понятия феноменального и ноуменального

времени [Бердяев 1923, 92], где первое – это реальное, исчисляемое время, а второе можно охарактеризовать как мыслимое время или как время смысла. Приобщение времени к вечности, понимаемой как вневременное бытие, возможно в таком случае как прорыв времени феноменального в вечную ноуменальную сферу смысла и ценностей. Примечательно, что, согласно Бердяеву, и для самой вечной основы бытия «существует время, что и там есть какой-то временной процесс» [Там же, 80]. С учетом этого, вечность можно представить как существующую вне законов времени сферу смысла, внутри которой происходит смысловое движение¹.

Прояснение взаимоотношений между временем и вечностью столь важно Бердяеву, поскольку, по его убеждению, необходимо, чтобы «историческое» вводило человека в самую вечность, чтобы оно было укоренено в вечности. «История не есть выброшенность на поверхность мирового процесса, потеря связи с корнями бытия, – она нужна для самой вечности, для какой-то свершающейся в вечности драмы» [Там же, 83]. Для бытия человека характерно, следовательно, взаимодействие между вечностью и временем, непрерывное вторжение вечности в время и прорыв временного к вечному. Только потому, что время человеческой жизни причастно вечности, время как таковое приобретает онтологическое значение [Там же, 84].

Помимо отношений между временем и вечностью бытие человека конституирует взаимоотношения между составляющими времени – между настоящим, прошлым и будущим. При этом Бердяев различает две модели взаимоотношений, основывая их на понятиях «дурное время» и «цельное время» [Там же, 85]. Для первой модели, которая является симптомом XX в., характерна «постоянная трагическая и мучительная борьба этих растерзанных частей времени». Разорванность частей времени страшна, так как «...все три момента оказываются призрачными, потому что нет прошлого, нет настоящего и нет будущего. Настоящее есть лишь какое-то бесконечно мало продолжающееся мгновение, когда прошлого уже нет, а будущего еще нет, но которое, само по себе, представляет некую отвлеченную точку, не обладающую реальностью. <...> Это поедание одной части времени другой приводит к какому-то исчезновению всякой реальности и всякого бытия во времени» [Там же, 85–86]. Модели «дурного времени» соответствуют такие стратегии поведения, как футуризм – устремленность к будущему в ущерб настоящему – и консерватизм – догматическая приверженность прошлому и отвержение всего нового.

Идеалом Бердяева является «целостное время», в котором «...разрыв прекратился бы и целостное время было бы вечным настоящим или вечным сегодняшним днем; потому что время сегодняшнего дня, в котором все свершается, в котором нет прошлого и будущего, а одно лишь истинное настоящее, и было бы истинным временем» [Там же, 87]. Этому времени соответствует «целостная жизнь», которая «...совмещает три момента времени – прошлое, настоящее и будущее в едином целостном всеединстве, поэтому историческая действительность, отошедшая в прошлое, не есть умершая историческая действительность; не менее реальна она, чем та, которая свершается в данное мгновение, или та, которая будет свершаться в будущем и которую мы тоже не воспринимаем, а на которую лишь уповаем, которую ожидаем» [Там же, 89]. «Целостная жизнь», с одной стороны, поддерживает историческую связь времен благодаря памяти, а с другой – представляет собой «связное свершение». Память – онтологическая основа «целостной жизни», а конституирует ее ноуменальное время – «истинное... не разорванное время, время, поддерживающее связь, в котором нет разрыва между прошлым, настоящим и будущим» [Там же, 92]. «Целостной жизни» свойственно отсутствие разрыва между метафизическим и историческим, то есть между реальным процессом жизни и его идеальным содержательным наполнением. Она способна поэтому приобщить человека как к актуальной исторической действительности, так и к вечности, и в качестве таковой она приобретает онтологическую значимость.

Временность как основная онтологическая структура вот-бытия (Dasein).

В отличие от онтологии времени Бердяева онтология времени Хайдеггера основательно исследована, в том числе в отечественной философии. В этой связи стоит назвать прежде всего монографию В.И. Молчанова «Время и сознание. Критика феноменологической философии» [Молчанов 1988],opus magnum А.Г. Чернякова «Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера» [Черняков 2001] и очерк П.П. Гайденко в ее фундаментальном труде «Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке» [Гайденко 2006]. Поэтому, чтобы не повторяться, отметим лишь ключевые моменты хайдеггеровской теории.

Во введении к книге «Бытие и время» Хайдеггер ставит задачу разработки «фундаментальной онтологии», предметом исследования которой является категория «вот-бытие» («Dasein»), которая призвана выразить сущность человеческого бытия. Dasein характеризуется им как «...сущее, которое в своем бытии имеет дело с самим этим бытием» [Heidegger 2006, 12]. Форма, которую принимает фундаментальная онтология Dasein, – это феноменология, призванная раскрыть бытийную (онтологическую) структуру такого способного к саморефлексии сущего. Методом, который для этого используется, становится герменевтика – истолкование этим сущим самого себя.

Рассматривая Dasein как единственное (среди всех возможных видов) сущее, озабоченное проблемами собственного бытия, Хайдеггер выделяет эту озабоченность или обеспокоенность (Sorge) как его основную онтологическую характеристику. Ее содержание он определяет следующим образом: «опережая-себя-уже-быть-в-(мире) как бытие при (внутримирно встреченном сущем)» (sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt) als Sein-bei (innerweltlich begehendem Seienden)) [Ibid., 192]. Это, по словам А.Г. Чернякова, «лингвистическое чудище» [Черняков 2001, 295] указывает на то, что озабоченность проявляется в единстве трех модусов: экзистенциальности (Existenzialität), фактичности (Faktizität) и падшести (Verfallenheit). Экзистенциальность (sich-vorweg, самоопережение) означает проективность вот-бытия в отношении к целому потенциальных возможностей, фактичность (schon, уже) – заброшенность в мир (Geworfenheit), падшесть (sein-bei, бытие при) – пребывание при «наличном» и «подручном», при мирских делах. В совокупности эти модусы составляют способ бытия Dasein.

Как видно из приведенного определения, озабоченность имеет временной характер. Хайдеггер утверждает, что «...исходное единство структуры озабоченности лежит во временности (Zeitlichkeit)» [Heidegger 2006, 327] и что «...временность делает возможной единство экзистенции, фактичности и падения (Verfall) и, таким образом, изначально конституирует целостность структуры озабоченности» [Ibid., 328]. Это означает, что озабоченность представляет собой процесс, идущий в различных направлениях, каждому из которых соответствует определенный временной смысл. Так, «всегда-уже-бытие-в-мире» имеет характер прошлого, «опережение» – будущего, а «бытие-при-внутримирном-сущем» – настоящего.

Через раскрытие экзистенциальной целостности бытия человека Хайдеггер, переосмысляя кантовскую идею о времени как форме внутреннего чувства, стремится выявить «исходное» время. Для него различные виды озабоченности Dasein – «устремляясь в», «назад к» и «при» – задают измерения или, говоря кантовским языком, схемы «исходного» или «изначального» времени, которое он характеризует как «временность» [Ibid., 329]. Хайдеггер называет его «феноменальным» в том смысле, что временность существует как внутреннее время субъекта. Он подчеркивает, что единственной функцией «временности» является «временить» [Ibid., 328], то есть роль ее и способ существования состоит единственно в том, чтобы расчленять и упорядочивать внутренний опыт субъекта – «конституировать» озабоченность. Это «изначальное», «феноменальное» время лежит в основании обыденного представления о времени и делает его возможным.

Хайдеггер описывает дедукцию обыденного времени из феноменального, входящего в экзистенциальную структуру вот-бытия, следующим образом: «Если временность составляет изначальный бытийный смысл Dasein, а для этого сущего в его бытии речь идет о самом этом бытии, то озабоченности должно требоваться “время” и тем самым она должна считаться со “временем”. Временность Dasein создает “счет времени”. Познанное благодаря этому счету “время” есть следующий феноменальный аспект временности. Из него вырастает повседневно-расхожее понимание времени. И это последнее становится традиционным понятием времени» [Heidegger 2006, 235]².

Для временности как феноменальной формы времени, то есть как внутреннего времени самого субъекта, характерно то, что три ее временных измерения, будучи моментами целостного феномена озабоченности, также необходимо представляют собой единство и взаимопроникают друг в друга. Например, прошлое – это не то, чего больше нет, напротив, оно, сохраняясь в экзистенциальном опыте субъекта, присутствует в настоящем. Хайдеггер пишет: «“Пока” Dasein фактически существует, оно никогда не является прошлым, но зато оно всегда уже было в смысле “я есть-был”» [Ibid., 328]. Для того чтобы подчеркнуть разницу между традиционным и экзистенциальным значением понятия «прошлое», он использует вместо привычного слова термин «Gewesenseit» – «бывшее» (или «былое»). Соответственно то же можно сказать и о будущем. Будущее следует понимать не как «позже» или «еще не»; напротив, оно предстает изначально как мыслимое «забегание вперед» (Vorlaufen) в настоящем. С точки зрения соотношения моментов прошлого, настоящего и будущего «временность» характеризуется тем, что ее моменты взаимно обуславливают друг друга, так что без будущего нет бывшего, а настоящее есть бывшее будущее [Ibid., 326]. Моменты «бывшее», «настоящее» и «будущее» сосуществуют в единстве «временности» и представляют собой только ее «экстазы» [Ibid., 329], конституирующие различные модусы бытия Dasein.

Связав изначальные временные характеристики с онтологической структурой Dasein, то есть с его озабоченностью своим бытием, Хайдеггер приходит к утверждению первичности будущего в целокупности временности. Это вытекает из определения озабоченности как «бытия-к-смерти» [Ibid.]: сознание своей конечности заставляет Dasein беспокоиться о своем настоящем бытии. При этом важнейшей характеристикой временности как свойства самого Dasein является конечность [Ibid., 330–331]. Изначальное время, включая будущее, также оказывается конечным в силу радикальной конечности самого вот-бытия, в силу его смертности.

Радикальная конечность времени как «бытие-к-смерти». Смертность является одним из элементов, составляющих фактичность существования Dasein. Однако в фундаментальной онтологии смерть не просто эмпирический феномен, не просто физическое окончание жизни – она входит в онтологическую структуру вот-бытия. Онтологическая функция смерти состоит в том, чтобы придать целостность человеческой жизни. Поэтому в фундаментальной онтологии бытие-к-смерти предстает как одна из экзистенциальных возможностей жизни: речь идет не о «конце бытия» (Zu-Ende-sein), а «бытии к концу» (Sein zum Ende) [Ibid., 245]. Жизнь как бытие-к-смерти предполагает, что человек сознает свою смертность постоянно, что он живет, умирая: «Смерть – это способ быть для Dasein с самого начала его существования» [Ibid.] (ср.: [Ibid., 251, 259]). Это осознание приходит к человеку в форме экзистенциального страха: «Бытие к смерти есть сущностно страх» [Ibid., 266]. Согласно Хайдеггеру, страх как экзистенциал, то есть фактор, имеющий определяющее значение для бытия Dasein, следует отличать от свойственного любому человеку обычного страха перед единичным событием собственной смерти, от «боязни (Furcht) смерти»³. Страх смерти, лежащий в основе жизни как бытия к концу, это страх перед нереализованными возможностями, перед несостоявшейся и поэтому несобственной жизнью, растроченной в мирских хлопотах (об этом говорится подробно в §§ 51–53 «Бытия и времени»). Поэтому он способен выполнять позитивную функцию: он возвращает человека к самому себе, к своему

собственному «я», и тем самым представляет собой условие возможности вести аутентичную жизнь, с которой человек мог бы себя идентифицировать перед лицом смерти. Этот страх лежит в основе способности «быть самим собой» [Heidegger 2006, 264] (ср.: [Ibid., 266, 268]), несмотря ни на что.

Хайдеггер признает, что требовать от человека постоянно испытывать страх смерти – это «фантастическое требование» [Ibid., 266]. Фактически этот страх проявляется в виде «зова немого голоса совести», который обращен к «я» человека и требует от него вернуться к своей самости [Ibid., 274–275]. Понимаемая в экзистенциальном смысле совесть предполагает некое состояние «вины». Как и совесть, «вина» в данном случае не имеет ничего общего с моралью. Вина как экзистенциал означает лишь то, что, выбирая одну из возможностей, человек не выбирает другие; и это обстоятельство существенно характеризует Dasein как уже всегда виновного в своей потенциальной нереализованности. При этом совесть подготавливает сознание вины, а не является следствием некой действительно совершенной провинности. Это сознание проявляется в том, что человек вдруг начинает испытывать «дискомфорт» от того, как он живет.

Страх, совесть и вина приводят Dasein к «решимости» вести свою жизнь под знаком бытия-к-смерти, то есть неустанно беспокоиться по поводу своего бытия, а следовательно, стремиться к целостности и аутентичности своей жизни. Важно при этом, чтобы выбор был осуществлен самостоятельно, чтобы решение пришло изнутри самого вот-бытия [Ibid., 264]. В этом, по Хайдеггеру, проявляется способность Dasein к бытию как озабоченности своим бытием.

Как пишет П.П. Гайденко, «...смерть в качестве последней цели, того конца, к которому всегда устремлено вот-бытие, как бы венчает существование человека и оказывает формирующим началом самой жизни как жизни конечной» [Гайденко 2006, 404]. С другой стороны, смерть как не зависящий от человека факт его жизни предстает радикальным концом, не оставляющим места для каких-либо надежд и иллюзий: «Смерть существует как конец Dasein в бытии этого сущего к своему концу» [Heidegger 2006, 259]. Так что даже будущее, понимаемое как проективность – стремление вернуться к самому себе с позиций того, каким ты желал бы быть, и изменить себя, – является конечным с позиций фундаментальной онтологии. Смерть ставит предел вечности.

«Историчность» как онтологическая характеристика Dasein. Хайдеггер определяет бытие Dasein как «бытие-в-мире», включающее в себя «бытие-при» и «бытие-с», то есть бытие в мире вещей и других людей. Это бытие-в-мире есть не что иное, как историческая действительность, жизнь человека в рамках определенной культуры. Вскрытие экзистенциально-временной структуры Dasein как бытия-в-мире дает, по мнению Хайдеггера, новый подход к пониманию истории: история может быть адекватно понята единственно с позиций фундаментальной онтологии. Историчность бытия человека и возможность истории должны быть дедуцированы из временной структуры Dasein: «Анализ историчности Dasein пытается показать, что это сущее имеет “временной” характер не потому, что оно “пребывает в истории”; напротив, оно потому существует и может существовать исторически, поскольку в основании своего бытия имеет временной характер» [Ibid., 376]. Хайдеггеровский аргумент об историчности вот-бытия построен на том, что оно всегда уже «заброшено» в мир, то есть имеется некая сумма фактов, воздействующих на то, какими возможностями выбора оно располагает в своем бытии-к-смерти. К этой фактичности относятся культурное наследие, включая предание, из которого черпаются нормы, и ситуация, понимаемая как совокупность благоприятствующих и неблагоприятствующих обстоятельств. Сущность историчности Dasein выражает понятие судьбы, которую Хайдеггер определяет как «содержащееся в решимости самоопережающее предание себя (власти) вот-мгновения» [Ibid., 386]. С учетом сопровождающих это определение пояснений можно проинтерпретировать его в том смысле, что существование Dasein проходит под влиянием неких предопределенных внешних обстоятельств, которые приобретают для него экзистенциальное значение в свете осознания собственной конечности и поиска смысла

своего бытия. Историчность Dasein проявляется, таким образом, в распоряжении предоставленными ему фактическими ресурсами для его экзистенции.

Отсюда следует, что история, по Хайдеггеру, никогда не является независимой от человека; нет и не может быть никакой истории самой по себе как некоего природного порядка, в который человек лишь внешне вовлечен силой обстоятельств. Напротив, история коренится в историчности Dasein [Heidegger 2006, 392]. Поэтому одной из задач истории должно стать «раскрытие историчного сущего» [Ibid., 393], его «экзистенциальных возможностей» [Ibid., 394], через анализ прошлого, то есть всего того, что составляло «мир» человека, включая все явления и процессы, возникающие как результат человеческой деятельности и так или иначе вовлеченные в нее. История, следовательно, не может быть ни «номотетической» наукой об управляющих миром закономерностях, ни «описательной» наукой о единичном (как считали, например, Виндельбанд, Риккерт и Дильтей). Как полагает Э.Ю. Соловьев, Хайдеггер выступает против господствовавшего в то время историцизма: «В стремлении сводить проблему историчности человека к факту его включенности в объективную историю человечества Хайдеггер усматривает главное заблуждение новейшей европейской философии, еще более опасное по своим идеологическим последствиям, чем свойственное XVII и XVIII столетиям откровенно неисторическое воззрение, настаивавшее на включенности индивида в систему вечных и неизменных природных зависимостей» [Соловьев 1991, 357–358]. Предметом истории, по Хайдеггеру, является изучение «фактически осуществленных возможностей» [Heidegger 2006, 395].

При этом история должна быть раскрыта так, чтобы «сила возможного» из прошлого врывалась бы в настоящее и приобрела бы значение для будущего человека [Ibid.]. В этом отношении Хайдеггер примыкает к Ницше, писавшему «о пользе истории для жизни», но переосмысливает произведенное его предшественником подразделение истории на «антикварную», «монументальную» и «критическую»: история должна представлять собой единство этих трех моментов. Тем самым он указывает на исторический характер самой истории как науки вопреки широко распространенному в его время мнению о ее объективности.

Альтернативные онтологии времени

Написанные примерно в одно и то же время работы Бердяева и Хайдеггера обнаруживают как поразительное сходство, так и не менее поразительное различие при решении общей задачи. Если первая сосредоточена на осмыслении исторического процесса и возможности его познания, то вторая стремится к кардинальной ревизии общей теории познания, включая познание историческое. При этом оба философа исходят из того, что проникнуть в сущность познания можно только сначала изучив сам субъект познания, поскольку его природа задает способы, формы и пределы познания. На этом пути оба приходят к утверждению того, что онтология субъекта должна стать основополагающей философской дисциплиной.

Одна из важнейших особенностей работы и Бердяева, и Хайдеггера в области онтологии заключается в том, что они снимают глубоко укорененное в западноевропейской философской традиции противоречие между бытием и временем, между сущим и временным. Говоря словами А.Г. Чернякова, «...теперь само время, надлежащим образом осмысленное, становится предельным онтологическим основанием, приводящим в движение всю систему фундаментальных философских понятий» [Черняков 2001, 384]. Подход Бердяева и Хайдеггера к пониманию времени отражает общую тенденцию, утвердившуюся с начала XX в. Благодаря открытиям в физике (теория относительности Эйнштейна), социологии (время как фактор научно-технического и социального прогресса), психоанализе (время как глубинная структура личности) и, наконец, общей атмосфере социальной ломки радикально изменяется отношение ко времени и представление о нем. Время получает новое, субъективное, измерение – оно превращается

в основную форму восприятия мира и самосознания и из объективной физической данности в экзистенциальное свойство человека, порождающее для него целый ряд специфических проблем.

Такой поворот в восприятии времени точно схватил С.А. Аскольдов: «...время неотделимо от того, чем оно наполняется. Строго говоря, не существует никакого времени, существует лишь временное бытие» [Аскольдов 1913, 147]. И Бердяев, и Хайдеггер движутся в русле данной тенденции: у них время как таковое, время в привычном значении этого слова, возникает из «изначального» времени опыта субъекта, которое имеет онтологическое значение в силу его исходной смысловой нагруженности. При этом, строго говоря, онтологическим смыслом обладает лишь прилагательное «временной», обозначающее процессуальность, а не существительное «время». Кроме того, время как онтологическое понятие подразумевает совершенно новый принцип бытия – постоянное изменение. У обоих философов этот принцип выражен в понятиях «историческое» и «историчность», укорененных во временности человека и выступающих в качестве его основной онтологической характеристики.

Несмотря на сходство исходных положений, онтологические проекты Бердяева и Хайдеггера принципиально отличаются друг от друга. Прежде всего это касается характера историчности человека: если Хайдеггер эксплицирует его как бытие-к-смерти, то в концепции Бердяева историчность предстает как бытие-к-вечности. Согласно последнему, только благодаря способности времени выходить за свои пределы и приобщаться к вечности – к «ноуменальному времени», носителем которого является память, – оно получает онтологическую значимость. Будучи сходны в том, что жизнь имеет смысл лишь благодаря смерти, сам феномен смерти философы трактуют по-разному. Если Хайдеггер строит онтологию человека на озабоченности Dasein собственной конечностью, то, по Бердяеву, человека заботит не столько физическая смерть, сколько символическое бессмертие⁴: «...величайшая красота, которая достигалась в этом мире, была связана не с тем, что человечество ставило себе чисто земные цели в этой действительности, а с тем, что оно ставило себе цели за пределами этого мира» [Бердяев 1923, 242]. Соответственно понятие вечности играет ключевую роль в его онтологии времени, тогда как у Хайдеггера оно вообще не встречается.

Проекты Бердяева и Хайдеггера различаются и по своему экзистенциальному строю. Основанием «исторического» как сущности бытия человека у Бердяева выступает безосновная свобода, понимаемая им как свобода и к добру, и ко злу, свобода, которая оправдывается творчеством человека. У Хайдеггера экзистенциальным началом является понятие вины, которую человек способен преодолеть, выбирая из возможных сценариев жизни сценарий бытия-к-смерти как путь к самому себе. Поскольку онтологический смысл вины состоит в необходимости выбора между различными возможностями, то получается, что свобода человека всегда ограничена, и эта ограниченность принципиально непреодолима. Проект Хайдеггера приобретает тем самым пессимистическую окраску, а проект Бердяева, несмотря на то что сам он понимал свою философию как трагедию, воспринимается как трагедия оптимистическая.

Последнее «различие в сходстве», на которое хотелось бы обратить внимание, касается понимания истории. Оба философа продолжают линию Дильтея, придерживаясь мнения об историчности самой истории. При этом история для них – не событийный ряд, а особый, ценностно нагруженный нарратив, который обладает собственной реальностью, влияя на характер современности. Так, Бердяев провозглашает, что «слово “миф” имеет в моих устах реальное значение, а не противоположное реально-сти» [Там же, 116], а Хайдеггер говорит о «силе» исторического предания. Оба понимают историю как «судьбу», а это значит, что история для них носит заверченный характер, связана с поиском смысла жизни и представляет собой определенную ценность. При этом источник истории Хайдеггер видит в «заброшенности» человека в мир,

в той жесткой фактичности, которая не подвластна человеку, оказывает влияние на характер его экзистенции и с которой человек так или иначе должен считаться. Бердяев же убежден в освобождающем значении истории: «Свободен духом тот, кто перестал ощущать историю как внешне навязанную, а начал ощущать историю как внутреннее событие в духовной действительности, как свою собственную свободу» [Бердяев 1923, 49]. История для него начинается не с признания своей «выброшенности на поверхность мирового процесса» [Там же, 83], а с приобщения к духовным истокам, благодаря чему человек вообще способен состояться как человек. Если Хайдеггер секуляризирует понятие судьбы, сводя ее к игре шансов, то у Бердяева это понятие сохраняет свой мифологически-религиозно-метафизический смысл, так как разгадку судьбы человечества он видит в сложном взаимодействии «начала необходимости, начала свободы и претворяющего начала благодати» [Там же, 76].

Бердяев и Хайдеггер как бы вступают в диалог друг с другом, соглашаясь в том, что время составляет онтологическую сущность человека, но расходясь в понимании этой сущности: «бытию к вечности» одного противостоит «бытие к смерти» другого; свободе как основе бытия человека – вина, порождаемая ограниченностью бытийных возможностей; прорыву к духовной жизни через принятие человеком своей ситуации – заброшенность в мир как безысходное обстоятельство.

В заключение хочется заметить, что смысл проведенного исследования состоит не только в сравнении взглядов Бердяева и Хайдеггера, но и в том, чтобы поставить вопрос об этосе философствования: пафос возвышающей трагической свободы творчества у обездоленного эмигранта Бердяева и пессимизм обреченности у несомненно успешного Хайдеггера не в меньшей степени, чем содержание концепций, раскрывают дух времени со всеми его противоречиями.

Примечания

¹ Здесь Бердяев, по сути, воспроизводит высказанную Платоном в «Софисте» идею о том, что бытие одновременно и недвижимо, и подвижно.

² Более подробно этот процесс выведения обыденного времени из экзистенциального описан в § 66 «Смысла истории».

³ В этом отношении хайдеггеровский анализ страха отличается от анализа классика философии страха – Кьеркегора. Сам Хайдеггер критикует последнего за то, что тот не совершил переход от обыденного понимания времени к экзистенциальному, поэтому его экзистенциальный анализ нельзя считать удовлетворительным [Heidegger 2006, 338].

⁴ Отметим, что в ходе знаменитой дискуссии в Давосе Эрнст Кассирер критиковал хайдеггеровское понятие конечности *Dasein*. Согласно ему, человеческий дух способен переходить границы вечности в творчестве символических форм [Cassirer 1991, 286]. Здесь позиция Кассирера принципиально сходна с позицией Бердяева.

Источники – Primary Sources

Аскольдов 1913 – Аскольдов С.А. Время и его религиозный смысл // Вопросы философии и психологии. 1913. № 117 (II). С. 137–173 [Askoldov, Sergei, *Time and its religious Meaning* (in Russian)].

Бердяев 1923 – Бердяев Н.А. Смысл истории: Опыт философии человеческой судьбы. Берлин: Обелиск, 1923 [Berdyayev, Nikolai, *The Meaning of History* (in Russian)].

Cassirer, Ernst (1991) “Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger”, *Martin Heidegger, Gesamtausgabe*, Bd. 3, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, S. 274–297.

Heidegger, Martin (2006) *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen.

Ссылки – References in Russian

Гайденок 2006 – Гайденок П.П. Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. М.: Прогресс-Традиция, 2006.

Молчанов 1988 – Молчанов В.И. Время и сознание. Критика феноменологической философии. М.: Высшая школа, 1988.

Соловьев 1991 – Соловьев Э.Ю. Судьбическая историософия М. Хайдеггера // Соловьев Э.Ю. Прошлое толкует нас: Очерки по истории философии и культуры. М.: Политиздат, 1991.

Черняков 2001 – Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001.

References

Chernyakov, Alexei G. (2001) *The Ontology of Time. Being and Time in the Philosophies of Aristotle, Husserl and Heidegger*, Vysshaya religiozno-filosofskaya shkola, Saint-Petersburg (in Russian).

Gaydenko, Piama P. (2006) *Time. Duration. Eternity. The Problem of Time in the European Philosophy and Science*, Progress-Traditsiia, Moscow (in Russian).

Molchanov, Viktor I. (1988) *Time and Consciousness. A Critique of the Phenomenological Philosophy*, Vysshaya shkola, Moscow (in Russian).

Solovyev, Erich Yu. (1991) *Heidegger's Historiosophy of the Destiny*, Solovyev, Erich Yu., *The Past interprets us. Essays on the History of Philosophy and Culture*, Politizdat, Moscow (in Russian).

Сведения об авторах

СОБОЛЕВА Майя Евгеньевна – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Лаборатории сравнительных исследований толерантности и признания Уральского федерального университета (УрФУ).

Author's Information

SOBOLEVA Maja E. – DSc in Philosophy, Dr. Habil., senior research fellow at the Center for Comparative Studies of Toleration and Recognition of Ural Federal University Ural (UrFU).