

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования
«Российский государственный гуманитарный университет»
(РГГУ)

На правах рукописи

Вишняков Владимир Петрович

**ПРОБЛЕМА «ПОДЛИННОСТИ» В ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ М.
ХАЙДЕГГЕРА ДО «ПОВОРОТА»**

Специальность 5.7.2 История философии

Диссертация на соискание ученой степени кандидата
философских наук

Научный руководитель
д-р филос. наук, доцент
С. А. Коначева

Москва — 2024

Оглавление

Введение. М. Хайдеггер и религия: от борьбы за схоластическое наследие к не-теологической феноменологии	25
1. Религиозные и теологические «корни» мышления М. Хайдеггера	27
2. Феноменологический метод как инструмент освобождения исторического христианства от метафизики	33
3. Расчет с теологией: «философ не верит»	35
4. Выводы: <i>συμβίωσις</i> философии и теологии в феноменологической герменевтике М. Хайдеггера	37
1. Схоластика и смысл <i>Dasein</i> : путь от логического к историческому существу	41
1.1. <i>Dasein</i> как логический смысл	42
1.2. <i>Dasein</i> как <i>esse intentionale</i>	45
1.3. <i>Dasein</i> как индивидуальное и временное: <i>unio mystica</i> в повседневности	49
1.4. Выводы: подлинность как созерцание истока мышления	54
2. <i>Daseinsanalyse</i> и «основоопыт» изначального христианства: историчность, фактичность и временность	57
2.1. «Проблема истории»: реализм vs идеализм	58
2.2. Герменевтика <i>Dasein</i> : формальное указание как метод истолкования фактической жизни	63
2.3. Феноменология религии: поиск парадигмы «основоопыта» жизни	69
2.3.1. Протофеноменология веры: есть ли у религиозного переживания собственная характеристика?	70
2.3.2. «Жить полнее» как основная тенденция религиозной веры	75
2.3.3. Скорбь как фундаментально настроение религиозного «основоопыта»: Г. Шелл, поэты и М. Лютер	78
2.4. «Основоопыт» изначального христианства: смысл временности	81
2.4.1. Вера без надежды: христианство как «мудрость смерти»	82
2.4.2. Становление веры: модусы подлинности и неподлинности	89
2.4.3. Герменевтика фактичности: <i>theologia crucis</i> и Аристотель	93
2.5. Выводы: подлинность как раскрытие временного смысла усиливающейся фактической жизни	101
3. Проблема «подлинности» в философии религии М. Хайдеггера «до поворота»	107
3.1. Онтические источники проблематики «подлинности»: романтический персонализм и христианская эсхатология	108
3.1.1. Романтический персонализм, Ф. Шлейермахер, В. Дильтей и «подлинность»	109
3.1.2. Эсхатологическая концепция «подлинности» в изначальном христианстве	118
3.1.3. Выводы: «верность себе» перед лицом смерти	123
3.2. Формальные указания на «неподлинность» и «подлинность» в текстах М. Хайдеггера «до поворота»	125

3.2.1. Характеристики «неподлинности»	126
3.2.2. Выводы: бегство от собственной «ничтожности» и «без-основности».....	148
3.3. Идеал «подлинности» в работах М. Хайдеггера до «поворота»	150
3.3.1. Три подхода к интерпретации «подлинности» в работах М. Хайдеггера	150
3.3.2. Наиболее ранние указания на «подлинность» (1919-1920 гг.)	154
3.3.3. «Подлинность» в «Бытии и времени»	161
3.3.4. Выводы: подлинность «перед Богом» и в «бытии-к-смерти»	176
Заключение: феноменология религии или <i>philosophia crucis</i> ?	179
Источники	184
Литература	187

ПРОБЛЕМА «ПОДЛИННОСТИ» В ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ М. ХАЙДЕГГЕРА ДО «ПОВОРОТА»

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Научная актуальность работы связана с тем, что проблема «подлинности», которую сложно избежать при изучении большинства тем, присутствующих в мышлении М. Хайдеггера до «поворота»¹, недостаточно систематически разобрана в исследовательской литературе. Она очень ограниченно исследована на русском языке. В связи с философией религии рассматриваемой темой занимается узкий круг историков философии.

Данное исследование фокусируется на значимости религиозных «корней» для ранней философии М. Хайдеггера. Можно сказать, что «подлинная жизнь» понимается в оптике «подлинной веры». Также значительное внимание уделяется феноменологическому подходу к анализу религиозных переживаний в экзистенциальной аналитике, представленной в лекционных курсах, докладах и в трактате «Бытие и время».

В работе рассматривается наиболее ранняя аргументация, относящаяся к студенческому периоду. В модифицированном виде она присутствует как в дальнейших лекционных курсах, так и в «Бытии и времени», - что, в частности, позволяет разобрать, сделав более понятными и близкими, сложные философские формулировки трактата.

В тексте делается попытка представить онтические источники философии религии М. Хайдеггера, которые редко упоминаются не только в отечественной, но и в западной литературе – богословские идеи Г. Шелла, К. Брайга, Ф. Овербека и др., постромантическую поэзию, концепции этики и физики Аристотеля, а также *theologia crucis* М. Лютера.

Рассмотрение католических и протестантских влияний позволяет наметить образ концепции «истинного христианства» (выводимый из имплицитного единства фундаментальной онтологии и экзистенциальной аналитики), попытки экспликации которого М. Хайдеггер предпринимал на рубеже 1920-х годов.

Проблематика «подлинного существования» рассматривается в связи с европейской традицией романтического персонализма, для которой характерно стремление восстановить смысл раннего («изначального») христианства. Наряду с этим в работе

¹ Под периодом до «поворота» (Kehre) подразумевается ранний этап философского развития М. Хайдеггера до 1927 года, завершением которого стала публикация трактата «Бытие и время». В исследовательской литературе это изменение в мышлении немецкого мыслителя часто обозначается как «поворот от вопроса о смысле бытия к вопросу об исторически обретаемой истине бытия» (цит. по: Коначева С.А. Истина бытия и исторический опыт божественного // Эпистемология & философия науки. Т. XXIII № 3, 2010. С. 173).

представлен очерк эсхатологической концепции подлинности, основанный на подходе И. Фехера, Б. Кроуи, Дж. Вольф и др. (см. далее).

По мнению автора, актуальность данной работы также связана с привлечением метода формального указания (см. далее раздел о методе) для рассмотрения «подлинного» и «неподлинного» существования, — на материале наиболее ранних работ философа и трактата «Бытие и время».

Полученный результат можно рассматривать как предмет для критики и стимул для дальнейших исследований «подлинности» не только в сфере философии религии, но и в этике.

Различные характеристики «подлинного» *Dasein* могут быть представлены как мета-этические, транс-культурные ценности, способные стать основой для диалога различных социальных групп. Вопрос о «подлинном» существовании, таким образом, в широком смысле актуален для повседневной жизни, раскрывая возможности для диалога и объединения различных социальных групп. В специализированном смысле он представляет собой неизбежную попытку ответить на фундаментальный для мышления вопрос «Что есть человек?».

Степень изученности темы

Неоднозначные отношения М. Хайдеггера с религиозной проблематикой в разные периоды его жизни привели к появлению полярных оценок в исследовательской литературе (от полного атеизма до крипто-христианства и гностицизма). В частности, в отечественной традиции, которая в значительной степени следовала зарубежным интерпретациям, философия М. Хайдеггера изначально рассматривалась как атеистическая². В настоящее время формируется сбалансированная позиция, учитывающая внутреннюю логику мышления и обстоятельства жизни философа (она представлена в работах Дж. Ван Бюрена, Т. Кизиля, И. Фехера, Дж. Вольф, Ш. Макграта и др. – см. ниже). В этом случае цели и метод философии М. Хайдеггера раскрываются в тесной связи с прояснением смысла теологии, - как развивающийся процесс, в котором тема религии присутствует постоянно.

В данной работе выясняется, какие богословские концепты были формально исправлены философом на основании его собственного понимания феноменологии (и феноменологического метода). Это рассмотрение увязывается с проблемой подлинности, как единым центром притяжения, собирающим экзистенциальную аналитику и фундаментальную онтологию.

² Бророва Н. З. Теологические аспекты философии истории Мартина Хайдеггера. - Белгород: Изд-во БелГУ, 2005. С. 126.

Религиозные (а именно католические) «корни» мышления М. Хайдеггера являются предметом исследования в работах Ш. Макграта³, Дж. Вольфа⁴, в статьях сборника, посвященного философии религии М. Хайдеггера под редакцией Ш. Макграта⁵.

Формирование собственной версии феноменологии в наиболее ранний период, критическое преодоление неокантианства, усвоение идей «Логических исследований» Э. Гуссерля, «философии жизни» В. Дильтея рассматривается в классических работах Т. Кизиля (1993⁶ и 2002⁷ годов). Среди российских исследователей данная тематика анализируется в статьях⁸ и диссертации Д. Корнилаева («Логика философии Э. Ласка», 2017), в известной монографии⁹ И. Михайлова о раннем периоде в мышлении М. Хайдеггера, в книгах и статьях С. Коначёвой¹⁰. Различия в понимании феноменологического метода между М. Хайдеггером и Э. Гуссерлем, специфика экзистенциальной аналитики и особое понимание философии рассматриваются в статьях К. Хёльда¹¹, Ф. фон Херрманна¹², И. Фехера¹³, а также в работах отечественных исследователей Н. Артеменко¹⁴, М. Белоусова¹⁵, Е.

³ McGrath S. J. / *The Early Heidegger and Medieval Philosophy: Phenomenology for the Godforsaken*. Washington: The Catholic University of America Press, 2006.

⁴ Wolfe J. E. / *Heidegger's Eschatology: Theological Horizons in Martin Heidegger's Early Work*. Oxford University Press, 2013

⁵ *A Companion to Heidegger's Phenomenology of Religious Life* McGrath, S.J. and Andrzej Wiercinski (Eds.) / *Elementa*, V. 80. Brill Academic Pub, 2010.

⁶ Kisiel Th. J. *The genesis of Heidegger's Being and time*. Berkeley: University of California Press, 1993.

⁷ Kisiel Th. J. *Heidegger's Way of Thought*. Continuum International Publishing Group, 2002.

⁸ См., например, Корнилаев Л.Ю. Влияние логики философии Э. Ласка на раннего М. Хайдеггера // *Философские науки*. 2016. № 12. С. 73-82.

⁹ Михайлов И.А. *Ранний Хайдеггер: Между феноменологией и философией жизни*. М.: Прогресс-Традиция; Дом интеллектуальной книги, 1999.

¹⁰ См., например, Коначева С.А. «*Beata vita*» в перспективе фактичности: интерпретация Августина у раннего Хайдеггера // *Вестник РГГУ. Серия "Философские науки. Религиоведение"*. – М.: ИЦ РГГУ, 2013. – № 11(112). с. 171-182.

¹¹ Хёльд К. Хайдеггер и принцип феноменологической философии // *Ежегодник по феноменологической философии*. М.: РГГУ, 2008. - Вып. 1. С.190 - 220.

¹² Херрман Ф. фон. *Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля*. Минск: «Прописи», 2000.

¹³ Fehér I. M. *Religion, Theology, and Philosophy on the Way to Being and Time: Heidegger, the Hermeneutical, the Factual, and the Historical with Respect to Dilthey and Early Christianity*. // *Research in Phenomenology* (39), 2009. pp. 99–131

¹⁴ См. например, Артеменко Н. А. Понятие изначальной временности у М. Хайдеггера: апории (на материале «Бытия и времени»). Часть 1. Хайдеггеровская версия феноменологии темпоральности человеческого бытия: вопрос о целостности *Dasein*. // *Вестник Ленинградского Государственного Университета им. А.С. Пушкина* 2011. — Vol. 2, — № 1. С. 18-25.

¹⁵ Белоусов М.А. Проблема герменевтического круга в «Бытии и времени» // *История философии и герменевтика-II. Материалы межвузовской конференции*. Москва, 6-7 декабря 2007 г. / Отв. ред. А.И. Алешин. М.: РГГУ, 2007. С. 12-20.

Борисова¹⁶, П. Гайденок¹⁷, В. Молчанова¹⁸, А. Паткуля¹⁹, Ю. Романенко²⁰, Е. Фалева²¹, А. Чернякова²², А. Ямпольской²³.

Формирование методологии «формального указания» (как способа получить неискажающий доступ к живому опыту) и «деструкции» анализируется в статьях М. Бурка²⁴, Д. Дальстрёма²⁵, С. Кроуэлла²⁶, Дж. О'Рурка²⁷, Д. Морана²⁸ и др.

Развитие проекта философии религии у М. Хайдеггера, тесно связанного с феноменологической интерпретацией основных положений теологии М. Лютера, представлено в работах Дж. Ван Бюрена²⁹, Б. Веддера³⁰, Ш. Макграта, Дж. Вольф, Б. Кроуи и Т. Шихана. Влияние средневековой мистической традиции анализируются в статьях и книгах Дж. Капуто³¹, Ш. Макграта (см. прим. 3 на с.5). Тематика ранних лекционных курсов, в которых впервые появляется понимание бытия как «присваивающего события», разбирается в статьях, включенных в изданный в России сборник статей Дж. Ваттимо «После христианства»³².

В отечественной литературе проблематика генезиса экзистенциальной аналитики в связи с феноменологическим анализом религии («изначального христианства») на материале

¹⁶ См., например, Борисов Е. В. Феноменологический метод М. Хайдеггера // М. Хайдеггер. Прологомены к истории понятия времени. Томск: Водолей, 1998. С. 345-375.

¹⁷ См., например, раздел, посвященный М. Хайдеггеру, в книге Гайденок П.П. Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. М.: Прогресс-Традиция, 2006. С. 383-413.

¹⁸ Молчанов В.И. Анализ и / или интерпретация в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера и за ее пределами // Ежегодник по феноменологической философии. М.: РГГУ, 2008. – Вып. 1. С.128-160.

¹⁹ Паткуль А.Б. Понятие экзистенции в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера // Вестник СПбГУ. Сер. 17. 2014. Вып. 1. С. 37 – 42.

²⁰ Романенко Ю. М. Сравнительный анализ рецепций гегелевской и хайдеггеровской философии в контексте русской традиции. // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2019. Том 20. Вып. 4. — СПб.: Изд-во РХГА, 2019.

²¹ Фалев Е.В. Герменевтика Хайдеггера. СПб.: «Алетейя», 2008.

²² Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001.

²³ См., например, Ямпольская А. В. Метод феноменологии Хайдеггера // Вестник РГГУ. Серия "Философские науки. Религиоведение". 2013. Т. 11. № 112. С. 39-50.

²⁴ Burch M.I. The Existential Sources of Phenomenology: Heidegger on Formal Indication // European Journal of Philosophy 21 (2), 2013. Pp. 258-278.

²⁵ Dahlstrom D. O. Heidegger's Method: Philosophical Concepts as Formal Indications // The Review of Metaphysics, Vol. 47, No. 4 (Jun., 1994), pp. 775-795.

²⁶ Crowell, S. G. Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning. Evanston: Northwestern, University Press. 2001.

²⁷ O'Rourke J. Heidegger on Expression: Formal Indication and Destruction in the Early Freiburg Lectures // Journal of the British Society for Phenomenology Volume 49 (2), 2018. pp. 109 – 125.

²⁸ Moran D. The Destruction of the Destruction: Heidegger's Versions of the History of Philosophy // Martin Heidegger: Politics, Art and Technology. Eds. Karsten Harries and Christoph Jamme. New York: Homes and Meier, 1994. Pp. 175-196.

²⁹ Buren J. van. The Young Heidegger: Rumor of the Hidden King. Hamilton, Ontario: McMaster University Press, 1994.

³⁰ Vedder B. Heidegger's philosophy of religion. Duquesne university press, 2006.

³¹ Caputo J. D. Sorge and Kardia: The Hermeneutics of Factual Life and the Categories of the Heart. // Reading Heidegger from the start, ed. by Th. Kisiel and J. Van Buren. Albany: SUNY Press, 1994. pp. 327–344.

³² Ваттимо Дж. После христианства. М.: Три квадрата, 2007.

посланий апостола Павла и текстов блаженного Августина подробно рассматривается в работах С. Коначевой³³. Отношение философии и теологии в мышлении М. Хайдеггера исследуется в монографии Н. Бросовой³⁴.

Проблематике «подлинности» посвящены книги М. Циммермана³⁵, Ч. Гиньона³⁶, Б. Кроуи³⁷ диссертационная работа М. Альтман³⁸. Современные подходы к данной теме представлены также в статьях, вошедших в сборник под редакцией Ч. Гиньона³⁹.

Объектом исследования являются философия религии М. Хайдеггера, реконструируемая из фрагментов, посвященных религиозной проблематике и феноменологии раннего христианства, в период с 1909 года по 1927 год (до «поворота»). Это охватывает ранние лекционные курсы (прежде всего, посвященные религиозной проблематике семестры *WS 1920-1921* и *SS 1921*), письма (к Э. Блохманн, К. Ясперсу и др.), стихотворения, рукопись *Natorp-Bericht*, доклады, посвященные В. Дильтею и М. Лютеру, а также трактат «Бытие и время».

Предмет – различные описания подлинного способа существования, образующие смысловое ядро философии религии М. Хайдеггера

Цель работы: раскрыть проблематику «подлинности» в философии религии М. Хайдеггера, показав ее источники в теологии и религиозном опыте, а также повлиявшие на нее философские концепции.

Задачи данного исследования:

- (1) представить возникновение и развитие характеристик феноменологии религии М. Хайдеггера в связи с различными теологическими и философскими традициями,
- (2) обосновать связь проблемы «подлинности» с пониманием философии религии,
- (3) раскрыть основные «формальные указания» на опыт «подлинности» в различные этапы рассматриваемого периода, выделив устойчивый смысл.
- (4) обосновать связь понимания «подлинности» М. Хайдеггером до «поворота» с традицией романтического персонализма и «изначальным христианством».

³³ См., например, Коначева С.А. «Beata vita» в перспективе фактичности: интерпретация Августина у раннего Хайдеггера// Вестник РГГУ. Серия "Философские науки. Религиоведение". – М.: ИЦ РГГУ, 2013. – № 11(112). С. 171-182

³⁴ Бросова Н. З. Теологические аспекты философии истории Мартина Хайдеггера. - Белгород: Изд-во БелГУ, 2005.

³⁵ Zimmerman M. E. *Eclipse of the Self: The Development of Heidegger's Concept of Authenticity*. Athens: Ohio University Press, 1981.

³⁶ Guignon Ch. *On Being Authentic* Routledge, 2004

³⁷ Crowe B. D. *Heidegger's Religious Origins*, Bloomington: Indiana University Press, 2006

³⁸ Altman M. E. *Heidegger and the Problem of Modern Moral Philosophy*, 2015. Graduate Theses and Dissertations. <http://scholarcommons.usf.edu/etd/5845>

³⁹ Guignon Ch. *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge University Press, 1993, 2006, 2007, 2012.

(5) показать центральное значение эсхатологической интерпретации и богословия М. Лютера для проблематики «подлинности» в работах М. Хайдеггера до «поворота».

Источниковедческая база исследования

Если следовать порядку публикации наследия М. Хайдеггера, то список источников начинается с *GA 9 (Gesamtausgabe, Band 9⁴⁰)*, где содержится рецензия философа на книгу К. Ясперса «Психология мировоззрений» 1919-1921 гг. (*Anmerkungen zu Karl Jaspers «Psychologie der Weltanschauungen»*).

Существенным материалом для обозначенной проблематики являются ранние лекционные курсы, изданные значительно позднее – в последней четверти 20 века. Это, прежде всего, материалы лекций чрезвычайного военного семестра 1919 года (*KWS 1919*): «К понятию философии», «Идея философии и проблема мировоззрений», «Феноменология и трансцендентальная философия ценностей» и др. (*GA 56-57⁴¹*). Данный курс представляет собой первое выступление М. Хайдеггера, в котором он четко обозначил предмет и метод своих исследований.

Важное значение для рассматриваемой темы имеют собрание заметок к несостоявшемуся курсу по средневековому мистицизму, «прерванный» курс лекций по феноменологии религиозной жизни и посланиям апостола Павла (*WS 1920-1921*) и курс лекций «Августин и неоплатонизм» (*SS 1921*), изданные в конце 20 века и значительно изменившие восприятие философии раннего М. Хайдеггера в исследовательской традиции (например, в контексте влияния Э. Ласка). Эти тексты вошли в 60-й том собрания сочинений (*GA 60⁴²*, в работе также используется перевод данного лекционного курса на английский язык 2004 года). Рассмотрение материала лекций по феноменологии религии позволяет выделить в философии религии М. Хайдеггера «эсхатологическую концепцию подлинности», которая с различными дополнениями сохраняется и прослеживается в более поздних текстах и в трактате «Бытие и время».

Для понимания эволюции терминов М. Хайдеггера, используемых для различных характеристик «подлинности» в период до написания «Бытия времени», важными оказываются тексты по феноменологической интерпретации Аристотеля и герменевтике

⁴⁰ Heidegger M. Gesamtausgabe, vol.9. Wegmarken (1919–1961). Hrsg.: F.-W. von Herrmann, 1976, 2. Auflage 1996, 3. Auflage 2004

⁴¹ Heidegger M. Gesamtausgabe, vol.56-57. Zur Bestimmung der Philosophie. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1987.

⁴² Heidegger M. Gesamtausgabe, 60. Phänomenologie des religiösen Lebens. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1995.

фактичности, а также прочитанный в зимнем семестре 1919-1920 гг. курс «Основные проблемы феноменологии» (GA 61⁴³, 63⁴⁴).

В работе привлекаются также переводы М. Хайдеггера на русский язык. Основными среди них являются рукопись *Natorp-Bericht 1922* года⁴⁵: в данном тексте проявляется влияние терминологии К. Ясперса (концепция *Existenz*), формулируется отношение к философии, ограниченной исключительно сферой человеческих возможностей (что означает удаление теологической проблематики – т.е. «рукоприкладство в отношении Бога»⁴⁶). Далее, лекционный курс 1923 года «Прологомены к истории понятия времени»⁴⁷ – сумма предварительных результатов в аналитике *Dasein*, где разбираются основные достижения феноменологии Э. Гуссерля, представлена оригинальная концепция «мира» и «бытия-в-мире» как изначального способа существования *Dasein*, проблематика «совместного мира», неподлинного модуса существования и обретения подлинности в результате принятия смерти как своей «предельной и достоверной, хотя и неопределенной возможности»⁴⁸. Также используется перевод лекций о понятии времени⁴⁹, прочитанных М. Хайдеггером в 1924 году. Границей в исследовании развития темы «подлинности» в философии М. Хайдеггера является его главный труд «Бытие и время»⁵⁰, цитаты из которого приводятся по переводу В. В. Бибихина.

Структура научно-квалификационной работы соответствует логике раскрытия темы. Она состоит из введения, посвященного взаимоотношениям философии и теологии в мышлении М. Хайдеггера, трех глав (исследующих влияния и содержание концепций, связанных с проблемой «подлинности»), заключения и списка литературы.

Научная новизна диссертационной работы заключается

- в привлечении материала, позволяющего взглянуть на философию религии М. Хайдеггера с разных позиций и с учетом разных влияний (в том числе богословия М. Лютера, Г. Шелла, Ф. Овербека, поэтов-постромантиков и т.д.). Это позволяет

⁴³ Heidegger M. Gesamtausgabe, vol.61. Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die phänomenologische Forschung. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1985.

⁴⁴ Heidegger M. Gesamtausgabe, vol. 63. Ontologie (Hermeneutik der Faktizität). Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1988.

⁴⁵ Хайдеггер М. Феноменологические интерпретации Аристотеля. СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2012.

⁴⁶ Ibid. С. 82 (см. примечание на этой странице).

⁴⁷ Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Перевод: Е. Борисов. Томск: Издательство «Водолей», 1998.

⁴⁸ Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск: Водолей, 1998. С. 334.

⁴⁹ Хайдеггер М. Понятие времени. Перевод: А. Шурбелёв. Санкт-Петербург: Издательство «Владимир Даль», 2021.

⁵⁰ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический проект, 2015.

рассмотреть истоки раннего мышления философа (приводящие к различным «поворотам», сопровождаемыми в этот период драматическими обстоятельствами его жизни) и раскрыть его (реалистическое) понимание религиозного опыта.

- Впервые в отечественной литературе подробно рассматриваются как католические, так и протестантские концепты (в связи с хайдеггеровской интерпретацией этики, психологии и физики Аристотеля), - и делается попытка реконструировать их неочевидное единство в (незавершенном) проекте «подлинного христианства». Так, извлеченное из средневекового (католического) богословия бытие-в-мире оказывается соотнесенным с (имеющим протестантские корни) бытием-к-смерти, – и оба они рассматриваются как модусы движущегося к своему пределу сущего (*Dasein*), способного на раскрывающее «настроение» (*πάθος* или *Stimmung*).
- Экспликация различных характеристик подлинного и неподлинного существования позволяет обосновать структурное единство пространственного (имеющего католические теологические корни) и временного (отсылающего, главным образом, к *theologia crucis*) аспектов опыта (подлинности).
- В работе приводится аргументация, помогающая вернуть трудные для понимания формулировки М. Хайдеггера в пространство мотивирующего опыта, который изначально имеет (религиозную и поэтическую) силу, освобождающую от тяжести, тьмы и ужаса смерти, и ведущую к «философии креста» (артикулирующей бытие-к-смерти).
- Это открывает возможности для дальнейших исследований, указывая на сферу переживания «интенсивной повседневности», которая может оказаться близкой для людей разных культур. В них (культурах) можно обнаружить добродетели и метаценности, характерные для подлинного способа существования (самопожертвование, личную ответственность, искренность и открытость к людям, отрешенность, внимательность и др.).

Методический подход, используемый в данном исследовании, руководствуется стремлением к пониманию (в общем герменевтическом смысле), подразумевающему «соучастие понимающего в продуцировании смысла высказывания»⁵¹. Его целью является раскрытие возможностей для живого схватывания настроенного «основоопыта», на который формально указывает феноменология религии Мартина Хайдеггера. Среди

⁵¹ Соболева М.Е. Философская герменевтика: понятия и позиция. М.: Академический Проект; Гаудеамус, 2014. С. 30.

прочего, такая установка подразумевает принципиальное согласие с упомянутым методом герменевтической философии (то есть методом формального указания).

Метод формального указания имеет трехчастную структуру, образующую герменевтический круг. В ней сохраняется «реляционный смысл» (*Bezugssinn*, отнесенность к предмету как задача понимания философской и жизненной позиции мыслителя), при этом «содержательный смысл» (*Gehaltssinn*, схватываемое содержание), достигаемый через практику исследования (*Vollzugssinn*, «смысл исполнения») меняется и постоянно обновляется, пересматривается в ходе исследования, обогащаясь новыми смыслами и раскрываемыми историко-философскими влияниями⁵².

Почему понимание рассматривается как наиболее уместная установка? Главным образом, потому, что философия М. Хайдеггера, являясь попыткой подлинного само-понимания жизни (именно к такому результату пришел философ в период «до поворота»), обращается к наиболее глубокому опыту, который, даже если он не осознается, остается возможным для каждого человека.

В личной ситуации М. Хайдеггера, именно философия религии оказывается источником, ведущим к постижению самой философии. Поэтому переживания и фундаментальные настроения верующего сознания (и связанные с ними метафоры и поэтические образы) получают методический приоритет: если смысл «основоопыта» жизни изначально окрашен скорбью, горестями и присутствием смерти, то философия (и феноменология религии) присоединяется к поиску смысла и трансформации «тяжести» бытия.

В ходе исследования привлекаются, в том числе, факты биографии философа, а также исторические обстоятельства, в которых он жил. Поскольку сам М. Хайдеггер считал, что «...философия проистекает из фактического жизненного опыта, — а затем она возвращается к самому фактическому жизненному опыту»⁵³, неудивительно, что «повороты» его мышления отражают драматические личные и исторические события. К ним относятся переживания детства и юности, физическую болезнь, разорванную помолвку, разочарование в институциональной вере, кровавые сражения мировой войны, послевоенную разруху, угрозу голода и нищеты и т.п.

Экзистенциальная ткань (то есть фундаментальные настроения) оказывается решающей, она направляет и руководит методом, но сама находится вне теоретической установки. Тем не менее, поскольку для жизненной установки М. Хайдеггера было характерно нежелание

⁵² О структуре метода формального указания см., например, материалы WS 1920-1921 в переводе на английский язык: Heidegger M. *Phenomenology of Religious Life*. Bloomington, 2004. P. 43. Или в Heidegger M. *Gesamtausgabe*, 60. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1995. S. 62-63.

⁵³ GA 60. S.8.

разъяснить, что повлияло на его мышление, данное исследование использует и другие методические подходы.

Усматривая свое начало в настроении «основоопыта», работа обращает внимание на историю концепций, которые были интерпретированы в его философии религии, на особенности предмета феноменологии М. Хайдеггера, фактичность опыта, факты биографии и исторический контекст.

Попытка взглянуть с разных сторон на объект и предмет исследования делает необходимым привлечение других методических установок. В разной степени для объяснения генезиса проблематики подлинности в философии религии немецкого философа используются «формальное указание», герменевтика фактичности (или феноменологическая герменевтика), «деконструкция», феноменологическое описание, имманентная критика (адекватности феноменологического описания), «интеллектуальная история», биографический анализ, обозначающий сложную связь мышления и жизненных обстоятельств, а также сравнительный анализ.

Хотя в понимании М. Хайдеггера, философия должна быть трудной (то есть не скрывающей, а разоблачающей сложность и тяжесть жизни), данное исследование стремится реализовать такую установку в нисходящем движении от теоретического языка к повседневному. Различные методы используются, чтобы сократить дистанцию с философской проблематикой подлинности и показать ее иммерсивность, необходимость личного живого отклика, невозможность остаться нейтральным.

Теоретическая значимость работы, нацеленной на исследование структур до-теоретического постижения существования связана с используемой методологией формального указания. Это подразумевает, в частности, имплицитную апелляцию к опыту каждого человека, попытку описать жизнь в ее подвижности, изменчивости, запутанности (сплетенности временных модусов), хрупкости и ненадежности. Теоретическое значение (в его широком понимании) также имеет привлечение фактического материала, релевантного для анализа рассматриваемой проблемы, раскрывающей взаимодействие различных философских концепций, в столкновении с которыми М. Хайдеггер развивал собственный феноменологический проект (в том числе проект феноменологии религии).

Практическая значимость исследования заключается в возможности использования материалов диссертации при чтении курсов по истории философии XX века, философии религии и философской теологии, экзистенциальной психологии, специальных курсов по философии раннего М. Хайдеггера и др.

Тезисы, которые обосновываются в работе:

- (1) М. Хайдеггер понимает феноменологическое исследование не как рефлексивную (теоретическую деятельность), но как герменевтику фактической жизни, - истолкование «основоопыта» человеческого существования.
- (2) Отнесенность человека к Богу можно рассматривать в двух измерениях – пространственном (в смысле близости, направленности и т.п.) и временном (в смысле изменчивости) – это подразумевает две стороны проблематики «подлинности».
- (3) Подлинность *Dasein*, раскрывающего мир в измерении близости или направленности (пространственности), заключается в способности постигать сущее в его бытийном истоке, в мышлении, основанном на «живом созерцании».
- (4) Исходным пунктом в понимании временного измерения «подлинности» является выбор «изначального христианства» как парадигмы фактической жизни, которая раскрывает временность (темпоральность) человеческого существования. В понимании темпоральности показывается взаимная отнесенность «подлинного» и «неподлинного» модусов существования.
- (5) Понимание «подлинности» в творчестве М. Хайдеггера до «поворота» является продолжением и развитием традиции романтического персонализма – в частности, концепций, сформулированных в работах Ф. Шлейермахера и В. Дильтея.
- (6) Основой для раскрытия характеристики «подлинности» в работах 1920-х гг. и трактате «Бытие и время» является эсхатологическая интерпретация, ставшая результатом анализа опыта изначального христианства на материале посланий апостола Павла и текстов Августина (с позиции *theologia crucis* М. Лютера).
- (7) Смысловое ядро эсхатологической интерпретации образует «эсхатологическая концепция» подлинного существования, основные моменты которой («прерывание», «самопознание» и «возобновление») присутствуют в работах философа на протяжении всего периода до «поворота», - в трактате «Бытие и время» к ним добавляется рассмотрение «выбора героя» для подражания и возможности «подлинного» сообщества.

Некоторые положения **исследования** были представлены (**апробированы**) и обсуждались в докладах, сделанных на научных конференциях:

- доклад «Конфессиональный исток герменевтики фактичности М. Хайдеггера», (Москва, МГУ, «Парадигмы исследования религии в XXI веке», 2019);
- доклад «Является ли историчной структура фактической жизни у М. Хайдеггера», (Москва, РГГУ, «Алёшинские чтения 2019: релятивизм и фундаментализм в современной философии», 2019);

- доклад «Герменевтика фактичности М. Хайдеггера и theologia crucis», (Москва, ПСТГУ, РГГУ и ВШЭ, «Исследования религии: прошлое, настоящее, будущее», 2020);
- доклад «Несобственный модус Dasein: этическое или моральное зло?», (Москва, РГГУ, «Алёшинские чтения 2021: метафизика зла», 2021);
- доклад «Ранний Хайдеггер и неокантианство: переход от гилеоморфной структуры к мировой сети отношений» (Москва, РГГУ, «VI Международная трансцендентальная конференция», 2021);
- доклад «Хайдеггер о подлинном умирании как философствовании», (Москва, РГГУ, «Алёшинские чтения 2022: философия как способ жить», 2022).

Также результаты исследования публиковались в статьях, в том числе в журналах, входящих в перечень российских рецензируемых научных журналов ВАК и других изданиях.

Основное содержание работы

Во **введении** рассматривается «религиозное измерение» в мышлении М. Хайдеггера, - то есть сфера взаимодействия религии, теологии и философии. Отмечается принципиальные трудности с однозначной интерпретацией отношения философа к религиозной проблематике, поскольку часть биографических материалов, характеризующих ключевой «захватывающий период» с 1914 по 1919 годы в настоящее время остается недоступным. Рассматривая отношение м. Хайдеггера к религии и теологии, работа следует подходу, фокусирующемуся на философских и богословских влияниях (но отмечающему также важные факты биографии). В наиболее ранний период, связанный с католическим происхождением и теологическим образованием философа, выделяются три важных темы: «благодатный характер всей жизни», критика модернизма и открытие проблемы историчности. В качестве материала привлекаются ранние стихотворения М. Хайдеггера, статьи в католических журналах. Отмечается, что уже в самых ранних текстах философа обнаруживается религиозный контекст, который впоследствии повлияет на понимание проблемы «подлинного» существования: смирение перед «благодатным характером жизни», «искупительная серьезность», «само-опустошение» и «само-собрание» перед миром, погруженным во тьму.

Далее, в тексте отмечается, что внешние и внутренние обстоятельства (в частности, развитие самостоятельного мышления) привели к религиозному кризису и разрыву с официальной католической церковью. Новая перспектива исследования «христианского жизненного мира» связывается с концепциями протестантской теологии (богословием М.

Лютера, герменевтикой Ф. Шлейермахера и др.), которые М. Хайдеггер считает близкими подходу Э. Гуссерля к «конституированию» объектов, воспринимаемых сознанием. М. Хайдеггер видит «сокровенную тенденцию» феноменологии в очищении христианства от догматической метафизики. Применяя собственную феноменологическую герменевтику, философ раскрывает в опыте раннего христианства особенное (эсхатологическое) переживание времени, которое должно мотивировать подлинную философию в ее вопрошании, свежем взгляде на фактическую жизнь. Отмечается, что анализ опыта ранних христианских общин обнаруживает границу между верой и герменевтической философией. Под влиянием богословия апостола Павла, Августина, М. Лютера (С. Кьеркегора, Ф. Овербека и др.) М. Хайдеггер воспринял образ мышления, направляемый осознанием непреодолимого разрыва между человеческой и божественной природой. Результатом становится редукция позитивного содержания религиозности (веры, надежды, любви и др.), дальнейший путь феноменологии М. Хайдеггера проходит вне теистической проблематики. Философ выносит божественную действительность из рассмотрения, отказывается от благодати как горизонта понимания греховности. Разграничение теологии и философии закрепляется в статье «Феноменология и теология». После чего критика христианства стала участием в политической повестке во времена правления нацистов в Германии. В поздний период М. Хайдеггер вновь открывает возможность для феноменологического описания фактических источников религиозности *Dasein*.

В заключительной части введения делаются выводы об имплицитной связи теологии и философии в мышлении М. Хайдеггера. Эта связь принимает симбиотическую форму «двойного отрицания»: религия отрицает греховный порядок существования, а (исходящая из религиозной фактичности) феноменология отрицает трансцендентность религиозной предметности. Подлинная философия означает сознательный выбор богооставленности, чтобы своими силами раскрыть смысл тяжести и эсхатологической тревоги, обнаруживаемых в религиозных и поэтических переживаниях.

Далее, в работе рассматриваются онтические источники, повлиявшие на философию религии М. Хайдеггера. В **первой главе** рассматриваются концепции, связанные с католическими «корнями» философа.

Общей рамкой исследования является анализ человеческого присутствия, спроецированного в двух измерениях – (1) пространственной близости и (2) временной изменчивости. Раскрытие теологических концепций, релевантных двум указанным направлениям, представляет собой возможную экспликацию «истинного христианства», к выражению которого стремился М. Хайдеггер в начале 1920х годов.

В **первой части главы** показываются онтологические концепции, усвоенные М. Хайдеггером от своего преподавателя К. Брайга: восходящая к Августину идея, что изначальное «божественное озарение» делает возможным повседневное познание, что законы логики совпадают с законами бытия (обоснования познания). М. Хайдеггер сохраняет модель бытия К. Брайга как не-онтического условия понимания (и человека как локуса такого понимания). Данная схема позволяет наглядно представить двухчастную структуру логического суждения, удерживающего внутренний смысл предикации и акты собственного осознания этого смысла. Познание понимается как деятельность по овладению объектом через наделение (объекта) значимым смыслом. Логический смысл различается от (психологического) эмпирического сознания и рассматривается как способ *Dasein*, — то есть как интенциональное бытие между реальным смыслом и схватывающим (этот смысл) сознанием.

Во **второй части** главы рассматривается новая интерпретация схоластической концепции интенционального бытия (*esse intentionale*), к которой М. Хайдеггер приходит в результате усвоения ранних феноменологических исследований Э. Гуссерля. Понятие *Dasein* связано с концепциями Аристотеля и Фомы Аквинского о нематериальном интеллекте (или душе, «принимающей форму всех вещей»). Оно оказывается богаче (понимания интенциональности у Э. Гуссерля и Ф. Brentano), поскольку, помимо направленности на объект, является условием возможности любого познания, включая культурно-исторические (и религиозные) феномены. Отсюда открывается путь для их реалистического описания.

В **третьей части** первой главы рассматривается развитие хайдеггеровской концепции интенциональности в диссертации (1915 г.). Показывается влияние идей Э. Ласка в интерпретации трансценденталии *ens logicum* (общего логического сущего): подчеркивается нетеоретический характер «момента ясности», делающего все сущее «изначально видимым», а также (предшествующая познанию) первоначальная «отдача себя» переживанию форм. Обратимость *ens logicum* с другими трансценденталиями (истиной, благом, единым) позволяет настроиться и описать непосредственную жизнь субъективности, развернутую в гетерогенных регионах бытия.

На разных полюсах гетерогенного бытия находятся две сингулярности - конечное индивидуальное сущее (*haecceitas*) и бесконечный Бог. Конкретная индивидуальность схватывается в до-понятийной интуиции (простом созерцании, *simplex apprehensio*) временного присутствия, что подчеркивает временный характер фундаментального (и ближайшего познанию) уровня бытия, — воспринятое «слово бытия» в таком созерцании является источником теоретического познания.

В заключительной **четвертой части** первой главы делаются выводы о концепции подлинного мышления, которая связана с интерпретацией М. Хайдеггером схоластического наследия. Показывается, что концепция интенциональности *Dasein* создает условия для реалистического подхода в исследовании религиозных феноменов на основе идей ранней феноменологии Э. Гуссерля. Подлинность *Dasein* заключается в способе мышления, которое реализует «исполненный» интенциональный комплекс в связи с «живым» созерцанием (своего объекта). В качестве такого объекта (или предметности) может рассматриваться «насыщенная интуиция» связи с божественной реальностью.

Во **второй главе** диссертационной работы в центре внимания находится временное (историческое) измерение *Dasein*. В **первой части** рассматривается подход М. Хайдеггера к изучению историчности в рамках «онтологического реализма» в дискуссиях о «проблеме истории» и поиска «нормативного» христианства. Анализируется критика позиций А. Гарнака и Э. Трельча, полагавших возможным выявить в исторических исследованиях христианства религиозные ценности, воплощающие в какой-либо форме аспекты вечного и абсолютного. Разбирается аргументация М. Хайдеггера, соотносящая религиозность с независимой смысловой сферой, на которую люди откликаются в соответствующих практиках молитвы, поклонении, теологических концепциях и социальной активности. Реалистическая феноменология религии анализирует религиозный смысл, который не создается, но обнаруживается присутствующим в жизни верующих неявно, до-тематически (то есть не дискурсивно), и переживается как милостивый дар (благодати).

Во **второй части** второй главы рассматривается методический подход М. Хайдеггера к исследованию исторической жизни, — в частности, ее религиозного региона. Метод формального указания представляет собой герменевтику фактичности – само-истолкование жизни, раскрывающееся в трех интенциональных моментах (идентифицирующем «содержании», «отнесенности» и способах их «разыгрывания»). Главный акцент делается на «смысле разыгрывания». Применения формального указания повторяет движение понимания, обнаруживаемое в самой жизни, — то есть имеет ту же структуру, что и фактичная жизнь.

Показывается, что данный метод можно сопоставить с ироническим речевым актом и «косвенной коммуникацией» С. Кьеркегора. Дополнением формального указания является метод деструкции, который возвращает описательные формулировки (конструкции) в опытный контекст, проясняя их связи с прошлым историческим и культурным наследием, формирующим «горизонт» понимания для «предвосхищающих набросков». Таким образом, возникает герменевтический круг, включающий предварительный «набросок»

того, как необходимо действовать в отношении предмета, а также возвращающуюся критическую проверку этого «наброска».

Далее уточняется, что областью феноменологической интерпретации становятся переживания «усиленной» или «интенсивной» жизни, когда само существование ставится под вопрос. Модель такого «основоопыта» М. Хайдеггер увидел в «изначальном христианстве» (*Urchristentum*), которое стало предметом его философско-религиозного исследования.

В **третьей части** второй главы анализируются результаты деконструкции М. Хайдеггером фактической жизни («основоопыта») ранних христиан, многие темы которой получили развитие в трактате «Бытие и время».

В **первом параграфе** третьей части рассматриваются заметки 1917-1919 гг. к курсу о мистицизме. Дается предварительная характеристика моментов, конституирующих смысл религиозного опыта: восприимчивости, пред-данного (благодатного) характера отнесенности к Богу, решающей роли призыва, Откровения и традиции как условий возможности феномена веры и других элементов, формирующих религиозную фактичность. Анализируется попытка описать базовую характеристику неявного поэтического контекста опыта веры как «со-изначальность ноэзиса и ноэмы», что является развитием идеи Ф. Шлейермахера «о чувстве зависимости» от целого.

Во **втором параграфе** третьей части рассматривается основная тенденция «изначального христианства» — стремление «жить полнее». Представлена интерпретация М. Хайдеггера фрагмента из третьей проповеди о «Песни песней» Бернара Клервоского, которая полагает конституирующим фактором смысла божественного присутствия временное восхождение в жизни в направлении ее «усиления» в особом религиозном настроении. Это смещает фокус жизни на «мир-самого-себя», впервые возникающий именно в христианстве.

В **третьем параграфе** третьей части раскрываются онтические источники, повлиявшие на М. Хайдеггера в его выборе настроения «скорби и тяготы», характеризующего усиливающуюся жизнь в вере. Отмечается роль богословских идей Г. Шелла, которые стали одним из стимулов изучения М. Хайдеггером работ М. Лютера, а также (связанный с драматическими жизненными обстоятельствами) интерес философа к поэзии романтиков и пост-романтиков.

Четвертая часть второй главы посвящена временному смыслу, который М. Хайдеггер раскрывает в «основоопыте» «изначального христианства».

В **первом параграфе** четвертой части обсуждаются лекционные курсы WS 1920-1921 и SS 1921, посвященные интерпретации религиозной фактичности в посланиях апостола Павла и текстах Августина. Выделяются моменты, раскрывающие историчность опыта веры:

внезапный и непредсказуемый момент обращения, нарративная структура жизни, посвященная служению Богу. Рассматривается временная структура, имплицитная вера первых христиан, — данный анализ стал первой попыткой М. Хайдеггера, которая была развернута в трактате «Бытие и время». Также выделяются некоторые концепции Августина, включенные в экзистенциальный анализ. Указывается на влияние идей теологов (С. Кьеркегор, Ф. Овербек и др.), утверждавших непреодолимый разрыв между греховной природой человека и божественной реальностью, — что отчасти мотивировало М. Хайдеггера исключить их феноменологического анализа любые позитивные феномены, связанные с благодатью.

Во **втором параграфе** рассматривается временной смысл «основоопыта» «изначального христианства», раскрывающий модусы подлинного и неподлинного существования в становлении веры. Показывается, что бытие верующего зависит от удерживания в настоящем проекции в будущее (перед грядущим Возвращением Христа) и памяти о своей греховности и прошлом неверии. Деконструкция религиозного опыта, таким образом, обеспечивает надлежащий доступ к фактической жизни, раскрывая ее историчность.

В **третьем параграфе** второй главы исследуется влияние *theologia crucis* М. Лютера на герменевтику фактичности М. Хайдеггера. Рассматриваются теологические концепции, «формальные исправленные»: «греховность», «скорбь», «совесть», «бытие-к-смерти». Обсуждается использование феноменологической интерпретации понятий физики и этики Аристотеля, соединенных М. Хайдеггером с *theologia crucis*, а также связанных с ними определений модусов подлинного существования.

В **заключительной пятой части** второй главы подводятся итоги анализа концепции феноменологии религии М. Хайдеггера и приводится сводка онтических источников, — она представляет собой попытку схематически представить образ «истинного христианства» в понимании философа.

Третья глава посвящена раскрытию проблемы «подлинности» в текстах М. Хайдеггера до «поворота» и состоит из двух частей.

В **первой части** анализируются источники в европейской философской традиции, которые использует и развивает философ. В **первом параграфе** обсуждается традиция романтического персонализма, возникшая на рубеже 19 века. Отмечается, что на мышление философа повлияли концепции (принадлежащих к ней) Ф. Шлейермахера и В. Дильтея: это, прежде всего, понимание связи религии и истории, открытие «изначального христианства» (Ф. Шлейермахером), признание уникальности человеческой жизни, ее несводимости к абстрактным определениям своего вида как *animal rationale*, внимание к «внутренней жизни», ценность «верности себе», раскрытие связей этики «подлинности» с

раннехристианским опытом, интерес к автобиографиям и описанию религиозных переживаний, представление истории как освобождения личности от влияния церкви.

Во **втором параграфе** речь идет об эсхатологической концепции подлинности, которую можно выделить в текстах по философии религии 1920-1921 гг. (и которая в секуляризованном виде присутствует в трактате «Бытие и время»). Анализ жизни раннехристианской общины позволяет эксплицировать эсхатологическую интерпретацию «подлинности», характеризуемую тремя основными чертами («прерыванием» привычного образа жизни, новым знанием о себе в вере, необходимость постоянно возобновлять верность своему призванию и самопознанию). Главной характеристикой эсхатологической интерпретации «подлинности» является артикуляция радикального нарушения привычного хода событий.

В заключительном **третьем параграфе** первой части приводится краткая сводка тезисов в связи с онтическими источниками проблемы «подлинности».

Во **второй части** третьей главы раскрываются характеристики «неподлинности», с помощью которых М. Хайдеггер описывает этот способ существования. В более ранних работах этот способ *Dasein* обозначается как «разрушение» или «падение», а в «Бытии и времени» называется «неподлинностью» (или «несобственностью»). Обосновывается, что «неподлинность» (*Uneigentlichkeit*) не является названием концепции, но «формально указывает» на феномен, обозначающий общие черты ближайшего способа существования человека. Несколько характеристик «неподлинности» («тяга», «облегчение», «рассеивание», «амбициозная жизнь», «сокрытие себя», «люди») прослеживаются в анализе М. Хайдеггером опыта изначального христианства в период зимнего семестра *WS 1920–1921*, летнего *SS 1921* и в последующих работах философа (включая «Бытие и время»). Неясный «рисунок» бегства от себя становится видимым в состоянии «тревожного беспокойства», к которому призывает апостол Павел. Также рассматривается описание трех модусов «искушений» у Августина, показывается, что путь к «подлинности» не может быть бегством или отрицанием мира, в котором живет *Dasein*. Обосновывается, что христианская альтернатива «миру» становится парадигмой, трансформирующейся в развернутое описание «подлинного» модуса жизни.

Далее, в **заключительной части** третьей главы разбираются формальные указания на «подлинность» в философии религии М. Хайдеггера. Вначале разбираются достоинства и проблемные стороны трех подходов в современной исследовательской литературе: «онтологический», «нарративный» и «эмансипирующий». В качестве наиболее полно отражающего содержательные характеристики «подлинности» выбирается «эмансипирующий» подход, как избегающий теоретических коннотаций, следующий

«онтологическому реализму» в истолковании феноменов веры, уделяющий внимание драматическому характеру религиозного обращения.

Далее разбираются формальные указания на «подлинность» в ранних фрагментах (переживание «благодатных моментов», приводящих к «усилению жизни» и овладению миром-самого себя). Затем, в лекционных курсах 1920-х гг. и рукописи *Natorp-Bericht* «подлинность» обозначается как «экзистенция» (*Existenz*), проявляющаяся в радикальном и тревожном беспокойстве о существовании. Еще одним термином для обозначения «подлинности» является «бодствование», отсылающее к метафорам апостола Павла и делающее акцент на самопонимании *Dasein*, осознании «тяготы» жизни и отстранении от разрушительного «падения». Таким образом, мы вновь встречаемся с тремя характеристиками моментов «подлинности» из эсхатологии изначального христианства.

И, наконец, в трактате «Бытие и время» М. Хайдеггер указывает на новые аспекты «подлинности», связанные с ранее не рассматриваемыми темами. Центральное место в рассмотрении «подлинного» способа существования в трактате занимает «совесть», соединяющая интерпретацию М. Хайдеггером *theologia crucis* М. Лютера (богословия апостола Павла и концепций С. Кьеркегора) и этики Аристотеля (понятие практической мудрости — *фронезис*). Показывается, что «зов» или «голос совести» обеспечивает необходимое «свидетельство» возможности такого образа жизни, прерывает прислушивание *Dasein* к повседневным «толкам» «людей». «Совесть» настойчиво и властно обращает присутствие к себе, действуя как «удар» (подобно керигме) и призывая (даже приказывая) вступить в бой с «неподлинностью». «Совесть» есть возможность самопонимания жизни, раскрывающая «вину» как ничтожность всех «бросков» *Dasein*. Хотя она не сообщает никакой информации, она указывает направление изменения жизни: принять на себя ответственность за нее и действовать на основе фактических возможностей. «Голос совести» не принадлежит ничему и никому. Она обнажает «тревогу» жизни и необходимость трудных решений в фактических ситуациях, — то есть путь «подлинного» присутствия. Далее рассматривается ответ на «голос совести» в «решимости», использующей возможности из сети отношений с «людьми», в которые *Dasein* всегда уже вовлечено. Раскрывается связь «решимости» с «возобновлением призвания» из эсхатологической интерпретации «подлинности». Выполняя такой «набросок», *Dasein* освобождает и актуализирует также фактические элементы своего культурного «наследия», в полноте образующие его (единственную) «судьбу». «Решимость» может стать «возобновлением», если присутствие «выберет героя» из своей культурной традиции, чтобы сформировать себя по его образцу. В таком подражании *Dasein* не повторяет уже существующие варианты, но предлагает собственную оригинальную версию

актуализирующего самозидания. О том, насколько оригинальным может быть такое созидание, свидетельствует христианская агиография и традиция подражания Христу. Также рассматривается, исследование М. Хайдеггером в трактате «Бытие и время» возможности сообщества, образуемого «подлинными» индивидуумами. Раскрывается связь формального указания на «подлинные» отношения *Dasein* с «другими» в феномене «поколения» с философией жизни В. Дильтея. Подчеркивается необходимость объединения социальных задач с личной приверженностью свободным принятием образа «подлинности» «других» в практике «освобождающего заступничества».

В **заключении** подводится итог рассмотрения проблемы «подлинности» в философии М. Хайдеггера. Отмечается тесная связь религиозных «корней» и теологического происхождения с его мышлением до «поворота». Показывается трансформация феноменологического метода, а также подчеркивается, что «обретение собственного голоса» в философии было связано с изучением М. Хайдеггером фактического опыта ранних христиан. Рассматривается непосредственная связь объяснения «подлинности» и временного смысла *Dasein* в экзистенциальном анализе с интерпретацией посланий апостола Павла и *theologia crucis* М. Лютера. Выдвигается предположение о сохраняющейся актуальности феноменологии религии для современного философского мышления, что может не-теологически реализоваться и оформиться в виде *philosophia crucis* и найти применение в практической жизни.

ПУБЛИКАЦИИ АВТОРА ПО ТЕМЕ ДИССЕРТАЦИИ

Статьи в журналах, входящих в перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук ВАК

1. Вишняков В. П. «Философский Лютер»: конфессиональный исток герменевтики фактичности Мартина Хайдеггера // Вестник РГГУ, серия «Философия. Социология. Искусствоведение». Москва 2020, Вып. 1. С. 26–41.
2. Вишняков В.П. Ресурсы «скрытого Бога». Рецензия на книгу: М. Хайдеггер: pro et contra, антология // Платоновские исследования. Вып. XIV (2021/1). С. 323-333.
3. Вишняков В.П. *Dasein* и $\eta\theta\omicron\varsigma$: фактичны ли ценности? // Вестник РГГУ, серия «Философия. Социология. Искусствоведение». Москва 2022, Вып. 3. С. 40 – 57.

Прочие публикации

1. Вишняков В. П. Ранний Хайдеггер и неокантианство: переход от гилеоморфной структуры к мировой сети отношений // Материалы международного научного семинара «VI Международная трансцендентальная конференция». Режим доступа: https://www.academia.edu/67727946/Трансцендентальный_поворот_в_современной_философии_6_трансцендентализм_как_измененный_метод_мышления_в_метафизике_модусы_и_перспективы_трансцендентальной_метафизики_материалы_6_го_международного_научного_семинара_Трансцендентальный_поворот_в_современной_философии (Дата обращения: 28.06.2024)

Многие высказать радостно радость пытались, но тщетно,

Высказалась, наконец, здесь из печали она.

Фридрих Гёльдерлин⁵⁴

Введение. М. Хайдеггер и религия: от борьбы за схоластическое наследие к нетеологической феноменологии

Прошлое философии, как и прошлое отдельного социума и индивидуума, не остается законченным и изолированным, но участвует в настоящем и соотнесено с будущим. «Все люди от природы стремятся к знанию»⁵⁵, — благодаря мышлению Мартина Хайдеггера, одним из модусов такого стремления стало постижение возможности уникального и необъективируемого человеческого существования, то есть подлинного бытия, которое является «условием возможности» действительного знания (понимания) самого себя. В различные периоды своей жизни (в том числе «до поворота») немецкий философ по-разному видел, как раскрывается такая подлинность: в ранней молодости он был убежден, что философия есть «зеркало вечных истин»⁵⁶, помогающее обрести уникальность перед ликом Божества (или Его отражения в общине верующих), — а позднее таким «зеркалом» стала собственная предельная возможность человеческого присутствия (*Dasein*), то есть смерть.

Переход М. Хайдеггера от религиозно-философского понимания жизни, открытой Божественной реальности, к исключительно философскому (феноменологическому и нетеологическому) описанию экзистенциальных структур (что подразумевало отрицание феноменальной данности бесконечной божественности), оказал длительное и значительное влияние как на философию двадцатого века, так и на теологию. Среди прочего, оно проявилось в том, что прежнее (догматическое, классическое) философствование о Боге оказалось невозможным: «Мы чтим теологию, храня о ней молчание»⁵⁷.

«Невозможность» прежних путей спровоцировала критические отклики и интерпретации. Для протестантских теологов наиболее привлекательным оказался анализ М. Хайдеггером человеческого существования (в ранний период его творчества) и «событие языка» (в поздних работах). Для католических теологов и мыслителей интерес представляло

⁵⁴ Гёльдерлин Ф. Огненный бег. Пер. В. Летучего. Водолей, Москва. 2014. С. 60.

⁵⁵ Аристотель, Метафизика. Пер. А. Кубицкого. Издательство «Э», Москва. 2016. С. 5.

⁵⁶ Heidegger M. “Contributions to Der Akademiker, 1910–1913” (tr. John Protevi) // Graduate Faculty Philosophy Journal (14-15), 1991. P.11.

⁵⁷ Цит. по Ebehard Jüngel, “Gottentsprechendes Schweigen? Theologie in der Nachbarschaft von Martin Heidegger”, Heidegger. Fragen an sein Werk. Ein Symposium. Stuttgart: Philipp Reclam, 1977. S. 42.

соединение философом онтологического подхода и трансцендентального метода с «непрерывающимся преследованием вопроса о Бытии»⁵⁸.

Тексты М. Хайдеггера предоставляют широкие возможности для критического анализа и проблематизации с различных точек зрения. Его мышление (и, в частности, его философия религии) представляет собой впечатляющий пример само-понимания жизни, где факты личной биографии переплетаются с новой интерпретацией философских и теологических концепций, а также с поэтическими и литературными идеями и метафорами. Сохраняющее религиозные и теологические «корни», философствование М. Хайдеггера в своем развитии органично и последовательно становится драматическим поиском подлинности, переживающим кризисы, не избегающим острых и болезненных вопросов, ставящих под сомнение привычное понимание человеческого существования, - но заставляющим по-новому спрашивать, во что мы можем верить, на что можем надеяться, как мы должны поступать, и что мы можем (и должны) знать (или понимать) о себе и мире.

В силу своего происхождения и постоянной соотнесенности с опытом веры, ответы на главные вопросы в философии М. Хайдеггера оказываются (биографически, исторически и концептуально) связаны с исследованием сущности религиозности и подлинного способа существования. Они исследуются в феноменолого-герменевтическом анализе «базового опыта» (*Grunderfahrung* или «основоопыта» в переводе В. В. Бибихина), одной из парадигм которого является «изначальное христианство».

Описание религиозного опыта раскрывает различные возможности существования, среди которых центральной и решающей для самопонимания и осмысленной жизни становится модус уникального (в смысле полноты принятия на себя ответственности за выбор и смысл реализуемой проекции в мире) существования, возвращающий человеческую самость (*Dasein*) к факту собственной конечности и безосновности.

Жизнь первых последователей Иисуса Христа является историческим и содержательным (предметным) источником католических и протестантских теологических концепций, - так что анализ их усвоения М. Хайдеггером позволяет выделить два взаимодополняющих измерения в описании подлинного модуса *Dasein* в его феноменологии религии. Чуткая открытость встречному существу («со-бытие»), готовность услышать самый тихий голос человека, любого живого существа (и даже «голос» неодушевленной вещи), парадоксальным образом соединяется с глубоким переживанием уникальности этого

⁵⁸ Fehér I. M. Religion, Theology, and Philosophy on the Way to Being and Time: Heidegger, the Hermeneutical, the Factual, and the Historical with Respect to Dilthey and Early Christianity. /Research in Phenomenology (39), 2009. P. 100

«момента», удерживающим в настоящем память о значащем событии из прошлого для его нового исполнения в будущем. М. Хайдеггер очерчивает локус подлинности в пересечении чуткого пассивного принятия (внятия) и целеустремленного действия, широты и сфокусированной глубины, очевидного терпения и скрытой радости. Данное исследование ставит задачу раскрыть формальную структуру подлинности и показать ее смысловую связь с характерными чертами изначальной христианской религиозности, обнаруживаемыми немецким философом в различных эпохах и феноменах европейской духовной культуры.

1. Религиозные и теологические «корни» мышления М. Хайдеггера

*...сотрудничайте со сверхъестественной благодатью,
и вы будете воскрешены.*

М. Хайдеггер⁵⁹

Группа тем, образующая, по выражению Ганса-Георга Гадамера, «религиозное измерение» в мышлении М. Хайдеггера, затрагивает отношения между религией, теологией и философией. Имеющиеся биографические данные не достаточны для уверенного и однозначного истолкования данной проблематики: во-первых, некоторые важные источники, как, например, письма М. Хайдеггера к его родителям, на сегодняшний день еще не опубликованы, и, во-вторых, в целом, имеется мало свидетельств о жизни и мышлении философа до 1919 года, особенно о «захватывающем периоде» между 1910 и 1914 гг. Тем не менее, сохранившиеся документы все же позволяют реконструировать общую траекторию религиозно-философских взглядов М. Хайдеггера, а также раскрыть онтические источники выявленной им экзистенциальной структуры *Dasein*.

Среди исследований раннего мышления М. Хайдеггера можно выделить два разных подхода⁶⁰. Первая группа ученых (В. Casper, А. Denker, Н. Ott, J. Schaber, Th. Sheehan) фокусируется на биографических и исторических обстоятельствах этого период жизни философа, описывая «религиозный климат» Мескирха, отношение к Бенедиктинскому монастырю и аббатству Бойрон (*Beuron*), учебе на факультете католического богословия во Фрайбурге.

Другая группа исследователей (К. Lehmann, О. Pöggeler, R. Schaeffler, J. Caputo) руководствуется более философским подходом, анализируя, какие мыслители и богословы

⁵⁹ Heidegger M. Gesamtausgabe, Bd.16, Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976. Vittorio Klostermann, 1986. S. 5.

⁶⁰ Zaborowski H. A "Genuinely Religiously Orientated Personality"//A Companion to Heidegger's Phenomenology of Religious Life. Editions Rodopi B.V., Amsterdam - New York, NY 2010. Pp. 4-5.

оказали влияние на формирование мышления М. Хайдеггера в молодости. В этом случае существенными моментами рассматриваются акцент на «благодатном характере всей жизни», противостояние модернизму и признание проблемы историчности (что в итоге привело к разрыву с «системой католицизма»).

М. Хайдеггер, сын пономаря в Мескирхе и бывший семинарист, всегда признавал важность католического происхождения и теологического образования, без которого он не достиг бы своего образа мышления. Говоря о собственных религиозных корнях, он подчеркивал неоднократно: «...происхождение всегда остается будущим»⁶¹, «сегодняшнее берет свое начало в прошлом и в то же время подвержено тому, что к нему приближается»⁶².

Уже в детстве М. Хайдеггер был погружен в анти-модернистскую римско-католическую среду, существовавшую в атмосфере *Kulturkampf*⁶³ - широкомасштабной антикатолической кампании, вызванной антилиберальными постановлениями Папы Пия IX *Syllabus Errorum* 1864 г. и *Pastor Aeternus* 1870 г., а также второй волны в начале двадцатого века, после публикации декрета Пия X *Lamentabili sane exitu* и энциклики *Pascendi dominici gregis* в 1907 г. В время учебы в семинарии в Констанце М. Хайдеггер получил «решающее духовное влияние»⁶⁴ от ректора доктора Конрада Грёбера (*Dr Conrad Gröber*), ультрамонтаниста, а затем Фрайбургского архиепископа. Он «утвердился в своем выборе теологической профессии» и сформировал намерение «добиться приема в Общество Иисуса» после окончания гимназии⁶⁵ (однако этому помещали проблемы со здоровьем).

В 1909 году М. Хайдеггер поступает во Фрайбургский университет на факультет католического богословия. О тогдашнем умонастроении философа можно судить по четырем стихотворениям, которые он опубликовал в 1910-1911 гг. в двух антимодернистских журналах (*Akademische Rundschau* и *Der Akademiker*) - «Умиряющее великолепие», «Гефсиманские часы», «Мы будем ждать» и «На тихих тропах» (*Sterbende Pracht, Ölbergstunden, Wir wollen warten, Auf stillen Pfaden*). Все они имеют религиозные коннотации, как правило, игнорируемые современными исследователями. В стихотворениях используется язык поэзии начала 20 века, заметен переход от образов

⁶¹ Heidegger M. Gesamtausgabe, Bd.12, *Unterwegs zur Sprache* (1950–1959), ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1985. S. 96.

⁶² GA 16. S. 574-582, S. 575.

⁶³ Zaborowski H. A “Genuinely Religiously Orientated Personality”. P.3.

⁶⁴ Цит. по Heidegger, ‘*Lebenslauf*’ (1915), впервые опубликованной в Gesamtausgabe, Kt, Bd.16. *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (1910–76), ed. Hermann Heidegger. Frankfurt: Klostermann, 2000. S.37.

⁶⁵ Цитата из выпускного отчета директора Фрайбургской гимназии (‘*Rektoratszeugnisse für die Abiturienten*’, 10 September 1909) взята из Hugo Ott, *Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie*. Frankfurt: Campus, 1988. S. 59.

религиозного благочестия к метафорам, описывающим экзистенциальные переживания. Стихи выражают опыт веры, которая борется с сомнениями и мучительным чувством бессмысленности существования. Христианство не отвергается, но и не утверждается неосхоластические взгляды. Автор стихов верит в дарующую утешение «ангельскую благодать» (см. *Ölbergstunden*, «Моё младое бытие ... вверяется лишь ангелу милости»⁶⁶), в непосредственную связь с Богом. Примерно в этот же период в обзоре на книгу Иоганнеса Йоргенсена (*Das Reisebuch. Licht und Dunkel*) в *Natur und Geist* М. Хайдеггер пишет: «... умертвите, убейте то, что есть в вас низкое, и сотрудничайте со сверхъестественной благодатью, и вы будете воскрешены»⁶⁷. В ранних стихотворениях философ противопоставляет опыт смертности «вечному следу» (но не «порядку» – см. стихотворение 1915 года «Утешение», *Trost*)⁶⁸. Акцент на благодати постепенно разовьется в особый «диалект», отличающий «изначальное христианство» (традиции, исходящей от посланий апостола Павла, писаний Августина и далее к текстам М. Лютера, Б. Паскаля, С. Кьеркегора, Ф. Достоевского и др.) и довольно скоро приведет М. Хайдеггера к внимательному изучению и рецепции протестантского богословия.

В военный период, М. Хайдеггер, вероятно, переживает религиозный кризис: безусловное доверие Богу оказывается для него недоступным, он переживает богооставленность, что также отражается в его стихах. В поэме «Одиночество» (*Einsamkeit*)⁶⁹, опубликованной в 1916 г., философ описывает историческую ситуацию мировой кровавой бойни (вновь привлекая ангельские образы – «ангелы расстилают саваны») из перспективы собственной жизни, окрашенной опытом греховности и темноты («память умирает»).

Еще одна грань религиозности молодого М. Хайдеггера выражается в критике культурного упадка, «ложного блеска современного ума»⁷⁰ и идеологических концепций (индивидуализма, «бесконечного автономизма»⁷¹, социализма и дарвинизма объединенных под термином модернизма, который кратко характеризовался католической церковью как «синтеза всех ересей»). При этом философ привлекает в качестве союзников своей веры (в божественную упорядоченность мира) науку и современную логику.

В ранней публикации 1909 года «Утро поминовения душ» он пишет о «серьезности», которая «приличествует только сильным»: «Слабая душа... бежит от искупительной

⁶⁶ Немецкая лирика / Deutsche Lyrik. Антология XX века / Антология - «Алетейя», 2022. С.10.

⁶⁷ GA 16. S. 5.

⁶⁸ Ott H. Martin Heidegger: A Political Life (tr. Allan Blunden). London: Basic Books. 1993. P. 89.

⁶⁹ GA 16. S.40.

⁷⁰ Ibid. S. 8.

⁷¹ Ibid. S. 7.

серьезности жизни, которая стремится к саморефлексии, которая рада жертвовать»⁷². Одной из сфер деятельности, где практически реализуется «жертвенная саморефлексия» оказывается научное познание. Таким образом, интерес М. Хайдеггера к философии, логике, математике и естествознанию изначально был религиозно мотивирован: например, он считает, что философия, «по истине есть зеркало вечности»⁷³, что «логическому мышлению» и «каждому действительно беспредпосылочному научному труду принадлежит известная основа этической силы, искусство само-собрания и само-опустошения»⁷⁴. При этом «богатый жизненный опыт» («само-собрание») и «духовная свобода от мира влечений» («само-опустошение») могут быть достигнуты только «близким контактом» с Церковью, «богачейшим и глубочайшим источником религиозно-этического авторитета»⁷⁵.

Однако, развитие самостоятельного мышления привело М. Хайдеггера к конфликту с религиозными и теологическими «корнями», требовавшими не саморефлексии, а безоговорочного подчинения. В 1911 году он перешел на факультет математики и философии (который и закончил в 1915 году). Официальная причина перехода (проблемы со здоровьем, вызванные сердечным заболеванием), вероятно, не соответствовала реальности: в биографической справке 1922 года М. Хайдеггер пишет, что решение было религиозно мотивированным, и он бросил свои богословские занятия потому, что «не мог принять на себя «клятву [против] модернизма» (опубликованную Папой Пием X в 1910 г.), которая тогда была обязательной.

Хотя М. Хайдеггер не протестовал открыто против клятвы (вызвавшей споры о научной объективности принявших ее католических ученых), тон его публикаций меняется после ее выхода, становясь более критичным и даже язвительным. Например, в письме Г. Риккерт (12 октября 1913 года) он говорит, что его «собственные основные философские убеждения иные», и он хочет «быть последним, кто согласится со знакомым жалким приемом не видеть в современной философии ничего кроме вереницы «ошибок», порождение «безбожия» и так далее»⁷⁶. Рескрипт Пия X от 1914 года *Motu proprio Doctoris Angelici*, объявивший учение Фомы Аквинского единственной авторитетной философией католической церкви, усилил разочарование из-за предполагаемого отказа или неспособности католиков

⁷² Heidegger-Jahrbuch, vol. 1, eds. Alfred Denker, Hans-Helmuth Gander, Holger Zaborowski. Freiburg: Verlag Karl Alber 1, 2004. S.18.

⁷³ Heidegger M. "Contributions to Der Akademiker, 1910–1913"// Graduate Faculty Philosophy Journal (14-15). 1991. P.11.

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ GA 16. S 7.

⁷⁶ Martin Heidegger/Heinrich Rickert: Briefe 1912–1933. Alfred Denker (ed.), Frankfurt: Klostermann, 2002. S. 12.

заниматься современной философией. В письме к Энгельберту Кребсу М. Хайдеггер язвительно комментирует: «Вишенкой на торте было *Motu proprio* о философии. Возможно, вы как «академик» могли бы подать заявку на еще лучшую процедуру, чтобы выпотрошить мозг любого, кто осмеливается мыслить независимо, и заменить его «итальянским салатом»⁷⁷. Из биографической справки 1922 года можно предположить, что постепенное разочарование философа в современной схоластике было пробуждено и подкреплено его развивающимися интересами в трех научных областях: философской логике, протестантской школе «истории религий», герменевтике и изучении истории.

И все же, в 1915 году в габилюационной диссертации (*Habilitationsschrift*) М. Хайдеггер нашел хрупкое «равновесие между усвоением своей традиции и новаторскими феноменологическими исследованиями»⁷⁸. Эта работа стала первым шагом, запланированного молодым философом «синтеза схоластики», «дела его жизни», «интерпретационного» обзора «средневековой логики и психологии в свете современной феноменологии»⁷⁹.

В габилюационной работе М. Хайдеггер открывает для себя проблему отношения «между временем и вечностью»⁸⁰ и тем самым проблему историчности. Ссылка на Г. Гегеля (и использование отчасти гегелевского языка) в последней главе *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* показывает, что историчность стала центральной проблемой его мысли и будет оставаться таковой всю его жизнь. Анализируя концепции отдельных схоластов, Хайдеггер намеревался проложить путь к современной оценке средневековой философии, доказав ее непреходящую ценность и актуальность. По крайней мере, до 1916 года он еще надеялся, что в своих исследованиях может опираться на схоластику как философскую систему, поскольку считал ее принципиально реалистической, антипсихологическую перспективу жизненно важной и (как он сформулировал еще в начале 1912 г.) созвучной «критическому реализму», созданному Эдуардом фон Гартманом и развитому Освальдом Кюльпе, Эдмундом Гуссерлем и другими⁸¹.

Отношения Хайдеггера с «организованной религией» подошли к концу в 1919 году, когда он неофициально порвал с католической церковью в известном письме своему близкому

⁷⁷ Письмо Энгельберту Кребсу от 19 July [?] 1914 цит. по Heidegger-Jahrbuch, vol. 1, 2004.S. 61–62.

⁷⁸ McGrath S. J. *The Early Heidegger and Medieval Philosophy: Phenomenology for the Godforsaken*. Washington: The Catholic University of America Press, 2006. P.40.

⁷⁹ Цит. по Ott H. *Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie*. Frankfurt am Main: Campus. S. 86–87.

⁸⁰ Heidegger M. *Gesamtausgabe*, Bd.1. *Frühe Schriften*. 1912–16. Ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978. S. 410.

⁸¹ GA 1. S. 15.

другу, священнику и теологу из Фрайбурга Энгельберту Кребсу. Предшествующие этому два года он провел в поисках «фундаментального разьяснения своей философской позиции» и по этой причине отложил в сторону «все другие научные проекты» (1917–1919 годы М. Хайдеггер делил между армейской службой и преподаванием во Фрайбургском университете). Результат самоанализа М. Хайдеггера сделал для него невозможными какие-либо «вне-философские привязанности», поскольку они нарушали «свободу его исследования». Его научная работа аннулировала его веру в римский католицизм: «Эпистемологические прозрения, доходящие до теории исторического познания, сделали систему католицизма проблематичной и неприемлемой для меня»⁸².

М. Хайдеггер тщательно продумывал свой публичный отход от церкви, сохраняя подобие католических связей и готовя почву для профессиональной карьеры в рамках протестантской науки. После неудачной попытки занять вакантную кафедру католической философии во Фрайбурге в 1916 году (еще один эпизод напряжения в отношениях с церковью, как и покровительство профессора католической истории Генриха Финке), М. Хайдеггер попытался перейти на протестантскую кафедру. Но перехода не произошло, и он попробывал наладить более тесные связи с преемником Г. Риккерта во Фрайбурге Эдмундом Гуссерлем, чьи исследования интересовали его еще со студенческих лет. Это получилось не сразу, но в 1920 году, когда П. Наторп во второй раз спросил Э. Гуссерля о пригодности М. Хайдеггера для занятия должности в Марбурге, Гуссерль сообщил, что к 1917 году «Хайдеггер... отрезал себя от надежной и легкой карьеры «философа католического мировоззрения»⁸³. В письме к Р. Отто примерно в то же время Э. Гуссерль связал такую перемену с установлением более доверительных отношений с М. Хайдеггером: «Не без сильной внутренней борьбы они оба [имеются в виду Хайдеггер и его коллега Окснер] постепенно открывались моим внушениям, а также сближались со мной лично. В тот же период они оба претерпели радикальные изменения в своих основных религиозных убеждениях»⁸⁴.

Уже в наиболее ранних работах М. Хайдеггера можно увидеть религиозный контекст, в котором будет формироваться его понимание модуса подлинного существования: это смирение «перед благодатью и жизнью», «искупительная серьезность», жертвенная

⁸² Письмо отцу Э. Кребсу цитируется по Supplements: From the Earliest Essays to Being and Time and Beyond, edited by John van Buren. Albany: SUNY Press, 2002. P. 69.

⁸³ Письмо Гуссерля Наторпу, датированное 11 февраля 1920 (Husserl, Briefwechsel, v.5 S.139-141) цит. здесь по статье Sheehan Th., 'Husserl and Heidegger: The Making and Unmaking of a Relationship', в книге Edmund Husserl: Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927–1931), ed. and trans. Thomas Sheehan and R. E. Palmer. The Hague: Kluwer Academic Publishers, 1997. P. 12.

⁸⁴ Письмо Э. Гуссерля к Р. Отто от 5 марта 1919 года (Husserl, Briefwechsel, v, S. 205–208) цит. по Sheehan Th., 'Husserl and Heidegger', 1997. P. 12.

«саморефлексия», «само-собираение» и «само-опустошение» перед миром, погруженным во тьму и несущим печать смертности. Можно заметить сюжеты, которые развиваются в более поздних текстах: например, формулировки осуждения «модернистов» родственны тем, которые он развивает позже по отношению к «людям» или *das Man*.

Таким образом, в наиболее ранних статьях и эссе философ представляет иные (в сравнении с более поздними сочинениями) условия для достижения «подлинности», которая на этом этапе характеризуется не как *Eigentlichkeit* («собственность»), но как *Entselbstung* («приношение себя» или «само-отдача»).

2. Феноменологический метод как инструмент освобождения исторического христианства от метафизики

К 1919 году «католическая система» оказалась несовместимой с философской позицией М. Хайдеггера, однако философ не отвергал «христианства или метафизики», как и ценности «католического Средневековья» или «католического жизненного мира». Скорее, теперь он понимает их «в новом смысле», с радикально протестантской точки зрения⁸⁵. Чувство надежного обладания неизменной истиной внутри церковной ограды препятствует исторической теории познания. Теперь христианская вера должна быть истолкована через «герменевтику фактичности», «подлинную, эксплицитную актуализацию тенденции к интерпретации, принадлежащей собственным базовым движениям жизни (движениям, внутри которых жизнь занимается собой и своим бытием)»⁸⁶. Теология может содержать формальные указания на жизнь, но может скрывать или искажать факты, интерпретируя их через Откровение.

Имеющиеся источники показывают, что М. Хайдеггер сформулировал собственное понимание феноменологического метода вместе с изучением протестантизма и, в значительной степени, как средство для адекватного описания религиозного опыта. Философ считал, что гуссерлевский девиз «к самим вещам!» (*Zu den Sachen selbst!*), описание объектов, выводящее за скобки любые предвзятые представления или понятийные схемы в пользу сосредоточенного внимания на опыте «конституирования» (этих объектов для наблюдателя), родственен характеристике религиозных переживаний, представленной в работах Ф. Шлейермахера (и других протестантских исследователей), и, таким образом, уникальным образом освещает этот опыт изнутри. Таким образом, теология,

⁸⁵ Heidegger M. Gesamtausgabe, Bd. 60. Phänomenologie des religiösen Lebens. 1917–21. Ed. Claudius Strube. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995. S. 312–313.

⁸⁶ Heidegger M. “Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation” (PIA). 1922. Dilthey Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften 6 (1989). S. 246.

связанная с опытом веры, оказывается ближайшим предметом изучения для философской герменевтики М. Хайдеггера.

В 1919–1920 годах М. Хайдеггер утверждает, что «одной из сокровенных тенденций феноменологии» является стремление уйти от превращения христианства в метафизику, что произошло в результате его насильственной ассимиляции с греческой философией, — и что лишь частично и периодически было преодолено средневековыми мистиками, молодым М. Лютером, Ф. Шлейермахером и С. Кьеркегором⁸⁷. М. Хайдеггер пересматривает главные характеристики религиозного опыта, предложенные Ф. Шлейермахером (чувство «абсолютной зависимости») и своим коллегой А. Райнахом (чувство «защищенности»), в соответствии с теологической идеей апостола Павла (и М. Лютера) о центральном значении крестных страданий Христа и эсхатологической тревоги, и представляет религиозный «основоопыт» (*Grunderfahrung*), скорее, как страдание и претерпевание скорбей. При этом, необходимо отметить, что интерпретация М. Хайдеггером евангельских текстов и концепций *theologia crucis* не является исключительно религиозно-философской, в те годы она была также обусловлена его значительным интересом к романтической поэзии (стихам Райнера Марии Рильке и Фридриха Гёльдерлина).

С точки зрения М. Хайдеггера, только феноменологический метод может выступить в качестве союзника христианской мысли и деконструировать аристотелевскую метафизику, исказившую живой опыт верующих первых веков. В лекционном курсе «Введение в феноменологию религии» (в зимнем семестре 1920-1921 годов) философ дает более полное описание систематического соединения христианского опыта и феноменологии. В нем раскрывается особое переживание временности в раннехристианской эсхатологии, которое должно мотивировать истинную философию с ее характерной неуверенностью (противоположностью догматизма), склонностью к вопрошанию и «свежему взгляду» (*Anfängertum*): «Я, со своей стороны, хочу бодрствовать и обострять эту болезнь философии... до такой степени, чтобы превратить ее в добродетель»⁸⁸.

Здесь мы можем обозначить границу, отделяющую характеристики подлинного модуса существования (как «бодрствующего обострения» философского сомнения и тревоги бытия) от опыта веры, надеющейся на благодать. Ранняя феноменология религии М. Хайдеггера принципиально расходится с основным эсхатологическим настроением ранних

⁸⁷ Heidegger M. Gesamtausgabe, Bd. 58. Grundprobleme der Phänomenologie (WS 1919/20), ed. Hans-Helmuth Gander. Frankfurt: Klostermann, 1992. S. 61.

⁸⁸ GA 60. S. 4–5.

христиан, выраженным в посланиях апостола Павла: философ ограничивается опытом «настройки» на неизбежную конечность мира внутри самого мира, отсекая надежду на получение трансцендентного эсхатологического дара – Возвращения Христа в мир. Такой подход указывает на развитие феноменологического метода вне теистической установки.

3. Расчет с теологией: «философ не верит»

Интерес М. Хайдеггера к раннему и эсхатологически ориентированному христианскому опыту, способному раскрыть глубинные структуры существования (то есть эсхатологическую тревогу) сочетается с критикой христианства, быстро отказавшегося от такой жизненной установки в пользу «нетревожащих» философских систем. Для деконструкции таких концепций философ обращается к «антиметафизическим» направлениям внутри христианской традиции (текстам М. Лютера, С. Кьеркегора, Ф. Достоевского и Ф. Овербека), чтобы развить понимание конститутивного и абсолютного разрыва между Богом и человеком, обосновывающего настроение тревоги для философии и теологии.

Это приводит к тому, что божественная действительность оказывается вне предметного поля феноменологического метода: установка, которую М. Хайдеггер ранее считал адекватной для описания христианской веры, теперь используется для отграничения теологии от философии. В 1921 году он еще называет себя «христианским теологом» (в письме к Карлу Лёвиту), через год это становится для него неприемлемым.

В 1923–1925 годах М. Хайдеггер, исследуя проблему греха (в трудах М. Лютера и С. Кьеркегора), решительно отказывается от понимания благодати как горизонта истолкования греха, и в итоге приходит к радикальному неприятию Бога как горизонта интерпретации человеческого существования. В трактате «Бытие и время» теологическая проблематика эксплицитно уже не присутствует. Если в 1919 году М. Хайдеггер еще говорит о «таинственном и благодатном характере [*Gnadencharakter*] всей жизни»⁸⁹, то в 1929 году он решительно заявляет, что существование в своей глубине означает «погружение в Ничто»⁹⁰.

Статья «Феноменология и теология», представленная на богословском факультете Тюбингенского университета в 1927 году, закрепляет новое хайдеггеровское понимание

⁸⁹ Письмо к Элизабет Блохманн от 1 мая 1919 года цит. по Martin Heidegger — Elisabeth Blochmann. Briefwechsel 1918–1969. Joachim W. Storck, ed. Marbach am Neckar: Deutsches Literatur-Archiv, 1989, 2nd ed. 1990. S. 14.

⁹⁰ Heidegger M. Gesamtausgabe, Bd. 9. Wegmarken. 1919–58. Ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996. S. 35.

теологии как не более чем онтической науки, которая принимает как должное (то есть некритически) бытие своего предмета. В отличие от религии (и теологии) философия живет вопрошанием, и верность вопрошанию требует радикального отстранения от уже сформулированных ответов (как философских, так и теологических). «Философ не верит»⁹¹, - писал он в 1924 году. Необходимо уточнить, что такая позиция не является ни нерелигиозной, ни атеистической, но не-теологической (то есть она просто не рассматривает теологические концепции в качестве предмета исследования).

Как соотносятся и взаимодействуют философия и теология в понимании М. Хайдеггера? Феноменологическая герменевтика постоянно обращается к «основоопыту» изначального христианства при разработке своих «формальных указаний», в том числе характеризующих «подлинный» модус *Dasein*. Для этого философ сформулировал понимание аутентичной философии (которая изначально развивалась в связи с его теологическими штудиями в качестве *preparatio Evangelica*). Особенности такого мышления являются анти-догматизм, фокусирующий на тревожных и сомнительных аспектах существования, неуверенность, склонность к вопрошанию и «свежему взгляду»

Подобные характеристики научной деятельности можно обнаружить и в эссе «Феноменология и теология»: (1) она начинается и заканчивается в «фактической жизни», (2) она подчеркивает внутреннюю «трудность» жизни (3) она сохраняет особую возможность человеческого существования, и (4) она всегда уже «применена» к жизни. Однако существенным отличием является то, что данные признаки приписываются в тексте не философии, она – это теология, и такое понимание восходит к М. Лютеру.

Философия и теология пытаются с разных сторон интерпретировать жизнь, и это раскрывающее самопонимание достигается, когда познание не избегает, но погружается в трудность, тяжесть и конечность (смертность) существования. Теология усиливает тяготы веры, а философия замедляет вопрошание, разбирая многослойную смысловую структуру бытия.

Теология «применяется» к жизни, а философия исходит из ее фактичности. Используя тот же словарь, который М. Хайдеггер применяет к философии в зимнем семестре *WS 1920–1921*, он утверждает, что она (теология) «исходит из веры». Кроме того, ее задача всегда состоит в том, чтобы «культивировать» (*auszubilden*) веру. Теология должна не облегчать религиозную практику, но действовать обратным образом: «Аналогичным образом,

⁹¹ Heidegger M. The Concept of Time. *Begrif der Zeit (BZ)*. 1924. German-English edition. Trans. William McNeill. Oxford: Blackwell, 1989. P.1.

теологическая прозрачность и концептуальное толкование веры не могут обосновать и защитить ее легитимность, а также никоим образом не могут облегчить ее принятие и прочность. Теология может только сделать веру более трудной, то есть усилить убежденность, что верность не может быть достигнута через теологическую науку, но только через нее саму»⁹².

К сожалению, критика христианства стала частью политической повестки нацистского режима, которую М. Хайдеггер поддержал в период своего ректорства в 1933 году. Он утверждал, что христианство исключает философию, заменяя философское вопрошание верой, редуцирует бытие к каузальному действию Бога, тем самым умаляет и обесценивает его (бытие). Тем не менее, открытая враждебность М. Хайдеггера к христианству сошла на нет по мере угасания его энтузиазма в отношении национал-социализма.

В поздний период своего творчества философ старается избегать слова «Бог», но с благоговением говорит о «святом». Было бы преувеличением утверждать, что М. Хайдеггер отказывается от своих взглядов 1920-1930-х годов, однако он вновь открывает возможность для феноменологической интерпретации фактических источников религиозности *Dasein* (то есть для феноменологии религии): «...при экзистенциальном определении сущности человека ничего не решено ни о “существовании Бога”, ни о Его “небытии”, как и о возможности или невозможности богов. Таким образом, не только опрометчиво, но и ошибочно утверждать, что истолкование сущности человека из отношения его сущности к истине Бытия есть атеизм»⁹³. Философия оставляет открытой возможность отношения к божественному (*das Gottesverhältnis des Daseins*), оставляя за онтологией задачу сформулировать концепции и терминологию для понимания такого отношения.

4. Выводы: *συμβίωσις* философии и теологии в феноменологической герменевтике М. Хайдеггера

Исследование религиозно-философского пути М. Хайдеггера позволяет понять расходящиеся интерпретации его отношения к религии. Одна из наиболее ранних оценок (данная учениками философа Карлом Лёвитом и Хансом Йонасом) представляет философию М. Хайдеггера как крипто-христианство или крипто-гностицизм, игнорируя критику, а также разнообразные нерелигиозные влияния. Другие комментаторы, как например Рудольф Бультман, признавая христианское влияние на мышление М. Хайдеггера, но сталкиваясь с его молчанием по главным богословским вопросам (как

⁹² GA 9. S. 55-56.

⁹³ Ibid. S. 350-351.

троичность Бога, сотериология и др.) и отграничением теологии от философии, — высказывают противоположную точку зрения, согласно которой интерес М. Хайдеггера к христианству был чисто философским. В этом случае его экзистенциальный анализ «представляется профанным философским изложением новозаветного взгляда на человеческое бытие в мире»⁹⁴, — которое, при этом, повторяет первородный грех, проповедуя философское самоспасение.

Позиция современных исследователей творчества М. Хайдеггера (Дж. Ван Бюрен, Т. Кизиль, И. Фехер, Ш. Макграт, Дж. Вольф и др.) выглядит более сбалансированной. Она заключается в том, что исследование цели и метода философии М. Хайдеггера рассматриваются в тесной связи с прояснением смысла теологии. Другими словами, понимание того, что значит философствовать, опирается и зависит от прояснения смысла теологии, — и в развитии такого понимания М. Хайдеггер проходит через разные этапы. Таким образом, философия религии оказывается конститутивной для его мышления.

В начале пути — это юношеская поглощенность схоластической теологией. Далее, по мере роста самостоятельного мышления, М. Хайдеггер планирует использовать современную философию для новой интерпретации схоластического наследия, — после чего происходит драматический поворот, связанный как с внешними, так и внутренними жизненными обстоятельствами. М. Хайдеггер отказывается от «системы католицизма» в пользу «свободного христианства», интересуется и активно изучает протестантскую теологию и литературу. В итоге, раскрытие экзистенциальных структур жизненного опыта раннего (эсхатологического) христианства приводит к тому, что философ исключает из феноменологического анализа (с ущербом для его научной адекватности) любое переживание отнесенности к божественной реальности.

По М. Хайдеггеру, «...философия проистекает из фактического жизненного опыта, — а затем она возвращается к самому фактическому жизненному опыту»⁹⁵. На самом деле жизненный опыт должен привести к «инверсии», ведущей к философии⁹⁶.

Как понимается вера (формирующая фактическую основу теологии), которая одновременно сохраняет и делает себя более трудной? Для М. Хайдеггера она определяется тем, что ей открыто, — и это «Распятый Бог». Это Откровение адресовано верующим, у него есть конкретное «направление общения» (*Mitteilungsrichtung*), призывающее к «участию» в

⁹⁴ Bultmann R. K. *The New Testament and Mythology and Other Basic Writings*. Augsburg Fortress Press. 1984. P. 23.

⁹⁵ GA 60. S.8.

⁹⁶ Ibid, S. 11

событии Спасения⁹⁷. Участие (актуализация) понимается как «возрождение», — а оно, в свою очередь, означает принятие истории, которая начинается с События Спасения и имеет определенное и (предельное) Завершение. Теология участвует в экзистенциальной борьбе за ее сохранение: «... вера не только мотивирует вмешательство интерпретирующей христианство науки; в то же время вера, как возрождение, — это та история, свершению которой, в свою очередь, должна способствовать сама теология»⁹⁸.

От апостола Павла, Августина и Мартина Лютера (и несколько позднее от С. Кьеркегора, Ф. Достоевского и Ф. Овербека) М. Хайдеггер воспринял образ теологического мышления, направляемого радикальным разрывом между естественным человеческим состоянием (с его притязанием на метафизическое проникновение в трансцендентное) и глубоким осознанием собственной конечности как скорби и бремени. Для указанных теологов подлинный христианский опыт связан с убежденностью в собственной греховной испорченности и должен привести верующего к смиренному и доверчивому обращению к Богу в ожидании Его помощи, являющейся радикальной противоположностью привычного мирового порядка.

М. Хайдеггер добавляет к отрицанию онтологической связи между человеческим существованием и Божественной действительностью также и отрицание самой возможности философского вопрошания о Боге и каких-либо трансцендентных вещах. Он усматривает необходимость иного пути: дарованное трансцендентным источником «спасение» не является частью изначального человеческого состояния, навязывая описание в терминах «греховности».

Феноменология и теология разграничиваются и расходятся, - в духе Аристотеля, религиозные концепции («первое для нас») оказываются онтическим источником для онтологии («первое по природе»), ищущей условия возможности любого опыта, в том числе «основоопыта» веры.

Оставляя обсуждения «греха» и «спасения» теологии, философ заключает, что более фундаментальной и достоверной задачей философии является описание состояния «испорченности», внутри которого люди изначально («естественно») обнаруживают себя. Данная ситуация предполагает практическую (этическую или моральную) задачу: признание и действие по отношению к раскрытой «тяжести» (трудности, *Schwere*) человеческого существования, а не ее облегчение, избегание или сокрытие.

⁹⁷ Ibid., S. 52-53

⁹⁸ GA 9. S.54.

Из этого, в свою очередь, следует различное понимание подлинного существования: если для протестантской *theologia crucis* подлинная вера связана со способностью схватывать *status corruptionis* как главную характеристику человеческого бытия в горизонте спасающей божественной благодати, — то подлинный модус хайдеггеровской феноменологии осуществляется в усилении понимания собственной смертности (и «ничтожности») и обосновании «раскрывающей» проекции в будущее, по-новому реализующей выбранное историческое наследие. Можно попытаться заострить формулировки: протестантская теология ищет вещь (конкретное качество) в мире, чтобы утвердиться в вере, а феноменологическая герменевтика пытается сформулировать предельно индивидуализированный вопрос о смысле *Dasein*, оставаясь в проблемном поле вопрошания.

Итогом философского осмысления религии М. Хайдеггера «до поворота» становится эксплицитная эмансипация феноменологии от теологии, которая, тем не менее, имплицитно сохраняет (по сути симбиотическую) связь и зависимость от понимания мира и времени в изначальном христианстве. *Dasein*, или интенциональное бытие привилегированного сущего (размыкающего мир или «принимающего форму всех вещей», — то есть находящегося в центре своего мира) обнаруживает свое основание в подвижной, исторически обусловленной фактичности, образованной многообразными возможностями. Хотя возможность усиливать собственное существование в особом модусе подлинности раскрывается благодаря свидетельству верующего сознания, — «данность Бога» исключается из возможностей человеческого присутствия и заменяется «предельной возможностью смерти».

В результате такой эмансипации философия становится само-пониманием жизни, не отрицающим существование и искупительные деяния «распятого Бога», но исключаящим их из рассмотрения, — и приводит к неполному (искажающему) описанию фактической жизни, поскольку игнорирует собственный источник и существенные настроения человеческого присутствия (веру, надежду, любовь и др.). Подлинное философствование означает осознанное принятие переживания богооставленности, чтобы собственными усилиями разыскать смысл тяжести и скорби бытия, — и формально прояснить то, что было указано верующими и поэтами, которые придавали страданиям сакраментальный и возвышающий смысл.

Такова траектория и достигнутый результат философии религии М. Хайдеггера в ранний период его мышления (до «поворота»). Далее мы более подробно рассмотрим симбиотические отношения теологии и философии М. Хайдеггера, выделив значимые для

феноменологии теологические концепции, — в том числе при обсуждении проблемы подлинности.

1. Схоластика и смысл *Dasein*: путь от логического к историческому существу

Сферой исследования феноменологии и теологии является жизнь: теология пытается прояснить смысл такого сущего как вера (то есть сделать ее трудной), а философская герменевтика стремится раскрыть ее бытийный смысл, извлечь формальные структуры, характеризующие все существование человека (то есть схватить предельную трудность человеческого бытия). Для М. Хайдеггера «смысл» какого-либо феномена раскрывается в связи с тем, на что он может быть спроецирован, чтобы быть постижимым. Каким может быть смысл человеческого существования, включающего веру в Бога?

Наше существование перед Богом можно понимать спроецированным в двух измерениях. Во-первых, мы (верующие и не верующие) находим себя в мире в смысле близости, соседства (или изолированности), направленности, что соотносится с до-теоретическим пониманием пространства, — мы сталкиваемся или соприкасаемся с вещами, событиями, концепциями, раскрывая (и удерживая) их истинно (подлинно) или нет. «Множественность жизненных отношений между Богом и душой, между настоящим и потусторонним может меняться в силу увеличения расстояния или близости (в качественно интенсивном смысле) между ними в определенные моменты времени»⁹⁹. В редкие и экстатические моменты жизнь верующих постигается как «бытие перед Богом», когда Он «поднимает пелену с наших глаз, призывает нас из нашего «мира» в Свой мир, и мы чувствуем себя окруженными, поддерживаемыми и удерживаемыми взглядом неоспоримой Реальности»¹⁰⁰.

Во-вторых, такое раскрытие оказывается моментом существования во времени (имеющего смерть своим пределом), как эпизод исторического бытия, как миг, в котором исполняется надежда или напряженное ожидание, — иначе говоря, существование проецируется на время, смысл которого характеризуется переживаниями богооставленности, надежды, веры и т.п.

Из обоих смыслов можно извлечь характерное для каждого из них понимание истинного (подлинного) существования: как истинно (подлинно) раскрывающего (*приближающего* и

⁹⁹ Heidegger M. "The Theory of Categories and Meaning in Duns Scotus. Conclusion: The Problem of Categories (1916)". //Supplements: From the Earliest Essays to Being and Time and Beyond, edited by John van Buren. Albany: SUNY Press, 2002. P.67.

¹⁰⁰ McGrath S. J. The Early Heidegger and Medieval Philosophy: Phenomenology for the Godforsaken. Washington: The Catholic University of America Press, 2006. P. 251.

размещающего)¹⁰¹ предстоящее сущее и как подлинно «временящаяся», — то есть не упускающее, а усиливающее постижение конечности (смертности) человеческой жизни. Второе, как мы можем понять из текстов М. Хайдеггера до «поворота», оказывается фундаментом первого.

Религиозная жизнь проживается между этими двумя полюсами. Раскрытие экзистенциальной структуры *Dasein* в указанных измерениях (которую, забегая вперед, можно рассматривать как имплицитную схему «истинного христианства» М. Хайдеггера), а также ее онтических источников, позволит деконструировать философию религии и выявить роль, которую играет в ней проблема подлинности.

Понимание М. Хайдеггером структуры *Dasein* как человеческого существования, размещенного в мире и перед миром (Богом, смертью), первоначально в значительной мере обязано схоластической традиции. Она была использована философом, прежде всего, для антипсихологической интерпретации современных проблем логики и помогла ему прийти к собственной не-картезианской (и онтологической) трактовке интенциональности (избежав «проблемы применимости категорий»), а также увидеть необходимость включения в феноменологический дискурс исторического существования.

1.1. *Dasein* как логический смысл

В период обучения в теологической семинарии *Collegium Borromaeum* во Фрайбурге (с 1906 по 1909 г.) молодой Мартин Хайдеггер испытал значительное влияние Карла Брайга, преподавателя богословского факультета (Фрайбургского университета). Изучение спекулятивного богословия К. Брайга стало для него первым знакомством с систематическим ответом на вопрос о бытии, интерес к которому был инициирован чтением диссертации Ф. Brentano (подаренной К. Грёбером) и работ Э. Гуссерля. Наиболее важными концепциями К. Брайга, представленными в его философских работах «*Vom Sein: Abriß der Ontologie*» (1896 г.), «*Vom Denken: Abriß der Logik*» (1896 г.) и «*Vom Erkennen: Abriß der Noetik*» (1897 г.), оказались его онтологические идеи, — именно их критическое усвоение отразилось на развитии мышления М. Хайдеггера.

К. Брайг связывает предельную возможность познания не с законами логики, а с законами бытия: «Законы логики гарантируют субстанциальную истинность своих результатов помимо простой формальной правильности процедуры только потому, что основные законы мысли совпадают с законами Бытия мыслящего существа»¹⁰². Другими словами,

¹⁰¹ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический проект, 2015. С.105.

¹⁰² Цит. по Carl Braig. *Vom Denken: Abriß der Logik*. Freiburg: Herder, 1896. S. 9.

само-проявление сущего (*manifestativa sui*) и его постижение человеком (пассивный и активный интеллект) возможны благодаря *communicabilitas sui* — само-сообщению бытия, отождествляемого с Богом как источником всего сущего.

К. Брайг присоединяется к августианианской традиции, развивающей философское познание Бога на основе неоплатонической теории озарения (*illuminatio*): наше повседневное понимание бытия стало возможным благодаря изначальному озарению, врожденному пониманию абсолютного бытия. «Основа бытия не находится... в чувственном бытии», но она светит сквозь чувственно воспринимаемые существа, проникая в них и делая их возможными¹⁰³. Человек обращен к бытию в своем существовании, и благодаря этой направленности становится возможным понимание сущего¹⁰⁴.

М. Хайдеггер сохраняет брайговскую модель бытия как не-онтического условия возможности понимания сущего, — при этом *Dasein* является его локусом. Человеческий интеллект есть свет сущего не только в отдельных актах познания, но и в самом своем бытии, ибо он делает возможным любое онтологическое определение. Вещи освещаются (познаются) силой человеческого понимания, которое исходит из бытия. При этом, М. Хайдеггер переворачивает теистическое предположение К. Брайга (о том, что условие бытия и знания является вечным и простым, — т.е. божественным). Для философа таким обосновывающим условием становится экстатическая (выходящая в мир) временность существования¹⁰⁵.

Модель само-обнаружения бытия из спекулятивной схоластики К. Брайга используется М. Хайдеггером, в том числе, для анализа природы логического. В диссертации «Учение о суждении в психологизме» (1914 г.), опирающейся также на критический подход Эмиля Ласка, М. Хайдеггер уделяет пристальное внимание различию психической и логической реальности. Логика и психология имеют совершенно разные темы и проблематику: темой логики является идентичный идеальный смысл, психология занимается изучением реальной психической деятельностью во времени.

Логический смысл может некоторым образом снова и снова «удерживаться» и «твердо стоять» (или, говоря иначе, «просвечивать») в суждении во множестве индивидуальных актов: по выражению Рудольфа Германа Лотце, *es ist nicht, sondern es gilt*, — «это не есть, но значит». Именно эта всепроникающая (и «всепросвещающая», — см. выше)

¹⁰³ Braig C. Vom Sein. Abriß der Ontologie. Freiburg: Herder, 1896. S. 5.

¹⁰⁴ Цитаты взяты из Carl Braig, Vom Denken. Abriß der Logik. Freiburg: Herder, 1896. S. 9, - а также из Carl Braig, Vom Erkennen. Abriß der Noetic. Freiburg: Herder, 1897. S.156.

¹⁰⁵ McGrath S. J. The Early Heidegger and Medieval Philosophy. 2006. P.36.

удерживающая сила и составляет образ реальности логического, смысла суждений. Уточняя природу реальности такого удерживающего отношения (и одновременно, проблематизируя взаимоотношение пассивного и активного интеллекта в схоластике), можно обнаружить два момента: *во-первых*, удерживающее отношение сказуемого (предиката) к субъекту (предмету), внутреннее по отношению к суждению, и, *во-вторых*, удерживающее отношение (смысла) к разуму, который осуществляет истинное суждение¹⁰⁶.

Внутреннее удержание в суждении фокусируется на «есть», которое, таким образом, является отношением, предшествующим его *relata* (субъекту и предикату). Именно в «есть» находится форма реальности суждения: например, «бумага *есть* белая» значит, что «бумага в действительности имеет белый цвет» или «белый цвет относится к бумаге», - таким образом, «есть» является носителем и местом истины (то есть отношение удерживает то, что открылось в бытии).

Далее, истинное суждение влияет на наше сознание до такой степени, что заставляет нас соглашаться с ним снова и снова, в зависимости от того, какой «вес» оно несет и как долго «остаётся в силе». Таким образом, отношение истины смещает наше внимание с внутренней точки зрения на суждение к «интенциональной» связи между объективным смыслом суждения и актом суждения (осознанием этого смысла). Эту, по сути, познавательную деятельность М. Хайдеггер предлагает рассматривать как «деятельность по осознанию смысла» как «смысл исполнения» (*Leistungssinn*), который находится в строгом соответствии со значением суждения (*Urteilssinn*). Познание, рассматриваемое как действие, непосредственно связанное со структурой суждения, — это деятельность по овладению объектом путем надления его значимым определением. Постигая объект, мы выделяем его из потока опыта и фиксируем в определенной форме (категории). «Реальность может стать значимой только тогда, когда она каким-то образом схвачена с помощью логики; что-то вырвано из реальности и, таким образом, выделено, разграничено и упорядочено»¹⁰⁷. (В дальнейшем похожая аргументация будет использована М. Хайдеггером для описания религиозной предметности.)

Таким образом, смысл существует как значимость (*Gelten*). Смысл есть действительное «нечто», что «лежит перед нами» и «здесь» [*da*] для суждения. Предвосхищая свою позднейшую терминологию, Хайдеггер называет логический смысл «способом *Dasein*», —

¹⁰⁶ Kisiel Th. J. Heidegger's Way of Thought: Critical and Interpretative Signposts. London: Continuum, 2002. P.87.

¹⁰⁷ GA 1. S. 280.

то есть тем самым термином, который в двадцатые годы будет означать скорее основополагающий до-логический смысл исторического бытия-в-мире. В работе «Учение о суждении в психологизме» его позиция заключалась в том, что вот-бытие (*Dasein*) логического смысла имеет нередуцируемую данность, которую нельзя «объяснить» чем-то иным. Более того, если бы реальное каким-то образом не удерживалось в логическом содержании суждения, мы бы просто не знали, что оно существует. Соответственно, реальность во всех формах ее бытия дана и поддерживается в смысловом контексте (все сказанное также справедливо и для религиозных переживаний в их способах данности). Обеспечивая доступ к реальности, логическое также господствует над сознанием, придающим (или исполняющим) значение суждения. Вначале мы должны пережить смысл, чтобы знать то, что существует¹⁰⁸. Таким образом, бытие в своем наиболее действенном проявлении должно находиться в срединной сфере между реальностью (бытием белизны в бумаге) и умом (схватывающим этот бытийный смысл), и именно в этой сфере интенциональности заключен реальный секрет подлинного «смысла бытия», содержащегося в наших суждениях.

Это понимание является развитием идей, содержащихся в богословских работах К. Брайга. Можно предположить, что подлинность таких бытийных актов «измеряется» значимостью («весом») их «логического» смысла, который определяется «трудностью» исполнения в конкретных жизненных обстоятельствах: например, признать, что « $2*2=4$ » на уроке арифметики гораздо проще, чем пережить смысл влюбленности, религиозного обращения, утраты близких и т.д. Реальная «трудность» («вес» или сложность) абстрактного смысла, очень часто, остается нераскрытой.

1.2. *Dasein* как *esse intentionale*

Следующим шагом в понимании сферы, где раскрывается, удерживается и исполняется бытийный смысл, становится концепция интенциональности.

Известно, что интенциональность, основополагающий термин феноменологии, изначально была аристотелевско-схоластическим понятием¹⁰⁹. Средневековые схоласты использовали интенциональность как указание на нематериальность интеллекта.

¹⁰⁸ Kisiel Th. Heidegger's Way of Thought, 2002. P.89.

¹⁰⁹ Жак Маритен (Jacques Maritain) собрал тексты Фомы Аквинского об интенциональности в приложении к *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, 7th ed. Paris: Desclée de Brouwer, 1963, pp. 69–919. На англ. языке: *The Degrees of Knowledge*, trans. Gerald B. Phelan, from the 4th ed. New York: Charles Scribner's Sons, 1959. Pp. 387–417.

Согласно Джону Дили, концепция интенционального бытия (*esse intentionale*) обозначает отличие аристотелевско-схоластической психологии от картезианского понимания. Схоласты различают бытие того, что существует в познавательных и волевых актах души (*esse intentionale*) от бытия вещей (*esse entitativum*). Поскольку душа представляет собой невещественную форму, не привязанную к какой-либо конкретной материи, она может свободно принимать формы других вещей, то есть приспосабливать объект к своему собственному способу существования. Это уникальное свойство, которым не обладают никакие другие вещи. Душа представляет собой чистую открытость существу. Познанные вещи существуют в душе способом, отличным от способа их существования вне души: познанная (интеллигибельная) форма дематериализована и универсальна¹¹⁰. Такую форму необходимо отличить от представления (истинность которого состоит в его адекватности внепсихической вещи), — скорее она есть иной способ существования вещи. Интенциональное бытие (*esse intentionale*) образует такой порядок реальности, «где субъект и объект соединены в едином сверхсубъективном способе существования, в *actus perfecti*, который в точности иной, чем действительность и познаваемого предмета, и познающего субъекта, — иной даже с точки зрения ума (*anima*) субъекта (действительно или возможно) знающего»¹¹¹.

Интенциональное бытие делает возможным тождество познающего и познаваемого в акте познания. Поскольку *esse intentionale* познается (сообщает о себе) посредством рефлексивного акта, «благодаря тому самому знанию, которое приводит ум к объекту через его опосредование», — это означает, что оно постигается «не через “появление” в качестве объекта, а через “исчезновение” перед лицом объекта, ибо сама его сущность состоит в том, чтобы направлять ум к чему-то иному, чем он сам»¹¹². Таким образом, исключается картезианская проблема («Как разум может выйти за свои пределы, чтобы постичь бытие?»): познание не нуждается в том, чтобы выходить во вне себя.

Для Франца Brentano (1838–1917), восстановившего аристотелевско-схоластическое понятие интенциональности ради философского обоснования новой научной психологии¹¹³, главной была структура интенциональной направленности, не

¹¹⁰ «Чувство принимает форму без материи, так как форма обладает разными способами бытия в чувстве и в чувственной вещи. Ибо в чувственной вещи она обладает природным бытием, а в чувстве обладает бытием интенциональным и духовным», - Thomas Aquinas. *Sentencia De anima*. Lib. 2 l. 24 n. 3. Перевод Г. В. Вдовиной в статье Вдовиной Г.В. Интенциональность в средневековой и барочной схоластике. //Философский журнал 2020. Т. 13. № 3. С. 23–37.

¹¹¹ Deely J. *The Tradition via Heidegger: An Essay on the Meaning of Being in the Philosophy of Martin Heidegger*. The Hague: Nijhoff, 1971. P.67.

¹¹² Maritain J. *Distinguer pour unir*, 1963. P. 232 (eng. pp.119–120).

¹¹³ См., например, Moran D. *Introduction to Phenomenology*. New York: Routledge, 2000. Pp. 23–59.

тождественная *esse intentionale* (являющаяся одним из его свойств). Интенциональные мысль или волевой акт направлены на свой объект таким образом, что он оказывается имманентен такому акту (и это является отличительной чертой психических феноменов), — тогда познанное есть *cogitatum cogito, intentum intentio*, объектный полюс неразрывного отношения к субъекту. Ф. Brentano сочетает анализ интенциональности с декартовским понятием сознания как области аподиктической самоочевидности.

Эдмунд Гуссерль развивает концепцию интенциональности Ф. Brentano (вне аристотелевско-схоластического контекста), делая ее фундаментальным понятием своей феноменологии. Чтобы понять данное в опыте, недостаточно посмотреть на его объективные признаки, мы также должны исследовать направленность сознания. Восприятие объектов фрагментарно, но значение целостно и контекстуально, каждая ноэма имеет свой (ноэтический) «горизонт», определяющий ее значение¹¹⁴. Интенциональный анализ эксплицирует эти имплицитно данные «целостности», порождая априорную систему категорий, охватывающую формальную структуру всего, что можно мыслить. Э. Гуссерль на раннем этапе понимает феноменологию в духе Ф. Brentano как дескриптивную психологию, а в поздний период он тематизирует источник всех интенциональных структур как «трансцендентальное эго», априорное поле чистого опыта, на котором основывается не только познаваемый объект, но и психологический субъект. Все интенциональные акты восходят к абсолютному горизонту трансцендентальной субъективности, к полю трансцендентального опыта, в котором изначально конституируются субъект и объект, «я» и другой.

М. Хайдеггер в определенном смысле возвращается к аристотелевско-схоластическому понятию *esse intentionale*, когда переходит от картезианского интроспективного анализа структуры сознательных актов к герменевтическому анализу онтологических условий возможности интенциональности.

В тексте «Бытия и времени», являющемся итогом развития раннего мышления М. Хайдеггера, можно обнаружить следы усвоения схоластической психологии. Так, в первой главе он признает, что его понимание *Dasein* как места раскрытия сущего имеет отношение к концепции Аристотеля и Аквината о нематериальном интеллекте. Он повторяет слова Аристотеля *ἡ ψυχή τὰ ὄντα πῶς ἐστίν*, поясняя что «душа», составляющая человеческое бытие, открывает в своих способах быть, *αἰσθησις* и *νόησις* все сущее в плане факта и такости

¹¹⁴ Husserl E. Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy (Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie), vol. 1, General Introduction to a Pure Phenomenology, trans. Fred Kersten. The Hague: Nijhoff, 1982. Pp.199–216.

его бытия, т. е. всегда в его бытии». М. Хайдеггер цитирует Фому Аквинского, также определяющего душу (*anima*) как «исключительное сущее *ens, quod natum est convenire cum omni ente*», которое «по самому его способу бытия имеет свойство “сходиться” с любым каким угодно сущим». Философ подчеркивает, что несмотря на «онтологическую непроясненность», Аристотель и схоласты увидели онтически-онтологический приоритет *Dasein*, причем их понимание было далеким от «дурной субъективации»¹¹⁵. Далее, в пятой главе трактата М. Хайдеггер сопоставляет схоластическую метафору интеллекта как *lumen naturale* («естественного света») с экзистенциально-онтологической структурой *Dasein*, которое «просвещено», что значит «освещено само по себе как бытие в мире» и «само есть просвет»¹¹⁶.

Можно (вновь вернуться к идеям К. Брайга и) показать, как это сделал Д. Дили, что аристотелевское понятие нематериального интеллекта структурно совпадает с хайдеггеровским понятием *Dasein*¹¹⁷ (экзистенциалом *бытие-в-мире, in-der-Welt-Sein*). При этом интенциональное бытие (*esse intentionale*) схоластов оказывается богаче содержанием, чем брентановско-гуссерлианское «сознание о». Интенциональность как отношение между сущими, субъектом и его объектами, возможна, благодаря онтологическому измерению *Dasein*, но не может быть отождествлена с ним, поскольку *Dasein* есть не интенциональность, а условие ее возможности.

Без открытости человеческого присутствия сущему не могло бы возникнуть «сознание о» и «сознание себя». Однако такое пред-понимание не есть сознание. Д. Дили указывает, что без этого нематериального измерения *esse intentionale* ничего нельзя было бы познать, — но условие познания само не есть познание. Интенциональное бытие (*esse intentionale*) — это «состояние, согласно которому сущее открыто для присутствия других сущностей и, следовательно, для общения с ними и определенного... участия в их бытии»¹¹⁸.

Безусловно, необходимо также указать, где М. Хайдеггер расходится с Аристотелем и схоластами: его предшественники определяли бытие человека в категориях, применимых к вещам (как животное или субстанция). Нематериальность в аристотелевской схоластике является атрибутом, а не онтологическим различием. Душа относится к классу вещей, обладающих свойствами (то есть она — разновидность субстанции). По Аристотелю, человек суть *ζῷον λόγον ἔχον*, разумное животное, образующее класс живых существ,

¹¹⁵ Хайдеггер М. «Бытие и время», 2015. С. 14.

¹¹⁶ Ibid. С. 133.

¹¹⁷ McGrath S. J. The Early Heidegger and Medieval Philosophy, 2006. P.66.

¹¹⁸ Deely J. The Tradition via Heidegger, 1973. P. 84.

обладающих способностью говорить. Однако *Dasein* не есть *substantia*, его нельзя охарактеризовать как субсистирующее (от лат. *subsistere* «быть устойчивым»). М. Хайдеггер видит в овеществлении *Dasein* более глубокую проблему, связанную с редукцией бытия к *substantia*, — что он понимает, как сердцевину забвения временности в западной философии. Тем не менее, он находит в древнегреческих глаголах и отглагольных существительных временные коннотации (как, например, в слове *παρουσία*, в котором «преобладает немислимым и скрытым образом присутствие и длительность — преобладает время»¹¹⁹).

Вместе с концепцией интенциональности понимание смысла бытия получает новое содержание. М. Хайдеггер признает, что в схоластике отсутствует онтология таких (чисто интенциональных) структур, как история и культура, и поэтому он интерпретирует *Dasein* как «интенциональную жизнь человека»¹²⁰. Однако порядок значимого уже заложен в психологии Аристотеля. С точки зрения аристотелевско-схоластической психологии, система культурно-исторических связей и отсылок включена в область базового человеческого опыта: вся наша жизнь наполнена вещами, имеющими для нас смысл, который связан с другими человеческими существами (то есть смысл, в том числе, интерсубъективен).

У такого до-теоретического понимания есть своя структура понятности. В отличие от порядка «вещей», *esse intentionale* является модусом бытия, свойственным значению, возможности и истории. Таким образом, М. Хайдеггер открывает путь для философского (т. е. онтологического) «рассмотрения решающих формализаций исторических, культурных, социальных и личных феноменов, которые в первую очередь являются интенциональными, т. е. интер-субъективными, и лишь производно или вторично — “субъективными”, то есть сущностными»¹²¹. У проблемы подлинности появляется интерсубъективное (и временное) измерение.

1.3. *Dasein* как индивидуальное и временное: *unio mystica* в повседневности

Концепция интенционального бытия получает дальнейшее развитие в диссертации *Habilitationsschrift* (1915 г.) М. Хайдеггера, в которой наиболее заметно выражено влияние Э. Ласка¹²². В центре двухчастной работы, посвященной исследованию текстов Дунса Скота (в первой части) и концептуально близкой к нему «Спекулятивной

¹¹⁹ GA 9. S. 376.

¹²⁰ Deely J. *The Tradition via Heidegger*, 1973. P. 78.

¹²¹ *Ibid.* P. 183.

¹²² Kisiel Th. *Heidegger's Way of Thought*, 2002. P.106.

грамматики» (автором которой позднее был признан Фома из Эрфурта), находится схоластическое понятие *ens logicum*.

Дунс Скот так определяет сущее: «Бог формально и чтойностно есть сущее, понятие же сущего есть унивокально общее, чтойностно высказываемое о Боге и о твари...» (Ординацио I, дист. 8, ч. 1, вопр.3, п. 39.)¹²³. Таким образом, *ens logicum* есть логическое или идеальное (интенциональное) сущее, общее для всего, что есть или может быть.

Согласно Дунсу Скоту, бытие (сущего) есть первый интенциональный объект, объективность, в которой участвуют все последующие объекты: *Primum objectum intellectus est ens, ut commune omnibus*¹²⁴. Будучи первым, бытие есть наиболее познаваемое и достоверное понятие (*maxime scibile*), охватывающее все мыслимое, все чувственные впечатления, все восприятия и концепции, — то есть весь «смысловой мир», в котором мы живем, движемся и существуем¹²⁵. *Ens* — суть *transcendens*, трансценденталия, она не является категорией, отличной от субстанции и девяти акциденций, поскольку каждая субстанция и акциденция предполагает *ens logicum*. Другие трансценденталии (единство, истина, благо) обратимы с *ens*: все, что есть, также в каком-то смысле едино (неразделимо и единственно), истинно (тождественно себе) и благо (желаемо само по себе).

М. Хайдеггера привлекает в тезисе Дунса Скота то, что мы обладаем горизонтным и фундаментальным пониманием бытия. Как основание всякой предикации, *ens logicum* не подлежит дальнейшей предикации, — оно есть изначальное «вот», на которое опираются все дальнейшие определения. Это не бесформенная материя или необработанные чувственные данные и не схема априорных категорий, - но вся постижимая жизнь. Прежде чем сущее принадлежит какой-либо категории, прежде чем оно определяется как субстанция или акциденция, действительное или просто возможное, оно показывает себя как нетематизированное логическое (интенциональное), в котором бытие *intentum* есть и бытие для сознания, и бытие-в-себе.

М. Хайдеггер (опираясь на Э. Ласка) описывает *ens logicum* как «момент ясности» (*Klarheitsmoment*), делающий все изначальным видимым. Таким образом, (вновь) бытие — это светящееся поле, в котором могут появляться сущности (метафора светоносного интеллекта получает дальнейшее развитие). «Без этого первого момента ясности я не мог

¹²³ Цит. по В. Иванов Проблема детерминации понятия сущего в метафизике Иоанна Дунса Скота. // Вестник Ленинградского государственного университета (ЛГУ) имени А.С. Пушкина. Серия: Философия: Научный журнал N. 4 (17), 2008. С. 7-16.

¹²⁴ GA 1. S 214.

¹²⁵ Ibid. S. 280.

бы испытать тьму, ибо сама тьма существует только в ясности. Наоборот, следует сказать, что у меня вообще не было объекта; я бы жил слепо в абсолютной темноте. Я не мог привести себя в движение умственно и интеллектуально; мышление остановилось бы»¹²⁶.

М. Хайдеггер подчеркивает нетеоретический характер *ens logicum*, включая в него всю полноту нашей интеллектуальной и эмоциональной жизни. «Психическая реальность, конечно, не есть *ens diminutum* («маленное бытие»). Наоборот, это сущностная форма человеческого существа»¹²⁷.

В самом деле, обратимость *ens logicum* с единством (*unum*), истиной (*verum*) и благом (*bonum*) позволяет настроиться «на непосредственную жизнь субъективности и ее имманентные смысловые контексты»¹²⁸ (то есть на культурную, историческую и религиозную действительность) и применить подход Э. Ласка, согласно которому формы (смысл) сначала просто переживаются (данными) в своей «логической наготе», прежде чем станут познанными. Э. Ласк описывает примеры непосредственного переживания «нечувственного» в отчетливо мистическом ключе: наш первый опыт категорий таков, что мы оказываемся «поглощенными» и «потерянными» в них, как, например, в эстетическом, этическом или религиозном «посвящении», — что объясняет, почему «ценность субъективной (предметной) материи» преобладала над ценностью субъекта¹²⁹.

В обновлении средневекового *verum* (как очевидной идентичности или самождественности присутствующего объекта) и в принципе материального определения формы получают применение «мистические» структуры восприимчивости (в частности, отношение «позволять быть», присущее *unio mystica*), — причем не в возвышенном опыте, но в мирской повседневности. Переживание (смиренной, самоотверженной) отдачи себя (*Hingabe*) смыслу разворачивается в познавательной активности (объективации) в гетерогенных регионах сущего со своими конститутивными категориями, обоснованными связями между порядками языка, знания и бытия (*modus significandi, intelligendi, essendi*).

Дунс Скот превращает бытие в однозначное понятие (*univocatio entis*): оно во всех случаях имеет одно и то же значение. *Ens logicum* применимо как к бесконечному, так и к конечному бытию, — и более того, к любой возможности бытия, ко всему мыслимому. При этом возможность ставится выше действительности, поскольку она заключает в себе больше *essentia* (существование понимается как модус сущности, полного определения

¹²⁶ Ibid. S. 224.

¹²⁷ GA 1. S. 277.

¹²⁸ Ibid. S. 401.

¹²⁹ Ibid. S. 198.

умопостигаемой формы). *Ens logicum* в своей полноте всегда ускользает от понимания: у нас нет интуитивного знания о бытии, а есть лишь приблизительное знание, достигающее низшего способа (или степени) бытия.

Наше обычное представление о бытии (*ens commune*, общее сущее) не может охватить ни высший, ни низший способ бытия. На противоположном полюсе от бесконечного бытия Бога (*ens infinitum*) находится наиболее определенное проявление бытия, форма индивидуальности (*haecceitas*). И то, и другое по-разному является сингулярностью: *ens infinitum* - поскольку Бог един и уникален, *haecceitas* — поскольку конкретная «этость» несообщима другим индивидам. В результате мир средневекового человека представляет собой бесконечно разнообразный «гетерогенный континуум», прежде всего, состоящий из существ со своей собственной формой единичности-индивидуальности (*haecceitas*), своим собственным «это-здесь-сейчас» - то есть конечным существованием (*Dasein*).

Не соглашаясь с формулой о непостижимости сингулярностей (*singleitas repugnat intellectioni*), Дунс Скот утверждал, что единственное число имеет свой собственный способ понимания: *haecceitas* схватывается в до-понятийной интуиции временного (то есть исторического) присутствия. Таким образом, самый базовый уровень структуры существования неустранимо временен.

В лекции 1915 года *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* М. Хайдеггер назвал *haecceitas* «понятным единством и единственностью» исторической жизни¹³⁰. Способ бытия *haecceitas* есть время («временение»): «Индивидуум предполагает определенность как вот эту уникальность, с которой нельзя столкнуться ни в каком другом времени и ни в каком другом месте... У двух яблок на одном дереве разные “взгляды” на небо. Каждое из них уже отличается от другого своей пространственной определенностью, даже если они могут быть совершенно одинаковым. Все, что реально существует, есть такое-здесь-сейчас. Форма единичности (*haecceitas*) дает изначальную определенность реально действительного. Эта реальность составляет “непреодолимое множество” и “гетерогенный континуум”»¹³¹.

«Это-здесь-сейчас» не познается путем абстрагирования формы от материи, но схватывается (понимается) только в простом созерцании существования, *simplex apprehensio*. Другими словами, *haecceitas* можно только испытать, «постигнуть через знакомство»: «То, что показано, стоит перед нами как само по себе. Образно говоря, сразу

¹³⁰ GA 1. S. 427.

¹³¹ Ibid. S. 253.

схватывается: никакого обхода через что-то еще не надо; то, что можно показать, останавливает наш взгляд. В практике познания нам нужно только смотреть и схватывать все, что можно схватить, и исчерпать чистую самость того, что проявляется. Не может быть никаких сомнений, никаких вероятностей, никаких иллюзий относительно того, что происходит непосредственно. Ибо непосредственное ничего не допускает между собою и своим схватыванием (*simplex apprehensio*)»¹³².

Хотя полная ясность единичного ускользает от наших познавательных способностей, то, что постигнуто в простом схватывании (*simplex apprehensio*) или простом мышлении (*simplex intelligentia*), образует основу теоретического знания¹³³: универсальная идея рождается из созерцания конкретной, актуальной умопостигаемости единичного.

М. Хайдеггер усматривает в этом центральном понятии образ до-формальной умопостигаемости Э. Ласка и категориальной интуиции Э. Гуссерля. Э. Ласк показал, как категориальная предикация (абстракция) скрывает изначальную структуру переживаемого «нечто» (*Etwas*), которая делает ее возможной: оно («нечто») всегда уже находится в категориальном охвате, когда мы думаем о нем (даже отрицая), — и лишь перед преданной отдачей (*Hingabe*) оно предстает логически обнаженным и до-объективным (с другой стороны, всегда выступая как объект мышления).¹³⁴ Понятие Э. Гуссерля о категориальной интуиции также указывает на уровень постижения, предшествующий абстрагированию понятий.

Для Дунса Скота общее определение исходит из простого понимания предсуществующей и до-предикативной умопостигаемости *haecceitas* — то есть из актов, в которых непосредственная данность действительно осознается. Вещь, известная в общем определении, есть действительно умопостигаемая единичность, которая никогда полностью не охвачена понятием. (Исторически) единичная вещь «сообщает» нам первоначальное слово, которое мы могли бы назвать словом бытия (*verbum entis*), — и оно делает возможным внутреннее слово разума, (*verbum interius*). М. Хайдеггер обнаруживает, что Э. Гуссерль и Дунс Скот сходятся в этом вопросе, — и таким образом он показывает, что если единичное действительно умопостигаемо в своей единичности, то историю нельзя

¹³² GA 1. S. 213.

¹³³ Scotus D. *Opus oxoniense* 4, d. 45, q. 3, no. 17. Цит. по Copleston F. *A History of Philosophy*. Vol. 2. *Medieval Philosophy*. New York: Image Books, 1962. Pp. 210–222.

¹³⁴ “Ein Etwas, dessen Unzugänglichkeit für kategoriale Betroffenheit behauptet wird, das steht bei jeglichem, auch bei solchem leugnenden Nachdenken darüber bereits in kategorialer Umgriffenheit. Nur vor der ‘unmittelbaren,’ unreflektierten, theoretisch unberührten Hingabe steht ein Etwas als logisch nackt und vorgegenständlich. Der Reflexion dagegen tritt es immer schon als Gegenstand entgegen”. — цит. из Lask E. *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*. Vol. 2 of *Gesammelte Schriften*, ed. Eugen Herrigel. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1923. S.129.

игнорировать как невыразимую. История становится областью до-теоретического опыта, демонстрируя свою собственную постижимость. Историческое есть область сущего, образуемая конкретным единичностями, — она есть до универсализующей деятельности интеллекта.

1.4. Выводы: подлинность как созерцание истока мышления

Соединение понятия *haecceitas* и категориальной интуиции создает основание для трансформации феноменологии. Предметное поле расширяется, охватывая существующие во времени историю, культуру и религию, — при этом, меняется и сам метод. Поскольку исходным пунктом исследования становится область до-понятийного опыта, феноменология становится реалистическим истолкованием (герменевтикой фактичности). Это путь само-понимания и само-интерпретации жизни, - существующего во времени и истории *Dasein*.

Понимание конечного человеческого существования (*Dasein*), к которому приходит М. Хайдеггер в своем проекте по раскрытию потенциала средневековой схоластики, предполагает некоторую концепцию подлинности, возможную в интенциональном бытии. Выбор модели познания, в которой человеческий интеллект «освещает» (формальное) сущее в актах познания и в своем существовании, приводит к тому, что *esse intentionale*, прежде всего, постигает само бытие (поскольку «свет разума» исходит из бытия), которое является первым, с чем оно сталкивается (*primum in intellectu*) и первым, что понято (*primum intelligibile*). Этот момент в «Бытии и времени» М. Хайдеггер назовет изначальным до-онтологическим «пониманием бытия»¹³⁵, характеризующим *Dasein*. Соответственно, подлинное познание должно приводить к моменту самоузнавания, самоочевидности, что не может быть обосновано или тематизировано.

Истинность или подлинность существования (*modus essendi active*) в трактате будет связана с чуткой настройкой на «материю переживания» — то есть с задачей осознать и выразить («с-читать») способ бытия («бытие-как» или *Bewandtnis*) сущего, на что указывает понятийный смысл, которым охвачена (*umgriffen*), обведена (*umgeben*) или обрезана (*verbriimt*) материя¹³⁶.

Соответственно, понимание подлинности оказывается исходно связанным с тем значению, какое данный термин имеет в ранней феноменологии Э. Гуссерля. Хайдеггеровский неологизм *Eigentlichkeit*, систематически используемый в «Бытии и времени», происходит

¹³⁵ Хайдеггер М. «Бытие и время», 2015. С.7 и с. 26-27.

¹³⁶ Lask E. *Gesammelte Schriften* Bd. II. Ed. by Eugen Herrigel. Tiibingen: J. C. B. Mohr (Paul Sicbeck), 1923. S.75f.

от распространенного слова *eigentlich*¹³⁷, что означает «на самом деле» или «истинно». Слово *eigentlich* использовалось как Ф. Brentano, так и Э. Гуссерлем (см., например, 8 главу «Априорные законы подлинного и неподлинного мышления» в Шестом «Логическом исследовании», § 59–66) для обозначения, исполненного интенционального акта¹³⁸, объект которого является непосредственно интендированным (интенционально схваченным), как бы «лично» или «вживе» (в смысле, аналогичном обычному восприятию). Сам Э. Гуссерль утверждал, что он узнал о различии исполненных и неисполненных интенций на лекциях Ф. Brentano по дескриптивной психологии в Вене (1884–1886 гг.).¹³⁹

Объяснение гуссерлевского «подлинного мышления» показывает, насколько оно структурно близко концепции *simplex apprehensio*, представленной в габилитационной диссертации М. Хайдеггера. В примере, который приводит сам Э. Гуссерль, опытным («живым») источником суждения «если цвет существует, то он протяжен» является сам цвет как общий объект, — потому что никакое эмпирическое суждение о реальных цветах, не может обосновать априорное суждение. Отдельные цвета (белый, синий, красный и т. д.) представляются чувственно-воспринимаемому опыту не более таинственным образом, чем сам цвет (как общий объект в суждении) предстает в категориальной интуиции. Благодаря однозначному пониманию интенционального объекта как интендированного в интенциональном психическом акте-переживании, переход между различными уровнями значения может быть восстановлен, — однако именно прямое схватывание значения (самого предполагаемого универсального объекта) является феноменальной основой априорного суждения. Именно такие «всеобщие объекты» (или «сущности», как называет их Э. Гуссерль после «Логических исследований») являются основой всех переживаний нормативно-логического, этического, эстетического сознания как такового.

«Неподлинное мышление», напротив, обозначает способ мышления, который не представляет интендированный объект интуитивно доказуемо и показательно, — например, описание моста в художественной литературе. По сравнению с актами,

¹³⁷ Например, в романе Э. М. Ремарка «Три товарища» („Drei Kameraden“ von E. M. Remarque, Kapitel 1): „... *Eigentlich* konnte ich ganz zufrieden sein. Es ging mir nicht schlecht, ich hatte Arbeit, ich war kräftig, ich wurde nicht leicht müde, ich war heil, wie man das so nennt; - aber es war doch besser, nicht allzuviel darüber zu denken. Besonders nicht, wenn man allein war. Und abends auch nicht. Da kam ab und zu etwas von früher und starrte einen aus toten Augen an...“ — « *Собственно* говоря, я мог быть совершенно доволен. Дела у меня шли неплохо, у меня была работа, я был сильным, уставал не так быстро, был здоров, если это можно было так назвать; но все же было лучше, не думать об этом слишком много, когда остаешься один. И по вечерам тоже. Потому что иногда приходило что-то из прошлого и смотрело на тебя мертвыми глазами».

¹³⁸ Guignon Ch. Authenticity and the Question of Being // Heidegger, Authenticity and the Self Themes From Division Two of Being and Time. Ed. by Denis McManus. London and New York: Routledge, 2015. P.8.

¹³⁹ См. Husserl E. ‘Reminiscences of Franz Brentano’, trans. by Linda L. McAlister, The Philosophy of Brentano, ed. by Linda L. McAlister. London: Duckworth, 1976. Pp. 47–55 (p. 49–50).

основанными на восприятии, все высказывания о чем-то, что не является объектом непосредственной интуиции, Э. Гуссерль классифицирует как недостоверные формы мышления.

Например, следуя такому пониманию, в суждении «бумага (есть) белая» «подлинное мышление» обнаруживает «интенциональный избыток»: бытийная связь («есть») не реализуется в чувственном восприятии, но должна исполняться в (живой) категориальной интуиции (чтобы интенция суждения была «эффективной»). В дальнейшем, в курсах лекций по философии религии 1920-1921 гг., такую же феноменологическую форму получит вопрос о «предметности» [*Gegenständlichkeit*] Бога (что является «насыщенной интуицией», связывающей нас с божественной реальностью, и представляющей собой основу религиозных переживаний сознания).

Таким образом, подлинность *Dasein*, раскрывающего мир (момент не-сокрытости, *ἀλήθεια*), на данном этапе мышления М. Хайдеггера заключается в способности постигать сущее в его бытийном истоке, в мышлении, основанном на «живом созерцании». Однако появление исторического измерения *Dasein* приводит к тому, что герменевтическая интуиция М. Хайдеггера (всегда уже имеющая некоторое выражение) фокусируется на интерпретации скрытых структур понимания, выражающих поиски бытия самого себя вне себя (то есть реалистически), а не на анализе субъективности и трансцендентальной рефлексии над сознательными актами.

Для средневекового человека такое (подлинное) существование представляет собой бытие (и готовность дать отчет) перед Богом¹⁴⁰, именами которого являются указанные Дунсом Скотом трансценденталии — бесконечные Бытие, Истина, Благо (*Ens, Verum, Bonnum*). Однако, там, где теология Скота затрагивает выбранную М. Хайдеггером тему, философ ее игнорирует, — например, его не интересует бесконечный модус *univocatio entis*. Трансцендентальная истина, указывающая на изначальное отношение бытия к божественному разуму (а не к человеческому субъекту), рассматривается только в рамках конечности, то есть не изначальное. Очевидно, схоластическое понимание восходит к идеям Аристотеля, в текстах которого М. Хайдеггер обнаруживает концепцию подлинности, связанную с созерцанием высшего блага или высшей сущности (см. далее).

В тексте *Habilitationsschrift* это противоречие остается неснятым. М. Хайдеггер найдет решение позже, и оно окажется радикальным: он отсекает от онтологии понятие *ens infinitum*

¹⁴⁰ McGrath S. J. *The Early Heidegger and Medieval Philosophy*, 2006. P.244.

и делает способность «живого созерцания» производной от способности практического действия.

2. *Daseinsanalyse* и «основоопыт» изначального христианства: историчность, фактичность и временность

От «логического смысла» как способа *Dasein* М. Хайдеггер переходит к исследованию исторического (и культурного) измерения человеческого присутствия. В своем повседневном виде историчность существования понимается как вовлеченность (отнесенность к-) в цепь жизненных событий, уходящих в прошлое и будущее, происходящих в мире в рамках конечной жизни человека (между рождением и смертью).

Очевидно, что в разные эпохи понимание жизни и практических целей существования принимает несовпадающие формы, — отсюда возникает «проблема истории» как поиск согласованных (связных) критериев научных суждений, оценки адекватности различных интерпретаций. М. Хайдеггер развивает собственную концепцию философию религии, анализирующую различные исторические формы христианства, в рамках «онтологического реализма»¹⁴¹, который противостоит идеалистическим подходам (связанным с неокантианством или философией Ф. Ницше), неспособным объяснить такие яркие религиозные феномены как мистицизм, обращение, святость, «священное» и т.п.

Позиция М. Хайдеггера заключается в том, что Бог не является ни регулятивной идеей (как считали неокантианцы), ни фикцией (как утверждал Ф. Ницше), но в человеческой жизни Он соотносится с независимой смысловой сферой, на которую люди откликаются в религиозных практиках, поклонении, теологических концепциях и социальной активности. Таким образом, божественное присутствует в жизни верующих неявно, до-тематически (то есть не дискурсивно), и переживается как милостивый дар (благодати). Религиозный смысл передается, обнаруживается, но не создается, — обсуждение в предыдущей главе должно было убедить нас в том, что мотивы такой реалистической позиции М. Хайдеггера связаны, в большей степени, с собственным пониманием феноменологии (Э. Гуссерля и Э. Ласка), чем с теологией.

Философия как герменевтический процесс делает своей целью постижение (такого предданного) смысла жизни, и исследует закономерности, обеспечивающие ее постижимость. Конкретные феномены постижимы и предоставляют отправную точку для анализа априорных структур понимания. В применении к религиозной жизни истолкование смысла

¹⁴¹ Crowe B.D. Heidegger's Phenomenology of Religion: Realism and Cultural Criticism. Indiana University Press. 2007. P. 57.

связи с Богом в мистицизме, набожности, обращении, «чувстве абсолютного смирения» и т.п. открывает структуру временности, общую для всего человеческого существования. К объяснению и обоснованию такого истолкования М. Хайдеггера мы и переходим.

2.1. «Проблема истории»: реализм vs идеализм

Развитие эмпирических исследований и индуктивной методологии, которые заняли ведущее место в естественных и гуманитарных науках, на рубеже 19-20 веков выражалось в попытках обнаружить (пусть даже тёмное и непрозрачное) объективное основание человеческой истории (понимаемой как изменчивая вещь, аналогичная физическому или иному эмпирическому объекту науки), — концептуальное ядро, определяющее ход событий, гуманитарный аналог вечных (идеальных) законов природы, написанных на языке математической физики. История понималась, прежде всего, как связанная цепь событий в мире христианских европейских народов, в которой так или иначе действуют силы, исходящие из искомого (или утверждаемого) концептуального ядра.

Обсуждение и попытки решить «проблему истории» в конце 19 и начале 20 века сфокусировалась на объективных исследованиях Библии, развития христианства и открытии сущности религиозности. В частности, протестантский библиист и теолог А. Гарнак считал, что учение Иисуса в Евангелии имеет нормативный статус, представляя собой подлинную оптику, позволяющую понять всю историю христианства. Однако, уже другой представитель «либеральной теологии» Э. Трельч указывал на трудности применения исторических методов, поскольку в разные эпохи существовали различные интерпретации смысла евангельской проповеди Иисуса, — примером чего является выбор самим А. Гарнаком точки зрения современного протестантизма. Возникает парадокс: если предметом поиска является абсолютное основание христианства, которое исторические исследования не могут обнаружить, зачем тогда изучать историю? Таким образом, исследования сталкиваются с непреодолимыми трудностями в определении самого феномена (в данном случае, христианства), историю которого они хотят исследовать.

Ответом на парадокс является общая предпосылка, разделяемая А. Гарнаком, Э. Трельчем, В. Дильтеем, а также другими историками и либеральными богословами. (Устойчивый) смысл феноменам культуры и значимым событиям придают преемственность и связность, находящиеся в основании исторического процесса.

В свою очередь, основу такой преемственности и связности можно постулировать, даже если ее нельзя сделать очевидной, — неокантианцы Г. Риккерт и В. Виндельбанд считали, что множество норм и ценностей (в том числе религиозных) могут быть истинными потому,

что они указывают на свой абсолютный источник. В частности, В. Виндельбанд в своем эссе «Святыня» рассматривает священное как ценность, объединяющую истинное, благое и прекрасное, — то есть как абсолютный *телос*¹⁴². Примером утверждения, находящегося в рамках этой концепции, является высказывание А. Гарнака, что христианская вера есть «вечная жизнь перед очами Бога и согласно Его могуществу»¹⁴³. Схожим образом Э. Трельч считал, что целостность истории проявляется в непрерывности, возникающей на стыке веры в Бога и Христа и «веры в логос мира»¹⁴⁴.

Катастрофа Первой Мировой войны привела к тому, что существование скрытого абсолютного основания (и объективного единств норм) перестало выглядеть правдоподобным. Представители нового поколения протестантских теологов (Р. Бультман, К. Барт, Ф. Гогартен и Э. Турнейзен) критиковали попытки связать смысл веры с объективным историческим процессом, указывая, что это подразумевает отказ от трансцендентной цели в пользу антропоморфизма. Р. Бультман также полагал, что сущность веры невозможно исследовать эмпирическими методами, и критически высказывался против метафизических спекуляций многих современных теологов, помещавших в своих исследованиях человека и Бога в одну концептуальную сферу.

В чем заключалась собственная позиция М. Хайдеггера и его подход к изучению историчности? В заключении своей диссертации философ указывает, что нередуцируемый временный, индивидуальный опыт верующего значим потому, что он является аналогом Божьего Духа, который, как «живой Дух, есть... по существу исторический Дух»¹⁴⁵. Следовательно, теологическая философия «как рационалистическая конструкция, оторванная от жизни, бессильна»¹⁴⁶. Что требуется, так это «философия живого Духа, деятельной любви, благоговейного рвения к Богу»¹⁴⁷. В дальнейшем философ попытается раскрыть структуру живого религиозного опыта, устремленного к божественному.

В своем лекционном курсе «Августин и неоплатонизм» (1921 г.) М. Хайдеггер поставил под сомнение предположение, что объективный анализ различных периодов исторического развития христианства способен дать ключ к пониманию христианской веры.

¹⁴² Виндельбанд В. Святыня (очерк философии религии) //Виндельбанд В. Прелюдии. Философские статьи и речи. Москва: Гиперборея и Кучково поле, 2007. С. 301.

¹⁴³ Harnack A. von. Das Wesen des Christentums. Gütersloh: Gütersloher.Harnack 1977. S. 16.

¹⁴⁴ Цит. по Troeltsch E. 'Die Zukunftsmöglichkeiten des Christentums im Verhältnis zur modernen Philosophie' // Troeltsch E. Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik (Gesammelte Schriften 2). Tübingen: Mohr Verlag, 1913. S. 862.

¹⁴⁵GA 1. S. 407.

¹⁴⁶Ibid. S. 409.

¹⁴⁷Ibid. S. 410.

Идеалистические интерпретации ошибаются вследствие неверных метафизических предпосылок. Поиски смысла веры в непрозрачной связи исторического процесса сами ведомы спекулятивным мотивом и (подобно традиционной спекулятивной метафизике) тяготеют к аналогичному включению священных и человеческих феноменов в одну и ту же область исследования.

Направляемый интерпретацией посланий апостола Павла в текстах М. Лютера (см. далее в этой главе), М. Хайдеггер критикует главную предпосылку, разделяемую А. Гарнаком и Э. Трёлльчем, согласно которой исторические исследования в области теологии выявляют религиозные ценности, воплощающие (в ограниченной или непрозрачной форме) аспекты вечного и абсолютного. Их аргументация, в конечном счете, восходит к тому же платоническому и неоплатоническому наследию, которое первоначально было усвоено Августином¹⁴⁸. Даже теоретический подход В. Дильтея отклоняет историческую рефлексию от ее подлинной основы в живом опыте, отождествляя смысл истории с ее связностью как объективного процесса.

Вопреки этой общей тенденции современных гуманитарных наук М. Хайдеггер стремится радикально пересмотреть смысл исторического понимания и исторического существования (предвосхитив тем самым центральную тему «Бытия и времени»). С точки зрения М. Хайдеггера, религиозную жизнь мотивирует пред-данность (то есть реальность) ее смысла, который возникает в постоянном беспокойстве и тревоге фактичного жизненного опыта, - а не из трансцендентного источника за его пределами, постулируемого в терминах конечной связи (*Zusammenhang*) исторического процесса.

В своем феноменологическом проекте М. Хайдеггер стремится проникнуть глубже интенциональной направленности — к бытию и до-теоретическому основанию человеческого опыта. Хотя вначале он, следуя Э. Гуссерлю, ищет «исполняющую интуицию» божественного, чтобы извлечь и артикулировать имманентный смысл религиозности, — затем он переходит к «пониманию» (или «герменевтической интуиции»), а также отходит (еще раньше – после 1915 года) от классической гилеоморфной структуры Э. Ласка, выбрав модель мировой сети «указующих отношений» (*Bewandtnis*), формирующих жизненный мир.

Согласно М. Хайдеггеру, сознание не «созерцает» вещи, но уже находит их понятыми, осмысленными, выраженными в языке и появляющимися в горизонте практической вовлеченности в них *Dasein*. Первоначально вещь открывается нам как исторически

¹⁴⁸ GA 9. S. 3-4.

нагруженная смысловая связь. Схватываемое в понимании является не объектом для субъекта, а переживаемым опытом для живого человека. Какие бы интенции ни возникали у «субъекта», им всегда уже предшествуют «экстатические структуры существования в мире»¹⁴⁹.

Таким образом, факты, вещи, указывающие на религию, получают свой смысл из сети отношений, в которые вовлечено *Dasein*. Другими словами, у людей есть религиозные интересы и мотивы потому, что они уже живут в особом мире значимых контекстов, образованном сетью телеологических отношений «для или ради» (чего-то или кого-то). Смысловое ядро религии заключено не в доктрине и не в модели поведения. Отличительной чертой религиозности являются смысловые паттерны, образующие особый «мир» (то есть сеть религиозных контекстов и отношений), — он, в свою очередь, является условием возможности человеческой субъективности (а не конструируется ею).

В. Дильтей и Э. Трёльч предлагали описания развития исторического сознания в широком поле культурных феноменов. Для них появление исторического сознания означало признание радикальной историчности всех ценностей и всех истин, которые могло постичь человеческое понимание. Новое историческое сознание связано со своей эпохой и исторической перспективой, в которой оно возникло. Его развитие определяется сетью концептуальных установок и допущений, укорененных в культурном контексте, включая специфические способы понимания временности, преемственности и взаимодействия между сознанием и миром, - и все это можно изучать на материале культурного наследия. Однако для М. Хайдеггера вопросы культурных предпосылок возникающего исторического сознания не являются определяющими для подлинной рефлексии об изначальном опыте «исторического» (*das Historische*).

Согласно М. Хайдеггеру, «нельзя жить в объекте» (то есть исключительно в созерцании, например, культурных форм), но «мир – это то, в чем можно жить»¹⁵⁰. Таким образом, религиозная жизнь есть особый способ «бытия-в-мире», который не выводится (не тематизируется), но дается непосредственно. Это то, что философ нашел в «изначальном христианстве».

Согласно М. Хайдеггеру, подлинное понимание «исторического» (или «историчности истины») опирается не на связь универсальных форм культурного, интеллектуального или национального развития, но возникает в прояснении фактического жизненного опыта через

¹⁴⁹ Kisiel Th. Heidegger's Way of Thought, 2002. P.100.

¹⁵⁰ GA 60. S. 11.

поиск и «повторение» (*Wiederholung*) смысла, скрытого в прошлом¹⁵¹, - то есть в практическом исполнении (*Vollzug*) смысла (отнесенности к событиям) в подвижном фактичном опыте. Позиция М. Хайдеггера заключается в том, чтобы деконструировать рамки концептуальных структур, унаследованных от прошлого, поскольку они всегда (уже) готовы заставить *Dasein* игнорировать свой фактичный жизненный опыт.

По сути, для понимания фактичной жизни М. Хайдеггер выбирает определенную теологическую установку (а именно лютеранскую интерпретацию веры), что приводит к методологическим последствиям. В отличие от культурных форм (сквозь которые «просвечивают» вечные ценности), реальность фактичного жизненного опыта (как до-теоретического постижения мира) оказывается подвижным, живым (экзистенциальным) основанием раскрывающей активности, — при этом скрытым основанием. То, что неочевидно (непосредственно недоступно) и меняется, не может быть определено или классифицировано, но только указано или предварительно тематизировано, истолковано. Феноменология М. Хайдеггера становится интерпретацией существования, недоступного теоретической рефлексии, которое может быть «формально указано»¹⁵². Исследование историчности *Dasein* приводит к тому, что меняется и метод, и его предмет.

Обращение к протестантской антропологии позволит описать способ существования, фундирующий раскрытие мира *Dasein*, - причем в его модусе подлинности. Человеческое присутствие, раскрывающее и удерживающее идеальный смысл (или как несколько позднее, интерпретируя Аристотеля, М. Хайдеггер сформулирует — приводящее к «доступности», «освоению» и «сохранению»¹⁵³), может попытаться пойти глубже «категориальной интуиции» вечных ценностей, к пониманию своего подвижного и мотивирующего основания, увидеть смысл «от себя».

При этом метафизическое утверждение присутствия неизменных норм в различные исторические эпохи становится для философа маркером неподлинного понимания исторического измерения *Dasein*. Основание (условие возможности) подлинности обнаруживается во временном, подвижном опыте беспокойного и конечного существования.

¹⁵¹ Дж. Бараш (Barash J.A. *Theology and the Historicity of Faith in the Perspective of the Young Martin Heidegger// A Companion to Heidegger's Phenomenology of Religious Life* McGrath, S.J. and Andrzej Wiercinski (Eds.) / Elementa, V. 80. Brill Academic Pub, 2010. P. 104) приводит в подтверждение подборку подтверждающих ссылок: GA 61 (S. 80); GA 58 (S. 61-64); GA 59 (S.19-23).

¹⁵² Kiesel, *Genesis of Being and Time*, 50–56, 160–70.

¹⁵³ М. Хайдеггер, *Феноменологические интерпретации Аристотеля*, СПб, ИЦ «Гуманитарная Академия» 2012. С. 112

Для феноменологического исследования, стремящегося выразить жизнь («читать» и вслушиваться в нее, чтобы она сама выговаривала свой *verbum entis*) в ее подвижной историчности остается одна возможность — следовать за самой жизнью (например, за переживанием первоначальной религиозности), удерживая направляющее отношение и постоянно заново истолковывать содержания и действие. Это связано с неизбежной условностью и предварительным характером получаемых результатов, — однако подразумевает строгость и внимание к интерпретации. М. Хайдеггер развивает такой подход в методе формального указания. Перейдем к рассмотрению метода, а затем продемонстрируем результаты, к которым он приводит.

2.2. Герменевтика *Dasein*: формальное указание как метод истолкования фактической жизни

*Все вопросы философии, по сути, являются вопросами о том,
«как» - в строгом смысле, вопросами метода.*

*М. Хайдеггер*¹⁵⁴.

По мнению современных исследователей, М. Хайдеггер обрел «собственный философский голос» во время чрезвычайного военного семестра (*Kriegsnotsemester*) KNS 1919. Именно тогда он отходит от (идеалистического) синтеза неокантианства и схоластики, которые определяли его самые ранние работы.

На лекциях он формулирует вопрос, может ли философия достичь подлинного проникновения в жизнь (*Lebenssympathie*) - и дает ответ в конце курса: «Захватывающее [*bemächtigende*] переживание жизненного опыта... — это интуиция понимания, герменевтическая интуиция, изначальное феноменологическое возвращение и предвосхищение [*Rück- und Vorgriffs-bildung*], из которого выпадает всякая теоретическая объективация...любое трансцендентное положение»¹⁵⁵.

Несколько позднее, в летнем семестре 1920 года (SS 1920), М. Хайдеггер впервые называет свой метод «феноменологической герменевтикой». В пометках к курсу о средневековой мистике (которую философ называет «прото-реформацией») он уточняет, что такая герменевтика, работает в историческом «я» и «никогда не бывает теоретически нейтральной», следуя «за вибрацией [*Schwingung*] подлинного жизненного мира»¹⁵⁶.

¹⁵⁴ GA 60. S. 88.

¹⁵⁵ Heidegger M. Gesamtausgabe, Bd. 56/57: Zur Bestimmung der Philosophie. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1987. S.117.

¹⁵⁶ GA 60. S.336

Начиная с *Kriegnotsemester* 1919 года, в лекционных курсах во Фрайбурге М. Хайдеггер характеризует феноменологию как поиск «формального указания» (*formale Anzeige*), что является ключом к его оригинальному пониманию феноменологии¹⁵⁷.

Исходным пунктом становится гуссерлевское различие между обобщением (или генерализацией) и формализацией (главным образом, представленной в «Идеях I», § 13), которое позволяет понять, как может реализовываться феноменологическое исследование. Для обоих философов генерализация подразумевала (последовательное) прохождение иерархии уровней материального сущего — от видов к более высоким родам: например, от этого пятна видимой синевы далее к «голубому», затем к «цвету», к «чувственному качеству» и т. д.¹⁵⁸ Формализация, напротив, прерывает этот иерархический путь, непосредственно схватывая что бы то ни было как «ничто» или «сущность»: например, «камень есть вещь». Таким образом, это означает принятие другой позиции (*Einstellung*) по отношению к феномену, не зависящему от его (материального) содержания.

Формализация опирается на отношение присутствия к вещи и поэтому является «относительной» (отнесенной или реляционной), как называет ее М. Хайдеггер. Характеризуя свой метод, философ считает, что формальное указание избегает как обобщения (генерализации), так и формализации (действующей с точки зрения универсального), и позволяет получить прямой доступ к феномену, не применяя обобщающих категорий (то есть не увязая в системе пред-данных концептов), отрицающих индивидуальный характер живого опыта¹⁵⁹.

Формальное указание необходимо вследствие временности и единичности (*Jeweiligkeit* и *Jemeinigkeit*, т.е. «всякости» и «мойности») *Dasein*¹⁶⁰. Бытие человеческого присутствия исторично, что исключает теоретическую тематизацию. Также как к Богу схоластов (*ipsum esse*), к нему не применимы никакие имена. Подход М. Хайдеггера близок тому, чему учили средневековые мистики: задача состоит не в том, чтобы определить Бога, а в том, чтобы отнестись к Нему по-особенному: любить, доверившись (понимающему) сердцу, а не (абстрагирующему) рассудку. Применительно к человеческому присутствию «любовь» означает «соразмерность» феноменам, — и это реализуется в установке, направленной на их раскрытие и приведение к очевидности (и сохранению такого отношения).

¹⁵⁷ Kisiel Th. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley: University of California Press, 1993. Pp. 164–170.

¹⁵⁸ GA 60. S. 58.

¹⁵⁹ Kisiel Th. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, 1993. P. 170.

¹⁶⁰ Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск: «Водолей», 1998. С. 159-160.

Таким образом, единственный способ тематизировать *Dasein*, которое не может быть понятийно определено, — это указать на него формально и даже увещательно, призывая к акту мышления, который осветит это сущее для нас самих из фактической жизни. Другими словами, «формально указательный» язык мотивирует к экзистенциальной (само-)вовлеченности. Чтобы понять формальное указание, его необходимо принять и применить (к себе), вырвавшись из самозабвения в теоретическом мышлении.

Метод выдвигает на первый план исторически дифференцированную семантическую структуру феномена (*Gehaltssinn*, содержательный смысл), удерживая (приостанавливая) его реляционный смысл (*Bezugssinn*)¹⁶¹. Оно предлагает самостоятельно интерпретировать и «повторить понятие в смысле наиболее своей ситуации и для этой ситуации»¹⁶² (то есть самому «разыграть» смысл исполнения феномена, *Vollzugssinn*).

М. Хайдеггер, чье «методологическое сознание было отточено Гуссерлем, но направлено Кьеркегором, подчеркивает майевтический характер феноменологии, концентрирующейся на «как» опыта и дистанцирующейся от смысла-содержания (*Gehaltssinn*)»¹⁶³. Формальное указание применяется без каких-либо четких рецептов, преднамеренно помещая своего адресата в кризис двусмысленности. Данный метод можно сравнить с ироническим речевым актом, обнаруживающим сходство с «косвенной коммуникацией», упоминаемой в поздних текстах Серена Кьеркегора. Экзистенциальный характер «субъективной истины», принадлежащей конкретному индивиду, передается только косвенно — через иронию, юмор и т.п., чтобы это («истину») можно было усвоить, исполнив в своей жизни, — открыть или «породить» ее для себя¹⁶⁴. Противоречие между формой и содержанием иронического речевого акта подчеркивает контекстуальное значение, выходящее за рамки семантики отдельных слов. В этом случае, чтобы понять выражение, его необходимо исполнить («разыграть» в своей жизни), - причем, для этого надо поставить себя в положение говорящего и увидеть, какой смысл открывается для него. Но «увидеть что-то глазами другого», осуществив само-перенос, значит, увидеть нечто собственными глазами, — то есть применить смысл определенным образом.

¹⁶¹ GA 60. S.63.

¹⁶² Хайдеггер М. Феноменологические интерпретации Аристотеля. (Экспозиция герменевтической ситуации). Пер. с нем. Н. А. Артёменко. СПб.: Гуманитарная Академия, 2012. С.52.

¹⁶³ Brejda J. *Philosophia Crucis: The Influence of Paul on Heidegger's Phenomenology // A Companion to Heidegger's Phenomenology of Religious Life*, 2003. P. 210.

¹⁶⁴ Обсуждение смысла «косвенной коммуникации» у С. Кьеркегора см., например, Aumann A. *Kierkegaard on Indirect Communication, the Crowd, and a Monstrous Illusion // Robert L. Perkins (ed.), International Kierkegaard Commentary: Point of View*. Macon, GA: Mercer University Press, 2010. Pp. 295-324

Таким образом, формулируя собственную методологию, М. Хайдеггер хочет переосмыслить феноменологию как своего рода личностный способ существования. В частности, в своем курсе лекций зимнего семестра (*Kriegsnotsemester*) 1919 года «Идея философии и проблема мировоззрения» он оспаривает критику Пауля Наторпа о том, что притязания феноменологии на то, чтобы быть основанной на непосредственной интуиции, несостоятельны, поскольку всякая непосредственность должна быть опосредована понятиями.

П. Наторп в журнале *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode* в 1912 году формулирует свой аргумент следующим образом: «чтобы научиться постигать [субъективность] с научной точки зрения, человек вынужден лишать ее субъективного характера. Как можно убивать субъективность, чтобы препарировать ее, и считать, что в результате вскрытия проявится жизнь души!»¹⁶⁵ Другими словами, П. Наторп утверждает, что феноменология в принципе не может получить прямой интуитивный доступ к опыту, потому что 1) она опирается на рефлексию, которая останавливает, изменяет и, следовательно, фальсифицирует поток живого опыта, и 2) ее описания опираются на язык, - то есть на искусственную систему символов, - и поэтому они недостаточны для схватывания смыслового континуума феноменального сознания.

Предыдущие объяснения формального указания позволяют понять, как М. Хайдеггер отвечает на такую критику: он подчеркивает отличия (условной и никогда не завершенной) герменевтической интуиции от (безусловной и необходимой) формальной дедукции общих понятий. В отличие от теоретического подхода повседневные переживания предлагают максимальную форму само-осознания-отнесенности-схватывания: они «резонируют с опытом», в них присутствует осознание, что «это мой собственный опыт, и я его действительно испытываю», — однако «это не процесс, а скорее событие присвоения [*Ereignis*]»¹⁶⁶. Это позволяет увидеть генеалогическую связь: «я-удаленное» (от жизни) возникает только через де-контекстуализацию опыта мира «я-исторического» в результате его «раз-живления» (*Ent-leben*)¹⁶⁷.

Теоретическое «я» само происходит из опыта, не имеющего теоретической структуры, - и оно приносит с собой нечто переживаемое, «с которым никто не знает, что делать, и для которого было придумано удобное название иррационального»¹⁶⁸. Поэтому феноменологии

¹⁶⁵ Zahavi D. *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective* by. Cambridge, MA : MIT University Press , 2006. P. 75.

¹⁶⁶ GA 56/57. S.75.

¹⁶⁷ Ibid. S. 73-74.

¹⁶⁸ Ibid. S.107.

не обязательно должна «опустошать» или «убивать» жизненный опыт: первая часть решения заключается в том, что рефлексивная (герменевтическая) интуиция должна повторять движение понимания, обнаруживаемое в самой жизни, — то есть иметь ту же структуру, что и фактичная жизнь.

Ответ на вторую часть аргумента П. Наторпа связан с методом «деструкции», разрабатываемым М. Хайдеггером для истолкования истории философии. Впервые он систематически рассматривается в курсе летнего семестра *SS 1920* («Феноменология созерцания и выражения»), - и при этом обнаруживает характеристики, дополняющие формальное указание.

В контексте обсуждения различий между феноменологией и мировоззрением, М. Хайдеггер говорит о феноменологически-критической деструкции (или деконструкции) как способе выявления скрытых смысловых моментов, когда они приводятся к их «философскому итогу» (*terminus*). Он уточняет, что такая деятельность не является «критическим осмыслением отдельных понятий и значений слов»¹⁶⁹. Ее решающий момент заключается в возвращении описательных конструкций - обратно в их опытный контекст: «это не просто разрушение, а “направленная” деконструкция. Она приводит к ситуации поиска пред-описаний, актуализации пред-концепций — и тем самым к фундаментальному опыту»¹⁷⁰. Это также подразумевает методическое устранение концепций, удерживающих *Dasein* от принятия тревожного и неустойчивого характера фактичной жизни.

Применение деструкции направлено на выявление тех жизненных переживаний, которые порождают историко-философский текст или конкретную концепцию. В феноменологической герменевтике М. Хайдеггера эта задача сводится к пониманию смысла исполнения, — т.е. её решение движется в обратном направлении по отношению к «формальному указанию» (мы должны применить то, что уже поняли и предварительно концептуализировали).

Таким образом, речь идет о «герменевтическом круге». Он включает предвосхищающий, гипотетический и основанный на предварительном знакомстве пересматриваемый «набросок» (то есть формальное указание), а также возвращающуюся критическую проверку этого «наброска» (деструкцию). М. Хайдеггер иллюстрирует обратный во времени порядок проживания(понимания)-истолкования отрывком из дневников С.

¹⁶⁹ Heidegger M. Gesamtausgabe, Bd.59: Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung. Frankfurt: Vittorio Klosterman, 1993. S. 30.

¹⁷⁰ Ibid. S. 35.

Кьеркегора: «Жизнь может быть истолкована только после того, как она прожита, так же, как Христос не начал объяснять Писания...до Своего Воскресения»¹⁷¹.

Круг понимания и интерпретации является характерной особенностью человеческого существования: «в нем таится позитивная возможность исходнейшего познания»¹⁷². При этом предварительное намерение интерпретации не должно сводиться «к догадкам или расхожим понятиям...но в разработке из самих вещей обеспечить научность темы»¹⁷³. Таким образом, в герменевтической феноменологии «мы все теснее обходим истину, но никогда не касаемся ее», — и это отражает «конечность человеческого существования»¹⁷⁴.

М. Хайдеггер также утверждает, что конкретное формальное указание может быть выявлено и тематизировано только в том случае, если измерение до-теоретической жизни, которое оно делает возможным, в какой-то момент нарушается («прерывается»). Таким образом, постановка вопросов о каком-либо аспекте бытия предполагает, что оно уже стало сомнительным и проблематичным для человеческого присутствия. И это дает возможность предварительно указать на феномен, сформулировав отношение к нему в существовании *Dasein*.

Идея, что в жизни есть редкие и необычные моменты, указывающие на ее скрытый смысл (или его характеристики), является одной из фундаментальных гипотез философа, отраженной в лекциях и переписке. Он подчеркивает, что в такие моменты возникает особое чувство того, кем мы являемся и куда движется наша жизнь — то есть «смысла жизни». При этом имеется в виду именно «понимание», а не смутная сентиментальность. Подобные переживания ясной осведомленности о собственной жизни М. Хайдеггер считает отправной точкой для герменевтики фактичности.

Переживания, имеющие характер глубины и «подлинности», иногда появляются в нашей повседневной жизни. М. Хайдеггер приводит личные примеры таких мимолетных и ускользающих встреч с самим собой: во время прогулок по лесу, когда он прислушивается к сломанной часовой башне или с сожалением размышляет над некоторыми небрежными замечаниями¹⁷⁵. В такие моменты фактичная жизнь особенным образом концентрируется на собственном мире. В дополнительном замечании М. Хайдеггер отмечает, что «это не

¹⁷¹ Heidegger M. Gesamtausgabe, Bd. 63: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1988. S.16-17.

¹⁷² Хайдеггер М. *Бытие и время*. М.: Академический проект, 2015. С.153.

¹⁷³ Ibid.

¹⁷⁴ Denker A. *Traces of Heidegger's Religious Struggle in his Phenomenology of Religious Life // A Companion to Heidegger's Phenomenology of Religious Life*, 2003. P. 28.

¹⁷⁵ Heidegger M. Gesamtausgabe, Bd. 58: *Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1993. S.96-97.

происходит преднамеренно...скорее, это фактический поток самой жизни»¹⁷⁶. По М. Хайдеггеру, непосредственное знакомство с жизнью можно обнаружить в автобиографиях художников, ученых, святых в повседневных ситуациях и в литературных произведениях.

Феноменология должна исходить именно из такого «базового мотивационного опыта», подготавливающего «эмпирическое основание» для исследований¹⁷⁷. М. Хайдеггер определяет это как «опыт мира-самого-себя» в его «выделенности» (*Abgehobenheit*)¹⁷⁸. Доступ к нему не является тривиальным вопросом, поскольку именно здесь человек находит рассматриваемый объект «изначально заданным»¹⁷⁹, — то есть именно структура («основоопыта») конституирует предварительную тенденцию любой интерпретации.

Такой опыт можно опрашивать, интерпретировать и объяснять. В ранний период своей работы М. Хайдеггер был увлечен герменевтическим потенциалом «изначального христианства» (*Urchristentum*). Именно оно предоставило пространство «основоопыта», необходимого для радикального переосмысления философии и схватывания изначального понимания жизни.

2.3. Феноменология религии: поиск парадигмы «основоопыта» жизни

Опираясь на свой феноменологический метод, М. Хайдеггер с 1915 по 1921 годы посвятил значительную часть времени попыткам сформулировать более аутентичную христианскую теологию, которая бы двигалась (*exitus / reditus* – исходя и возвращаясь) от «фактического жизненного опыта» и к нему¹⁸⁰.

Например, в письме к Элизабет Гуссерль (в апреле 1919 г.) философ, по-видимому, отождествляет «подлинную» жизнь с особой разновидностью религиозной жизни: «Мы должны снова обрести возможность ждать и верить в благодать, присутствующую в каждой подлинной жизни, со смирением перед неприкосновенностью собственного и чужого опыта. Наша жизнь должна быть возвращена из рассеяния в многочисленных проблемах к ее первоначальному источнику распространяющегося творчества. Не разделение жизни по программам, не эстетическое недоумение или гениальное позерство, но крепкая вера в единстве с Богом и в оригинальных, чистых и результативных действиях. Только жизнь

¹⁷⁶ Ibid. S.206.

¹⁷⁷ Ibid., S 94-95

¹⁷⁸ Ibid., S.101

¹⁷⁹ Ibid., S.24

¹⁸⁰ GA 60. S. 9–14.

преодолевают жизнь, - а не материя и вещи, и тем более не логизированные “ценности” и “нормы”»¹⁸¹.

В своих сочинениях о религии, написанных в период между окончанием Первой мировой войны и публикацией трактата «Бытие и время», М. Хайдеггер охватывает широкий круг тем и исследует как классические источники, такие как Новый Завет, тексты Августина и М. Лютер, так и работы современных теоретиков, таких как Р. Отто, Э. Трельч и А. Райнах и др.

Основными источниками по феноменологии религии Хайдеггера являются: (1) заметки к запланированному курсу средневекового мистицизма, датированные 1918 -1919 гг., (2) заметки и стенограммы курса лекций зимнего семестра 1921 года (WS 1920–1921) по посланиям апостола Павла, (3) заметки и стенограммы курса лекций летнего семестра 1921 года (SS 1921) об Августине, (4) текст доклада «Феноменология и теология», произнесенного в Марбурге в 1927 году. Кроме того, в его лекциях, неопубликованных эссе и переписке этого периода разбросаны обсуждения феноменологии религии, религиозных и богословских тем.

Из биографических источников известно, что М. Хайдеггер увидел возможность трансформации феноменологического метода (и парадигму описания фактической жизни) в раскрытии структуры религиозного опыта, изучая протестантскую теологию и связанные с ней тексты об «изначальном» (раннем, до- или не-схоластическом) христианстве.

Катализатором перемен в мышлении философа стало чтение работ средневековых мистиков, Ф. Шлейермахера, С. Кьеркегора, В. Дильтея, Ф. Достоевского, Ф. Овербека, Ф. Гельдерлина и, прежде всего, М. Лютера. При этом, усвоение М. Хайдеггером идей богословия апостола Павла и М. Лютера не является чисто теологическим, а обусловлено его внимательным чтением в те же годы поэзии Райнера Марии Рильке и Фридриха Гёльдерлина.

2.3.1. Протофеноменология веры: есть ли у религиозного переживания собственная характеристика?

В конце Первой мировой войны М. Хайдеггер начал изучать материалы по средневековому мистицизму. Заметки 1917 - 1919 гг. к (несостоявшемуся) курсу о мистицизме содержат ценный материал по философии религии, представляя собой протофеноменологию или предварительное исследование «религиозного жизненного мира», — промежуточное звено

¹⁸¹ Письмо цитируется по Kiesel Th. The Genesis of Being and Time. Berkeley: University of California Press, 1993. P. 112.

между текстом габилитационной диссертации и лекционными курсами о религии 1920 – 1921 гг. Они также показывают растущий интерес философа к «изначальному христианству» в дополнение к мистике, а также его интерес к посланиям апостола Павла.

Мистики (от Бонавентуры до Майстера Экхарта) стремились выразить «прямое эмпирическое столкновение с божественной реальностью»¹⁸² в живом личном опыте. Поэтому заметки М. Хайдеггера имеют персоналистический характер: жизнь человека «"исторична" сама по себе»¹⁸³, поэтому «анализ, то есть герменевтика, работает в историческом "я"»¹⁸⁴.

Интересующие философа вопросы связаны с тем, как божественное (Бог, Откровение или традиция веры) дано в опыте, конституируется ли оно в актах веры, можно ли выделить содержательный смысл веры, каковы изначальные мотивы реализации жизненного опыта, такого как «Откровение» или «традиция»¹⁸⁵? Чтобы найти ответы на подобные вопросы, М. Хайдеггер обращается к раннему (до-схоластическому) христианству и опыту мистиков, ищет пересечение истории (*Geschichte*) и истории искупления (*Heilsgeschichte*) в базовой модели подлинного религиозного опыта.

В заметках к курсу по мистицизму М. Хайдеггер подчеркивает момент пассивной восприимчивости в религиозных переживаниях: «эмпирическое отношение» к Богу «благодатно дано»¹⁸⁶. Для Майстера Экхарта, Бернара Клервоского Фридриха Шлейермахера и др. опыт связи с Истиной проявляется как произвольный дар. Люди сами по себе не могут производить или спонтанно порождать опыт божественного¹⁸⁷.

Онтологический реализм М. Хайдеггера выражается в том, что он понимает самость как открытость, а не спонтанный источник смысла (как считали И. Фихте и неокантианцы). При этом «воздействовать можно не на чистую страницу, не на пустое "я", не на точечное "я", а лишь на наполненное и по существу стремящееся к осуществлению личное бытие»¹⁸⁸. Религиозные переживания возможны, благодаря (несконструированному) ноэтическому контексту, позволяющему вещам проявляться как религиозно значимым. Такой контекст

¹⁸² Crowe B. D. Heidegger's Phenomenology of Religion. Bloomington: Indiana University Press, 2008. P. 74. А также GA. 60. S.307.

¹⁸³ GA 60. S. 325.

¹⁸⁴ Ibid. S. 336.

¹⁸⁵ Ibid. S. 309.

¹⁸⁶ Ibid. S. 324.

¹⁸⁷ Ibid. S. 309.

¹⁸⁸ Ibid. S. 350.

является историческим, — иначе говоря, он возникает в определенный момент и формирует жизнь во времени.

Изначально в истории христианства такой «определенный момент» — это событие Откровения, которое понималось, прежде всего, как керигма (проповедь, провозглашение), единичный исторический факт (1 Фес. 2:13; Рим. 16:25-37). Здесь М. Хайдеггер, возможно, близок к концепциям А. Ричля и В. Германа, которые рассматривали Откровение как процесс, который ставит нас перед реальностью Бога (*coram Deo*)¹⁸⁹. Для Вильгельма Германа возможность пережить керигму Иисуса является исторической.¹⁹⁰ Как отмечает М. Хайдеггер (имея в виду Альбрехта Ричля), это способствовало сближению исторического с внутренней религиозной жизнью¹⁹¹.

Традиция в раннем христианстве рассматривалась как обратная сторона керигмы (1 Фес. 4 14:5; 1 Кор. 9 13:14). Согласно М. Хайдеггеру, традиция историзирует керигму через «время» [...], освобожденное от его линейно-протяженной концепции»¹⁹². Традиция помогает передавать первоначальную веру (*Urdoxa*), возникающую из керигмы, через историю, и применить ее к религиозной фактичности, — а также гарантировать, что событие проповеди отныне и всегда остается *norma normans* (руководящим принципом) религиозного жизненного опыта¹⁹³.

Герменевтика традиции направлена на переосмысление первоначального послания, которое мотивирует религиозную жизнь и, таким образом, составляет основу христианского религиозного жизненного мира. Повторение традиции в более позднем религиозном жизненном опыте должно заново воплощать эту основу. Для М. Хайдеггера религиозная природа жизненного мира тесно связана с подлинностью опыта. Он находит у Бернарда Клервоского, Майстера Экхарта и Мартина Лютера опыт изначальной подлинности, — все они унаследовали от раннего христианства смысл Откровения через традицию¹⁹⁴.

Далее, раннехристианское «чистое я», или то, что Хайдеггер также именуется «этой формой возможности воздействовать и быть осуществленным вообще», имеет свою изначальную

¹⁸⁹ Camilleri S. The Theological Architecture of the Religious Life-World according to Heidegger's Proto-Phenomenology of Religion (1916-1919) // A Companion to Heidegger's Phenomenology of Religious Life, 2003. P. 331.

¹⁹⁰ Ibid.

¹⁹¹ GA 58. S 61.

¹⁹² GA 60. S. 307.

¹⁹³ Ibid. S. 329.

¹⁹⁴ Ibid. S. 313-314, S. 334.

основу (*Urgrund*) в призыве¹⁹⁵. Конституция (или структура) религиозного «я» — это результат события призыва (то есть керигмы), и только благодаря этому событию «я» становится вполне историческим.

Призыв, Откровение и традиция являются условиями возможности для основного феномена религиозного опыта: веры. Этот уникальный феномен можно считать сердцевинной религиозной жизни, поскольку весь религиозный жизненный мир вращается вокруг него. Однако, в истории христианства вера все больше отделялась от «науки веры»¹⁹⁶. Тем не менее, сохраняется возможность найти следы этой изначальной веры в последующих подлинных религиозных переживаниях, исследуя тройной мотивационный контекст «призыв/Откровение/традиция».

Согласно М. Хайдеггеру, феноменология религии должна изучать «эмпирические эффекты» веры, включая «силу», «благодать» и «гнев Бога»¹⁹⁷. Среди этих трех явлений центральным, несомненно, является феномен «благодати», ибо именно она объединяет Откровение, традицию и керигму¹⁹⁸.

М. Хайдеггер не случайно в личной переписке указывает на «благодатную характеристику всей жизни». Благодать вездесуща в мире религиозной жизни как взаимодополняющая пара *gratia operans* — *gratia cooperans* (благодать действующая – помогает вступить в диалог с Христом; содействующая – оказывает божественное содействие), что впервые было сформулировано Августином, а затем воспринято средневековыми мистиками¹⁹⁹. Благодать как живое действие выражается в своих проявлениях, направляя религиозный жизненный опыт от его возникновения в феномене веры до его рассеяния в испытаниях (*tribulatio*) и смятении (*Unruhe*)²⁰⁰.

Из первичного феномена благодати можно вывести другие, образующие фактичность религиозного мира. Среди них центральную роль играет феномен тишины, составляющей основу феноменологии внутренней и внешней литургии²⁰¹. Хайдеггер указывает на

¹⁹⁵ GA 60. S 331-332.

¹⁹⁶ Ibid. S. 310.

¹⁹⁷ Ibid. S. 307.

¹⁹⁸ Camilleri S. The Theological Architecture of the Religious Life-World according to Heidegger's Proto-Phenomenology of Religion (1916-1919) // A Companion to Heidegger's Phenomenology of Religious Life, 2003. P. 337.

¹⁹⁹ GA 60. S. 309.

²⁰⁰ Ibid. S. 309, S. 317.

²⁰¹ См., например, объяснение смысла христианской практики молчания у С. Кьеркегора: «...в таком случае то, что я должен делать, в известном смысле является ничем? Да, так и есть, в известном смысле это ничто; ты должен в самом глубоком смысле сделать себя самого ничем, стать ничем перед Богом, научиться молчать; в этом молчании и состоит начало, о котором сказано: прежде — прежде ищите Царства Божия». Цит. по

«проблему» «молчания как религиозного феномена»²⁰². Предположительно ссылаясь на Терезу Авильскую, он определяет внутреннюю структуру «мистического молчания» как «феномен [внутренней] концентрации»²⁰³. Молчание является результатом не только прерывания говорения, но и прекращения любых просьб к Богу. Молчание погружает личное существование в уникальное высоко религиозное «одиночество»²⁰⁴.

Оказавшись в этом состоянии, мистик получает доступ к «формам и образам практического руководства и реализации» религиозного опыта, наиболее фундаментальным из которых является аскетизм²⁰⁵. Из понятия аскетизма становится возможным получить феноменологический доступ к «феномену конституирующего процесса присутствия Бога» через «концентрацию, медитацию, молитву тишины»²⁰⁶.

Таким образом, религиозная жизнь формируется неявным, априорным ноэтическим контекстом, который проживается в практических актах веры. М. Хайдеггер пытается извлечь это имманентный смысл: чтобы связать воедино основные моменты опыта веры, нужна исходная точка. Примером такого базового переживания (имманентного смысла) для философа становится концепция Ф. Шлейермахера, в которой типичной характеристикой опыта благочестивой веры является «чувство зависимости». В своих заметках 1917 года М. Хайдеггер определяет религию как «конкретное религиозно-интенциональное, эмоциональное [*gefühlartige*] отношение каждого эмпирического содержания к бесконечному целому как [его] первоначальному смыслу [*Grundsinn*]»²⁰⁷.

Упомянутое «бесконечное целое» — это не Бог традиционного теизма, но сам мир в его бесконечном многообразии (для которого «Бог» — это одно подходящее «вспомогательное средство представления») ²⁰⁸. Религия, как пишет Ф. Шлейермахер во «Второй речи», признает каждое конечное существо «частью», «отпечатком» или «представлением» этого «бесконечного целого», освобождает верующего, чтобы он мог любить Мировой Дух и с радостью наблюдать за его работой²⁰⁹. М. Хайдеггер отмечает, что именно в этом смысле,

Кьеркегор С. Полевая лилия и птица небесная. Пер. А.В. Лызлова. // «Альфа и Омега», Изд. Дом «Фома», Москва. Вып. №1 и №2 (48, 49), 2007.

²⁰² Ibid. S. 312.

²⁰³ GA 60. S. 336.

²⁰⁴ Ibid.

²⁰⁵ Ibid. S. 304.

²⁰⁶ Ibid. S. 336.

²⁰⁷ Ibid. S. 322.

²⁰⁸ Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion: an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, ed. Günter Meckenstock. Berlin: Walter de Gruyter, 2001 [1799]. S. 82–83. В русском издании: Шлейермахер Ф. Речи о религии к образованным людям, ее презирающим. Монологи (сборник). Издательство «Кучково поле», 2018. С.50.

²⁰⁹ Schleiermacher, *Über die Religion*. S. 80–82, S. 92.

«история в самом собственном смысле является высшим объектом религии; с [историей] она начинается и заканчивается»²¹⁰.

Философ формализует мысль Ф. Шлейермахера об изначальном единстве и неразделимости чувства и интуиции как феноменологическое описание процесса, в котором конституируется содержание религиозного опыта: «Таинственный момент неструктурированного единства между интуицией [*Anschauung*] и чувством. Первое ничто без второго. Ноэтический момент сам конституирует ноэматическое содержание [*Gesamtgehalt*] опыта»²¹¹. Такая переживаемая со-изначальность ноэзиса и ноэмы явно отличает и выделяет подлинное религиозное чувство и его объект, — они не могут быть переданы, но только испытаны индивидуально (в отличие от условной религиозности, которая просто присваивает опыт, мысли и наставления других)²¹².

«Религия подобна священной музыке»²¹³: все религиозные переживания являются отзвуками или вариациями (получают свое значение от) имманентного смысла веры (ноэтического контекста). Основой религиозности является молчаливое знание, непосредственное понимание, что «Бог есть», — оно оживляется и оформляется в религиозных практиках, теологических концепциях и др.

Как мы можем понять из заметок к курсу о мистицизме, характеристиками подлинной веры является молчаливая восприимчивость *Dasein*, аскетически собирающего себя в единое целое перед реальностью Бога. Далее М. Хайдеггер разрабатывает иную, чем Ф. Шлейермахер, трактовку базового религиозного чувства (точнее, «настроения») в беседах с представителями своего поколения (эпохи Первой мировой войны), в диалоге со средневековыми мистиками и реформаторами церкви, а также с поэтами-постромантиками. Это переживание тяжести или скорби, окрашивающее «основоопыт» жизни, которое позднее он назовет «заботой».

2.3.2. «Жить полнее» как основная тенденция религиозной веры

Итак, чувство, связанное с религиозным «основоопытом», для М. Хайдеггера - это не переживание «абсолютной зависимости» Ф. Шлейермахера, но это и не «сверхъестественное чувство защищенности» (*Geborgensein*) и «признание присутствия Бога», как утверждал Адольф Райнах (один из самых ярких учеников Э. Гуссерля, обратившийся в веру в окопах Первой мировой войны незадолго до своей гибели в 1916

²¹⁰ GA 60. S. 322.

²¹¹ GA 60. S. 322.

²¹² Ibid. S. 307, S. 336. Здесь М. Хайдеггер цитирует Schleiermacher, *Über die Religion*, S. 90.

²¹³ Ibid. S. 321-322.

году). Комментируя эту позицию (в 1918 году), М. Хайдеггер подчеркивает ее историческое измерение и возможные последствия:

«Наше эмпирическое поведение по отношению к Богу (первичное, потому что оно изливается в нас благодатью) определяет направление специфически *религиозного* строения “Бога” как “феноменологического объекта” ... смысл этого, то есть “Абсолюта”, можно обнаружить только в специфических структурах конститутивного опыта... “Абсолют”... получает свою полную конкретизацию внутри каждой сферы, только проявляясь в форме *историчности*; и, соответственно, анализ должен обнаруживать “историческое” как элемент живого сознания как такового, наделяя его основным смыслом и структурой»²¹⁴.

О том, какой смысл вкладывается в такую историчность в контексте религии, М. Хайдеггер поясняет в примечании к третьей проповеди Бернара Клервосского на Песнь Песней (*SERMO III. De osculo pedis, manus et oris Domini, etc.* — Слово III. О лобзании стопы, длани и уст Господа и т.п.). Комментируя вступительную фразу «*Hodie legimus in libro experientiae*» («Сегодня читаем в книге опыта»), он отмечает в качестве «основной тенденции» человеческого опыта способность или желание «жить полнее (больше)»²¹⁵. Этот опыт занимает центральное место в «процессе конституирования Божьего присутствия», которое само по себе является «изначальным»²¹⁶. Таким образом, смысл термина «Бог» определяется внутренне присущим (отношением к Его присутствию) временным опытом вечного восхождения, который есть не что иное, как признание постоянной тенденции к «*Mehr-Leben*» («больше жизни») в специфическом религиозном настроении²¹⁷. То, что «основная тенденция жизни» направлена к «большей жизни» является результатом Божественной благодати²¹⁸, которая действует там, где «неподлинны рассеяния делят сердцевину религиозной жизни, расщепляя ее на телеологии, к которым она не принадлежит» (имеются в виду «эстетика, эпистемология и, возможно, даже этика»²¹⁹).

Начиная с 1918 года Хайдеггер развивает такое понимание усиливающегося восхождения в вере как переживания собственной временности, рассматривая его как определяющее для

²¹⁴ GA 60. S. 324–325.

²¹⁵ Ibid. S. 334, 336.

²¹⁶ Ibid. S. 336.

²¹⁷ Ср. у С. Кьеркегора: «Вера означает именно глубокое, сильное, блаженное беспокойство...». – Цит. про С.Кьеркегор. Евангелие страданий. Пер. А.В. Лызлова. М.: Свято-Владимирское изд-во, 2011. С.32.

²¹⁸ Ibid.

²¹⁹ См. письмо М. Хайдеггера к Элизабет Гуссерль от 24 апреля 1919 г. Kiesel Th. The Genesis of Being and Time. Berkeley: University of California Press, 1993. P. 112.

христианской жизни (и жизни в целом). В письме, написанном своему другу и коллеге Элизабет Блохманн, он настаивает на том, что подлинная жизнь может быть прожита только в такой «богонаправленной целеустремленности» (*gottgerichtete Zielstrebigkeit*): «Там, где действительно жива вера в должное значение собственной судьбы, все недостойное в случайных обстоятельствах преодолевается изнутри и навсегда. Всякое свершение приобретает характер завершенности в своей подлинности, т. е. согласно своей внутренней принадлежности центральному “Я” и своей направляемой Богом определенности»²²⁰.

Именно в опыте самоотверженной религиозной веры жизнь «усиливается» и доводится до такого момента, когда становится возможным уединенный и личный опыт «мира-самого-себя» (*Selbstwelt*), — он помещается в предметное поле радикального герменевтического проекта М. Хайдеггера²²¹. В лекционном курсе *WS 1919–1920* «Основные проблемы феноменологии», в разделе «Христианство как историческая парадигма для смещения акцента фактической жизни на мир-самого-себя» М. Хайдеггер формулирует свою точку зрения: «Мир-самого-себя... входит в жизнь и проживается как таковой. То, что присутствует в жизни первоначального христианского сообщества, означает радикальное изменение направления жизненной тенденции... В этом и заключается мотив развития совершенно нового контекста выражения, который создает сама жизнь и который мы сегодня называем историей».²²²

Однако, в отличие от А. Райнаха и Бернара Клервоского для М. Хайдеггера восхождение (само) замещает свою трансцендентную цель. В лекциях по религии 1920–1921 гг. М. Хайдеггер уже утверждает, что к благодати нельзя относиться философски.²²³ Внутренняя структура формального указания исключает определения относительного положения человека в зависимости от его действительного отношения к Богу (такой была позиция А. Райнаха): положение по отношению к Богу «содержательно и конститутивно... можно сформулировать только как расположение сознания, а не онтически как нахождение рядом или “под” (абсолютным) Бытием»²²⁴.

²²⁰ Цит. по Martin Heidegger — Elisabeth Blochmann. Briefwechsel 1918–1969. Joachim W. Storck, ed. Marbach am Neckar: Deutsches Literatur-Archiv, 1989, 2nd ed. 1990. S. 7.

²²¹ С. Кьеркегор описывал опыт «мира-самого-себя» как «утверждение во внутреннем человеке»: «...когда в душе человека появляется забота о том, что мир имеет значить для него, и что — он для мира; что всё то в нём, благодаря чему он принадлежит миру, имеет значить для него, и что он в этом — для мира: только тогда и обнаруживается в этой *заботе* внутренний человек». Цит. по Кьеркегор С. Девять бесед 1843 года. Пер. А. В. Лызлова, М.: 2016. С. 159.

²²² GA 58. S.61.

²²³ См. Kiesel Th. The Genesis of Being and Time. Berkeley: University of California Press, 1993. P.198.

²²⁴ GA 60. S. 324.

Согласно М Хайдеггеру, христианин всегда в своей вере движется к Богу, и все, что он может высказать о «бесконечном целом», возникает внутри его подвижного, неустойчивого бытия, и поэтому не может быть окончательным и истинным, – такова «вечная судьба внутреннего человека»²²⁵.

2.3.3. Скорбь как фундаментально настроение религиозного «основоопыта»: Г. Шелл, поэты и М. Лютер

Итак, главная тенденция религиозной жизни состоит в направленности на ее усиление, в движении к «большей жизни» Чем характеризуется такое усиление, какими эмоциями или чувствами оно главным образом «окрашено»?

Согласно реалистическому подходу к философии религии, верующий христианин должен определенным образом предварительно постигать эту характеристику, — то есть он предварительно понимает, какой будет его жизнь, чего от нее следует ожидать, к чему стоит готовиться. Поскольку «в своем происхождении — а не теоретически теологической обособленности — мир религиозного опыта сосредоточен в одной великой, уникальной исторической форме/фигуре (лично воздействующей на полноту жизни)»²²⁶, становится ясным, что переживание веры связано с претерпеванием скорбей и страданий, усиливающихся до мученического венца. Христианин должен нести свой крест — «сораспяться Христу» (Гал. 2:9).

Особенное понимание тягот и скорбей, характеризующих подлинную веру, вероятно, сложилось у М. Хайдеггера достаточно рано: в период с 1909 по 1911 годы²²⁷ он увлеченно читал работы католического теолога-диссидента Германа Шелла (1850-1906), книги которого были временно запрещены католической церковью из-за «чрезмерного акцента на квазисакраментальной действительности смерти и страдания и сопутствующей опасности необходимости [таинств] крещения и соборования»²²⁸. В своей главной работе *Katholische Dogmatik* (1889–1893), Г. Шелл определяет сущность мученичества или *martyrium* («свидетельства») как страдание, описывая его как сакраментальное, — то есть как канал человеческого участия в жизни Бога:

«Существенным качеством крещения кровью [мученичества] являются перенесенные страдания... Поэтому Священное Писание всякое страдание называет крещением;

²²⁵ Цит. по Heidegger-Jahrbuch, vol. 1, 2004. S.67.

²²⁶ GA 60. S. 323.

²²⁷ Wolfe J. E. Heidegger's Eschatology: Theological Horizons in Martin Heidegger's Early Work. Oxford University Press, 2013. P.52.

²²⁸ Ibid.

крещение кровью есть лишь высшая степень крещения страданием и скорбью. Через немощь и страдания Христа все зло, которому подвержен человек до растворения в смерти, преобразилось в средство спасения... связь, которая объединяет скорбящих, угнетенных и слабых... особым образом с Распятым»²²⁹.

Далее, сам М. Хайдеггер говорит, что его спутником в стремлении к «полностью оригинальной религиозной жизни» был «молодой Лютер»²³⁰. Чтение книг Г. Шелла подготовило М. Хайдеггера к восприятию *theologia crucis* великого реформатора. В лекционном курсе 1921 года об Августине, философ уточняет свое отношение: «В своих первых работах Лютер открыл новое понимание первобытного христианства. Позже он сам пал жертвой традиции; это было началом протестантской схоластики»²³¹. Теология креста, сформулированная в ответ на схоластическую *theologia gloriae* (теологию славы), отчетливо сформулирован в 20-м тезисе Гейдельбергских диспутиаций 1518 года:

«20. Но тот заслуживает называться теологом, кто видимое и явленное Бога постигает через страдание и крест.

Явленное и видимое Бога, а именно, Его человеческая природа, слабость, несуразность, помещены в противоположность невидимому. Апостол в 1 Кор. 1 [:25] называет это немощным и немудрым Божиим. Так как люди неправильно познавали Бога через дела, Бог желает снова быть познанным в страдании. Он осуждает мудрость, которая рассматривает невидимое методами, пригодными для видимого. Это Он делает для того, чтобы не почтившие Его явленного в Его делах, почтили Его как сокрытого в Его страдании. Как Апостол сказал в 1 Кор. 1 [:21]: «Ибо, когда мир своею мудростью не познал Бога в премудрости Божией, то благоугодно было Богу юродством проповеди спасти верующих». И теперь никто не может истинно познать Бога в Его славе и величии, доколе он не познает Его в унижении и в бесчестии креста. Ибо Бог разрушает мудрость мудрого, как говорит Ис. [45:15]: «Истинно Ты – Бог сокровенный [*absconditum in passionibus*]»²³².

Влияние Г. Шелла и М. Лютера привело к тому, что М. Хайдеггер все чаще стал рассматривать переживание восходящего и усиливающегося характера религиозного опыта как настроение скорби, боли или страдания. По его собственному свидетельству, ему

²²⁹ Цит. по Lachner R. 'Herman Schell' //Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, vol. ix, 1995), cols. 88–99.

²³⁰ GA 63. S. 5.

²³¹ GA 60. S. 281–282.

²³² Перевод с латинского языка выполнен Н.В. Еремеевой по изданию *Disputatio Heidelbergae habita. 1518 / Luthers Werke Weimar Ausgabe. T. 1. Schriften 1512/18 (einschl. Predigten, Disputationen). S. 186-218* и сверен с английским переводом *Heidelberg Disputation / Luther's Works American Edition. Vol. 31. Career of the Reformer: I. Philadelphia: Muhlenberg Press, 1958. P. 39-70.*

«совершенно по-новому» открылись проблемы философии религии, а то, что ранее воспринималось «болезненным и мрачным, стало светлым и освобождающим»²³³.

Дополнительным подтверждением особенного понимания опыта боли и страданий можно найти в нескольких стихотворениях, написанных М. Хайдеггером в период с 1909 по 1918 годы (а также в личной переписке). В них становится заметным, что философ смещает лютеранский фокус на сопереживание страстей Христовых на экзистенциальные страдания человека от его собственной конечности, которые усиливаются в религиозном восхождении²³⁴. Анализ тем и образов позволяет связать этот сюжет духовного развития М. Хайдеггера с творчеством постромантических поэтов, - прежде всего, Райнера-Марии Рильке и Фридриха Гёльдерлина. В «романтических» стихах М. Хайдеггера (например, написанном в 1911 году «*Julinacht*») боль и страдания предстают как постоянное состояние, сопровождающее даже радость и утешение. В стихотворении 1916 года «*Einsamkeit*» («Одиночество») философ представляет переживание скорби как противостоящее и, в итоге, более сильное, чем Божественная любовь, способная его рассеять.

В годы Первой мировой войны, когда «гимны Гёльдерлина засовывали в рюкзак прямо вместе с чистящими средствами»²³⁵, М. Хайдеггер открыл в них для себя идею оправдания человеческого страдания как необходимого дополнения к божественному совершенству. Полная самодостаточность покоящегося в блаженстве совершенного существа исключает самосознание, возникающего только в «пространстве» устойчивого само-различия, то есть внутри (или для) несовершенного «я»²³⁶. Следовательно, богам нужно, чтобы люди свидетельствовали об их совершенстве и, таким образом, восполняли отсутствие у них осознания этого совершенства²³⁷:

...

Но богам и своего

Бессмертья хватает, и если нужны

Небожителям наёмники,

²³³ Heidegger G. (ed.), 'Mein liebes Seelchen!': Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride, 1915–1970ю Munich: Deutsche Verlags-Anstalt, 2005. S.100.

²³⁴ Wolfe J. E. Heidegger's Eschatology, 2013. P.54.

²³⁵ См. 'Der Ursprung des Kunstwerkes' (1935/6) – в Heidegger M. Gesamtausgabe, Bd.5: Holzwege. 1935–46. Ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. S. 3.

²³⁶ Дж. Вольф указывает на важные примечания Герхарда Курца на полях к «Der Rhein» (1801 г.) в Friedrich Hölderlin, Gedichte, ed. Gerhard Kurz. Stuttgart: Reclam, 2003. Pp.162–166, p. 164.

²³⁷ Подборка цитат в связи с данным сюжетом приводится в неопубликованной диссертации Damian Love. 'Samuel Beckett and the Art of Madness'. Oxford, 2004. P. 159–169.

То герои и люди,
И не иначе как смертные. А поскольку
Небесные счастливы
Ничего не чувствуют по отдельности и стихийно,
То должен кто-то другой, причастный,
От имени богов говорить
И чувствовать...²³⁸

Страдания и невзгоды людей являются негативным свидетельством божественного совершенства, — но боль подтверждает действительное участие людей в божественной жизни, поэтому она парадоксальным образом становится источником радости. Более того, страдания и мучения временного существования показывают превосходство людей над богами, вызывая их из забвения в «Ничто» («...блаженство, которое не страдает, есть сон, а без смерти нет жизни...»).²³⁹ У смертных людей есть то, чего лишены бессмертные боги.

Таким образом, в восходящем усилении религиозной жизни раскрывается неустранимое значение временного человеческого существования (с его болью и радостью) — даже перед бесконечным Абсолютом. Вследствие этого человеческая боль и тяжесть жизни оказываются значимы сами по себе, а не как причастие страданиям Христа или пролегомены к божественному блаженству.

2.4. «Основоопыт» изначального христианства: смысл временности

«Время» в нем [в опыте] ...

не как голый конструктивный каркас, а как мотив.

М. Хайдеггер²⁴⁰.

Религиозная жизнь концентрированно отображает все существенные характеристики жизни — ее «тенденцию к усилению», связанную с освобождающими тяжестью (*Not*) и скорбью (страданием, *Bedrängnis*).²⁴¹ Иными словами, «основоопыт» веры является парадигмой повседневного существования.

²³⁸ Фридрих Гёльдерлин, Огненный бег. Пер. В. Летучего. Водолей, Москва. 2014. С. 96.

²³⁹ Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe*, ii. 164 Hölderlin, F. *Sämtliche Werke und Briefe*, 3 vols, ed. Jochen Schmidt. Frankfurt : Deutsche Klassiker Verlag, 1992–1994. Vol.I, pp.157-158.

²⁴⁰ GA 60. S. 307.

²⁴¹ GA 60. S. 98.

Феноменологическая герменевтика фокусируется на изначальном опыте верующих, в котором принятие Евангелия производит драматическую трансформацию, побуждающую «свидетельствовать» о Христе. Главным в таком существовании является его фактичность: прямое переживание возникающего раскола в повседневном существовании. Жизнь понимается в посюстороннем, мирском смысле: метафизические концепты, связанные с греческой философией, исключаются из рассмотрения. И это становится одной из причин, по которой М. Хайдеггер сосредотачивается на исследовании посланий апостола Павла.

М. Хайдеггер интерпретирует основную установку изначального христианства *crede ut intelligas* («верь, чтобы понимать») в направлении усиливающегося опыта веры: «Живите своим “я” живо — и только на этой основе опыта, вашего последнего и наиболее полного переживания “я”, будет расти знание»²⁴². Основанием для такой интерпретации является христианская эсхатология, формирующая чуткое восприятие временности существования.

2.4.1. Вера без надежды: христианство как «мудрость смерти»

Бог никогда не является точкой опоры.

*М. Хайдеггер*²⁴³

В течение двух семестров (зимнего WS 1920–1921 и летнего SS 1921) М. Хайдеггер читает свои известные лекции по посланиям апостола Павла и текстам Августина. Философ предпринимает попытку использовать религиозно-феноменологическое понимание, чтобы «заложить основу для оригинального (первоначального) подхода» к христианской религии²⁴⁴.

Подход требует пристального внимания к фактичному жизненному опыту: «Смысл временности определяется основным отношением к Богу — таким, однако, что вечность может быть понята только через практику временности»²⁴⁵. Происхождение времени не есть бегство от него к вечности (как это было у Платона), — а возвращение из вечности (обратно) во время. Для апостола Павла такое возвращение — это второе Пришествие Иисуса Христа (*Parousia*), для Августина — озарение. Как мы увидим, для самого М. Хайдеггера таким возвращение станет «отношение к собственному будущему, посягающему на фактичность и нарушающему планы неподлинного *Dasein*»²⁴⁶.

²⁴² GA 58. S. 61–62.

²⁴³ GA 60. S. 122.

²⁴⁴ Ibid. S. 67.

²⁴⁵ Ibid. S.117.

²⁴⁶ Brejda J. *Philosophia Crucis: The Influence of Paul on Heidegger's Phenomenology // A Companion to Heidegger's Phenomenology of Religious Life*, 2003. P. 209.

В лекциях по посланиям апостола Павла философ исследует, какой опыт выражается в таких высказываниях, как «я сораспялся Христу», «я живу верою», «не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2:19 - 20). Ключом к прояснению смысла является та часть стиха, где центральную роль играет «жизнь»²⁴⁷.

«Жизнь во Христе», согласно М. Хайдеггеру, представляет собой парадигматический феномен. Это конкретный, глубоко личный способ самоотверженного служения, который отличается от свободного признания и приверженности целям теоретического разума. Философ отмечает, что верное понимание керигмы апостола Павла «подталкивает» слушающего к «эффективной связи с Богом»²⁴⁸, само получение «есть жизнь перед Богом»²⁴⁹.

Бог дан верующему после драматического обращения не как объект спекулятивного мышления, но в каждодневном служении вере: «Каждый первичный контекст разыгрывания сводится к Богу и осуществляется перед Богом»²⁵⁰. Жизнь после обращения воспринимается как полученный дар (благодати), изнутри факт обращения видится внезапным, не предсказуемым, не сконструированным.

Внезапное, скандальное, шокирующее провозглашение о «Распятом Боге» вызывает фундаментальную смену направления жизни верующего: «Христианский фактический жизненный опыт исторически определен тем, что он берет свое начало с провозглашения, которое приходит к человеку в определенный момент и постоянно со-актуализируется в разыгрывании жизни»²⁵¹.

Таким образом, религиозная жизнь имеет временной характер (исторична), поскольку она зарождается в определенный момент, — и эта исходная точка обеспечивает жизни нарративную структуру и связность. М. Хайдеггер использует двойной смысл слова *Geschichte*: с одной стороны, это «история» в смысле ряда событий, а, с другой стороны, может обозначать «рассказ» или «нарратив» об этих событиях²⁵².

Религиозная жизнь представляет собой дар, а не достижение: исполнение («разыгрывание») в временном сюжете личного существования превосходит возможности человека, не позволяя ему опереться на Бога²⁵³. Предшествующая (обращению) фактичность,

²⁴⁷ Crowe B. D. Heidegger's Phenomenology of Religion. Bloomington: Indiana University Press, 2008. P.81.

²⁴⁸ GA 60. S.94-95.

²⁴⁹ Ibid. S. 95.

²⁵⁰ Ibid. S. 117.

²⁵¹ Ibid.

²⁵² Crowe B. D. Heidegger's Phenomenology of Religion, 2008. P.84.

²⁵³ GA 60. S. 122.

сопоставляемая философом с метафорой «глиняных сосудов» в послании апостола (2 Кор. 4:7), бесполезна и не может дать мотивов даже для становления. Получение провозглашения о «Распятом Боге» производит разрыв, помещая человека в *новую* сеть ноэтических контекстов, конституирующих религиозный смысл, не производный от предшествующих интересов, — и это делает возможным новый набор интересов, мотивов, и новый способ взаимодействия с жизнью. Такое молчаливое понимание смысла веры невозможно отделить от становления, — первичным способом оно (понимание) исполняется и артикулируется в религиозной практике.

Понимание структуры «жизни в вере» позволяет раскрыть смысл «возвращения во время», — философ разъясняет это через толкование проповеди Павла о Пришествии Христа в Первом послании к Фессалоникийцам. Соответствующий отрывок (Глава 5: 1-6) звучит так (в Синодальном переводе): «О временах же и сроках нет нужды писать к вам, братия, ибо сами вы достоверно знаете, что день Господень так придёт, как тать ночью. Ибо, когда будут говорить: «мир и безопасность», тогда внезапно постигнет их пагуба, подобно как мука родами постигает имеющую во чреве, и не избегнут. Но вы, братия, не во тьме, чтобы день застал вас, как тать. Ибо все вы — сыны света и сыны дня: мы — не сыны ночи, ни тьмы. Итак, не будем спать, как и прочие, но будем бодрствовать и трезвиться».

Согласно М. Хайдеггеру, феноменологический смысл этого фрагмента заключается в том, что в понимании Павла ожидание Пришествия Христа полностью преобразует опыт и «практику временности» (то есть реальное отношение к времени), — и выводит их из-под контроля спекуляций о точном времени Его возвращения.

Субъективное переживание времени «без порядка и фиксированных точек» в эсхатологической перспективе воспринимается как страдание (*Bedrängnis*), характеризующееся экзистенциальной ненадежностью или неуверенностью, которая пробуждает интенсивную и несообщаемую «бдительность»²⁵⁴. Благодаря стенограммам студентов, сохранилось пояснение М. Хайдеггера к этой цитате из апостола Павла:

«Для христианской жизни нет безопасности; постоянная незащищенность [или неуверенность] также является характеристикой основного смысла фактической жизни. Неопределенность не случайна, а необходима. Эта необходимость не является логичной или просто естественной. Чтобы ясно понять это, мы должны вспомнить нашу собственную жизнь и ее практику. «Говорящие о мире и безопасности» [1 Фес. 5: 3] изливают себя на то, что им преподносит жизнь, занимаются всякими случайными житейскими делами. Они

²⁵⁴ Ibid. S. 98, S.104.

поглощены тем, что предлагает жизнь; они находятся во мраке в том, что касается самопознания. Верующие, напротив, [суть] сыны света и дня. Таким образом, ответ Павла на вопрос “когда” *parousia* [Возвращения] — это призыв бодрствовать и быть трезвым. Он подразумевает отвержение энтузиазма, навязчивых спекуляций тех, кто преследует и размышляет о... “когда” *parousia*. Таких интересует только “когда”, “что”, объективное определение; у них нет действительного [или подлинного] личного интереса к этому. Они остаются увязшими в мирском»²⁵⁵.

Философа интересует не замкнутая вера, ограниченная догматической системой «ответов», но чуткая ситуативная расположенность или настройка (*Befindlichkeit*) внутри существования в мире. «Смысл содержания» Евангелия (*Gehaltssinn*) полностью находится в пределах пережитого свершения верующего (*Vollzugssinn*), которое, в свою очередь, полностью находится в отношении, которое верующий имеет к этому содержанию (*Bezugssinn*)²⁵⁶. При этом, М. Хайдеггер исключает из феноменологического описания пред-понимание «объекта» такой расположенности – Пришествие Христа. Это заметно меняет «краски» на «картине»: вместо скорби внутри падшего мира, существование которого направляется жертвой и заступничеством Христа, эсхатологическое страдание (попадающее в фокус феноменологической герменевтики) ограничивается только болью и горестями конечного, временного существования.

Таким образом, «тревога» и «беспокойство» в интерпретации М. Хайдеггер отличается от тех, что переживают историческими христианами. Анализ философа оказывается неадекватным их опыту, поскольку основным настроением проповеди апостола Павла является эсхатологическая надежда (1 Фес. 5:13). Философ исключает феномен «надежды», так как он выходит за пределы человеческого присутствия, будучи божественным (благодатным) даром для *Dasein*. Уверенность в получении «эсхатологического дара» превосходит природу человека, и поэтому она исключается из описания человеческих возможностей.

Одной из причин вытеснения из описания феноменов, указывающих за пределы человеческого опыта, является критика предшествующей метафизики и внимание к работам христианских мыслителей (таких как М. Лютер, С. Кьеркегор, Ф. Овербек), сосредоточенных на определяющем и абсолютном разрыве между Богом и человеком, утверждающем скорбь или тревогу как подлинное настроение и человеческого

²⁵⁵ GA 60. S. 105.

²⁵⁶ Ibid. S. 62.

существования, и теологического исследования. В результате трансцендентность Бога философ начинает понимать таким образом, что божественное полностью исключается из предметного поля феноменологической герменевтики.

Еще одной иллюстрацией (постепенного) исключения божественного из феноменологического рассмотрения является хайдеггеровская интерпретация Августина, упоминания о котором появляется в заметках и лекциях, начиная с 1919 года (в 1921 году философ прочитал курс «Августин и неоплатонизм»). В зимнем семестре 1919/20 годов в цикле лекций «Основные проблемы феноменологии» М. Хайдеггер положительно оценивает Августина как «первоначально охватившего» [*elementar umfassend*] понимание раннего христианства, которое никогда не может быть просто эпистемологическим, но должен быть «прожито»: «Августин видел в “*inquietum cor nostrum*” [нашем беспокойном сердце] великое непрекращающееся беспокойство жизни. Он достиг совершенно первоначального [альт.: оригинального] взгляда, который был не просто теоретическим, но живым и выраженным»²⁵⁷.

Интерпретируя X главу «Исповеди» (в курсе «Августин и неоплатонизм»), М. Хайдеггер рассматривает исторический опыт самости с точки зрения искушения, в котором человек переживает себя делаящим выбор снова и снова²⁵⁸. Чтобы объяснить, почему жизнь христианина превращается в форму беспощадного искушения, Августин исследует отношение к Богу, — «радость об истине» (*beata vita*).

В жизни «подлинная истина» не любима людьми, потому что они погружаются в ее суррогатные подмены (М. Хайдеггер перечисляет: мода, удобство, бессодержательность) считая их обеспечивающими «заботу об истине»²⁵⁹, — тем самым отступая не только в «бессодержательность», но и от «движения к ней»²⁶⁰. Источник связи с «остатком истины» остается, только благодаря любви к ней, — причем в процессе своего непреднамеренного отпадения (*Vollzugsabfall*) от нее человек «вырастает» в этой любви. Люди все равно любят истину больше, чем искушения и ошибки²⁶¹.

Согласно Августину, для возвращения от «сотворенных красот» и «вещей» к единому человек должен быть собранным, проявить самоограничение, — и это есть божественный дар. М. Хайдеггер интерпретирует это следующим образом: мы должны подлинно

²⁵⁷ GA 58. S. 61–62.

²⁵⁸ Dahlstrom D. Truth and Temptation: Confessions and Existential Analysis // A Companion to Heidegger's Phenomenology of Religious Life, 2003. P. 265.

²⁵⁹ GA 60 S.199.

²⁶⁰ Ibid. S. 200.

²⁶¹ Ibid.

спроецировать свои возможности, хотя мы и не являемся их основанием, будучи заброшенными в мир.

Философ интерпретирует три формы искушения, выделенные Августином, которые по-разному удерживают человека на дистанции от истины (связывая их с чувственным восприятием, любопытством и суетой – см. подробнее в 3 главе данной работы). М. Хайдеггер отмечает, что «даже в чистейшей заботе о себе таится возможность бездонного падения»²⁶², - например, мы можем гордиться собой, когда осуждаем гордыню. Направление решения, предлагаемое философом, не связано с бегством или отрицанием существования, но с подлинной отдачей себя общему миру (*Mitwelt*)²⁶³. Такую подлинность нельзя никак доказать, даже простым посвящением (себя обозначенной) цели. Поскольку искушения представляют собой «борьбу между двумя видами любви», праведность (*iustitia*) есть «подлинное направление любви и заботы»²⁶⁴.

М. Хайдеггер избирательно подходит к концепциям Августина, используя их для собственного экзистенциального анализа (*Daseinsanalyse*), в том числе в трактате «Бытие и время». Например, он указывает на удивительное открытие Августина, что память превосходит возможности сознательного духа: «*Penetrare amplum et infinitum* [просторная и бескрайняя обитель]». Все это принадлежит мне, и все же я не схватываю [или не держу] это сам. Дух слишком тесен, чтобы владеть собой»²⁶⁵. Несовпадение «я» с самим собой (в отличие от божественного самообладания), принципиальная незавершенность *Dasein*, является его фундаментальной характеристикой, — и философ считает эту концепцию главной в описании Августином человеческой фактичности «беспокойного сердца». Это несовпадение оказывается условием возможности экзистенциального настроения «основоопыта»: «эсхатологической скорби» во «Введении в феноменологию религии» (WS 1920-1921) и позднее сменившего ее концепта «заботы» (*Sorge*) в «Бытии и времени».

Однако, для М. Хайдеггера эсхатологическая скорбь «беспокойного сердца» у Августина искажается сосредоточением на вечно блаженном видении *summum bonum* (Бога как Высшего Блага): «...ибо Ты создал нас для Себя, и не знает покоя сердце наше, пока не успокоится в Тебе»²⁶⁶. Философ считает это неоплатонической аберрацией его прото-феноменологического анализа, и «блаженное видение» Августина является версией

²⁶² GA 60. S.240.

²⁶³ Ibid. S.236.

²⁶⁴ Ibid. S. 237.

²⁶⁵ Ibid. S. 182. М. Хайдеггер цитирует здесь X главу «Исповеди»: Аврелий Августин. Исповедь Блаженного Августина, епископа Гиппонского. М.: Renaissance, 1991. С. 245.

²⁶⁶ Аврелий Августин. Исповедь, 1991. С. 53.

неоплатонического статического созерцания (*contemplatio*) Бога как метафизического объекта²⁶⁷. Поскольку такое неподвижное видение Бога «уже не выходит за пределы само по себе, [но] осуществляется в себе»²⁶⁸, оно противоречит изначальному опыту человеческого присутствия как несовпадающего с самим собой в эсхатологической скорби или заботы.

Одним из источников неприятия М. Хайдеггером концепции «блаженной жизни» у Августина является их различное понимание «распадения» (*διάστασις* или *distensio*) человеческого существования. Августин находит источник обыденного понятия времени во «временности», то есть в «растяжении» души²⁶⁹, для него «распадение» (как позднее и для С. Кьеркегора) человеческого существования вызвано тем, что, находясь во времени, мы устремляемся к божественной вечности: «...видишь, как жизнь моя есть растяжение в нескольких направлениях ...я «стремлюсь к почести высшего звания», где я могу «слышать голос хвалы» и «созерцать радость твою» (Пс 25:7; 26:4), которая не появляется и не исчезает»²⁷⁰.

Для М. Хайдеггера, напротив, «распадение» обусловлено «расположенностью» или «настроением»: несовпадающее с собой *Dasein* постоянно выходит за свои пределы в своих «проекциях», — однако, «брошенная проекция» необходимо движется, не выходя за горизонт этого мира и этого времени. Феноменологическое понимание, согласно М. Хайдеггеру, не восходит к Абсолюту, а, напротив, нисходит к временному человеческому существованию, следуя за необъективирующим языком к значениям, имманентным конечной жизни.

Следствием несогласия М. Хайдеггера с Августином и апостолом Павлом становится принятие смерти (а не вечной жизни) в качестве подлинного объекта эсхатологии. Исключая трансцендентные объекты (такие как вечная жизнь, благодать, Бог и др.), М. Хайдеггер следует за Францем Овербеком, работы которого он изучал в начале 1920-х годов²⁷¹. В частности, дискуссиях с марбургскими теологами философ использует его

²⁶⁷ GA 60. S. 199–203.

²⁶⁸ Heidegger M. Gesamtausgabe, Bd. 21: Logik. Die Frage nach der Wahrheit (Winter semester 1925/26), ed. Walter Biemel, 1976, 2nd ed. 1995. S. 122. Здесь М. Хайдеггер разбирает пример из *Summa Theologica*, показывая, что созерцание *bonum divinum* исполняется спекулятивным разумом (а не практическим).

²⁶⁹ «...время есть не то иное, как растяжение... может быть, самой души». Аврелий Августин. Исповедь, 1991. С. 303.

²⁷⁰ Там же. С.307.

²⁷¹ Х.-Г. Гадамер, ученик Хайдеггера в Марбурге, приводит подтверждающие свидетельства: Хайдеггер энергично цитировал Овербека и связывал его «радикальную неуверенность в себе» с «истинной задачей теологии», а именно с «поиском слова, которое было способно призывать к вере и поддерживать в вере». См. Gadamer H.-G. Heideggers Wege: Studien zum Spätwerk. Tübingen: Mohr Siebeck, 1983. S. 29.

аргумент о том, что христианское понятие «эсхатона» (ἑσχατον) расходится с греческим пониманием времени. Христианский Страшный суд — это не событие, к которому мы движемся, а то, что в каждой точке врывается в наше настоящее. Таким образом, это формальное указание на первичную временность²⁷². Еще одной концепцией, привлекательной для философа, стал «христианский скептицизм» Ф. Овербека, утверждавший в качестве основания христианства «эсхатологию», — то есть именно смертность всего сущего, что необходимо включает быстротечность самого христианства (саморефлективное *memento mori*²⁷³). Согласно Ф. Овербеку, «высшая мудрость» христианства присутствует «в [его] эсхатологии, то есть в ... учении о будущем или смерти. Ибо христианство есть не что иное, как мудрость смерти. Оно учит нас именно тому, чему учит нас смерть, ни больше, ни меньше»²⁷⁴. Таким образом, в герменевтической феноменологии М. Хайдеггера «Ничто» и «смерть» замещают Бога и «вечную жизнь», - этот сдвиг получит дальнейшее развитие, благодаря усвоению богословских идей Мартина Лютера.

2.4.2. Становление веры: модусы подлинности и неподлинности

Как отмечает Иштфан Фехер, для М. Хайдеггера жизнь – это прежде всего религиозная жизнь, между этими двумя феноменами он не проводит резкого различия²⁷⁵. Для верующего человека религия неотделима от жизни и охватывает ее полностью, - но почему именно религиозная жизнь принимается как фактическая и становится парадигмой усиления и «основопытном» для истолкования любого человеческого существования?

Явного ответа М. Хайдеггер не дает, однако представленная им экспликация «основопытна» изначального христианства дает основу для деконструкции его возможной аргументации.

Трансформируя феноменологию в феноменологическую герменевтику и перенося предметную область исследования с «чистого» трансцендентального сознания на сферу жизни, М. Хайдеггер сталкивается с проблемой «надлежащего» (т.е. подлинно феноменологического) доступа к ней. Жизнь представляет собой настолько всеохватывающий феномен, что делает проблематичным любой подход к себе, в той мере, в которой тот приводит к ее «сжатию» до регионального объекта (биологического,

²⁷² McGrath S. J. The Early Heidegger and Medieval Philosophy: Phenomenology for the Godforsaken, 2006. P.47.

²⁷³ Wolfe J. E. Heidegger's Eschatology, 2013. P. 73.

²⁷⁴ Цит. по Franz Overbeck, Christentum und Kultur , ed. C. A. Bernoulli. Darmstadt: Wissenschaft liche Buchgesellschaft , 1963. S. 297–298.

²⁷⁵ Fehér I. M. Religion, Theology, and Philosophy on the Way to Being and Time: Heidegger, the Hermeneutical, the Factual, and the Historical with Respect to Dilthey and Early Christianity.// Research in Phenomenology (39), 2009. P. 116.

психологического, социального и т.п.). Жизнь самодостаточна, причем настолько, что даже не способна это осознать²⁷⁶.

Согласно М. Хайдеггеру, уникальной чертой христианского опыта является характер его становления. Вера существует потому, что она сменила прежнее состояние неверия и греховности. Человек в определенный момент переживает радикальную перемену в своем существовании²⁷⁷ и рождается как христианин, — и этот факт становится его трансцендентальным прошлым, которое постоянно сопровождает его на пути веры, полностью определяя жизненный опыт.

Структура обозначенного сдвига (или складки) в существовании такова, что человек осознает свою постоянную соотнесенность с фактом возрождения в вере, - непрерывно понимает, что он *уже* стал тем, кем является в своей жизни. Он существует, осознавая, как *кто* он живет. Переживание события становления сопровождается также пониманием, что само это становление не было им инициировано и осуществлено само по себе. «Необходимость факта не есть необходимость действительности, данной своей возможностью, но необходимость действительности, поскольку она уже есть»²⁷⁸. В потоке прежней жизни были только возможности для повторения привычной повседневности, которая прервана призванием и проповедью веры. Отныне вся жизнь, все аспекты опыта *Dasein* принадлежат факту принятия веры и становления верующим²⁷⁹.

Таким образом, существование христианина в перспективе «основоопыта» невозможно без герменевтического пред-понимания того, что жизнь в вере означает перерождение, стояние перед Богом, а также предвосхищающее движение к неизбежному будущему в эсхатологической перспективе. Так, в историчности веры открывается особый временной смысл и появляется возможность понимания смысла *Dasein* через его временную проекцию.

Действительно, в вере переживается вся жизнь — прошлое, настоящее и будущее, — так что, можно сказать, она живет временностью. Более того, она и есть время²⁸⁰, поскольку ключевым моментом самоистолкования является соотнесенность с будущим и прошлым в настоящем (то есть «практика» временности). Бытие верующего зависит от удерживания в настоящем проекции в будущее и памяти о своей греховности и прошлом неверии.

²⁷⁶ GA 58. S.41.

²⁷⁷ GA 60. S. 95.

²⁷⁸ Белоусов М.А. Философское исследование как критика традиции: Хайдеггер и деструкция истории онтологии // Эпистемология и философия науки. Т. 35. № 1, 2013. С.183.

²⁷⁹ GA 60. S.121.

²⁸⁰ GA 60. S.80.

Христианин сосредотачивается на своем (актуальном) становлении в вере, при этом прежнее греховное состояние сохраняется: хотя оно коренным образом изменилось, оно теперь навсегда включено в повседневный опыт как его прошлое²⁸¹.

Только перерождение (в вере) открывает доступ к само-пониманию жизни. Неверующие, не ставшие христианами, не осознают себя, — поскольку они не осознают жизнь в ее фактичности. Именно в этом сюжете из истории изначального христианства находится исток проблематики «подлинности» в ее наиболее сжатой форме и во временном измерении, что в дальнейшем будет наиболее подробно разработано в трактате «Бытие и время».

Поскольку религиозная жизнь является концентрированным аналогом повседневного существования, можно заключить, что «неподлинное» существование всегда *уже* предшествует «подлинному», которое осознает, что само основано на нем. Только после перехода к «подлинности» сам «неподлинный» модус *Dasein* (как и сам факт различия) становится впервые раскрытым и пережитым. «Неподлинность» сама не осознает себя подобно тому, как жизнь скрывает от себя свою самодостаточность. И напротив: быть «подлинным» — значит осознать этот факт и ясно предполагать «неподлинность» как свое прошлое. В качестве превзойденного и уже преодоленного прошлого, «неподлинность» изначально и неразрывно связана с «подлинностью», — она («неподлинность») всегда воспроизводится как возможность, по отношению к которой необходимо подтверждать (то есть делать заново) свой выбор, преодолевать ее в движении к «подлинности».

Далее, понимание смысла фактичности открывает доступ к историчности, - поскольку историческое, как утверждает М. Хайдеггер, присуще и неотъемлемо связано со смыслом фактичной жизни²⁸². Философ усвоил и феноменологически развил понимание историчности в «философии жизни» Вильгельма Дильтея: наше сознательное отношение к истории является лишь производным от нашего существования. То, как мы проживаем (переживаем) историю, зависит от нашего осознания времени.

История — это, прежде всего, последовательность событий (т. е. историчность, *Geschehen*) в подвижности *Dasein*, протянувшейся между рождением и смертью. Темпоральность (или «практика временности») *Dasein* является основой историчности, — данный тезис присутствует уже в лекциях по феноменологии религиозной жизни²⁸³. Благодаря своему

²⁸¹ GA 9. S. 63.

²⁸² Heidegger M. Gesamtausgabe, Bd. 61: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1985. S.76.

²⁸³ GA 60. S.65.

становлению, христианский опыт представляет собой само время, — поэтому он становится основанием христианства как исторического события: «История касается нас, а мы сами и есть история...»²⁸⁴ В итоге в рассмотрении опыта изначального христианства фактичность, история и религия переплетаются, отсылают друг к другу и отождествляются²⁸⁵. Тем самым исторический опыт охватывает религиозное понимание и философию фактичной жизни (т.е. *Lebensphilosophische* как развитие мышления В. Дильтея).

Исследование М. Хайдеггером фактичности на материале изначального христианства показывает, почему поиск объективной основы религиозных ценностей в различных культурных феноменах или значимых событиях оказывается нерелевантным. В заключительных замечаниях лекционного курса по посланиям апостола Павла (транскрипт О. Беккера) философ заключает: «Только определенная религиозность (для нас, христианская) дает возможность ее философского осмысления. Почему именно христианская религиозность является центром нашего размышления, является сложным вопросом, на который можно ответить только путем решения проблемы наших исторических связей. Это задача установления подлинного отношения к истории, которое должно быть объяснено нашей собственной фактичностью. Вопрос в том, что может означать для нас смысл истории, так что “объективность” исторического “сама по себе” исчезает. Ибо история существует только тогда, когда она исходит из настоящего, нашего настоящего»²⁸⁶.

Таким образом, основой философского осмысления веры может стать только фактичный и историчный религиозный опыт. В письме Р. Бульману (от 31 декабря 1927 года) М. Хайдеггер характеризует христианство как основной герменевтический опыт. Он сообщает Р. Бульману, что его онтология начинается с правильного понимания субъекта, воспринимаемого как «человеческое *Dasein*». Он указывает, что «Августин, Лютер, Кьеркегор философски важны для развития более радикального понимания *Dasein*»²⁸⁷. Тем самым утверждается, что именно изначальное христианство необходимо для подлинной философии, а христианский «основоопыт» имеет первостепенное значение для феноменологической герменевтики, — он предоставляет модель для описания

²⁸⁴ Ibid. S.173.

²⁸⁵ Fehér I. M. Religion, Theology, and Philosophy on the Way to Being and Time: Heidegger, the Hermeneutical, the Factual, and the Historical with Respect to Dilthey and Early Christianity.// Research in Phenomenology (39), 2009. P. 125.

²⁸⁶ Kisiel Th. The Genesis of Being and Time, 1993. P. 80.

²⁸⁷ Цит. по Kisiel Th. The Genesis of Being and Time, 1993. P. 452.

человеческого существования, которая может быть конкретизирована, благодаря привлечению теологических концепций, опирающихся на него.

2.4.3. Герменевтика фактичности: *theologia crucis* и Аристотель

Рудольф Бультманн считал М. Хайдеггера экспертом по теологии Лютера, приглашая его читать лекции и участвовать в своих семинарах по Новому Завету²⁸⁸. Известно, что Хайдеггер читал Лютера еще в 1909 году (хотя свидетельства интенсивного изучения появились лишь десятью годами позже): Отто Пёггелер свидетельствует, что в разговоре М. Хайдеггер сообщил ему, что он изучал лекции Лютера о Послании к Римлянам между 1909 и 1911 годами, то есть будучи студентом теологического факультета во Фрайбурге²⁸⁹. Существуют многочисленные свидетельства, что в период с 1919 по 1923 год философ интенсивно изучал тексты великого реформатора, — например, об этом вспоминает Карл Ясперс²⁹⁰, рассказывает Юлиус Эббингхауз²⁹¹. М. Хайдеггер планировал опубликовать статью о М. Лютере и онтологических основаниях позднесредневековой антропологии, но работа так и не была напечатана²⁹².

Наиболее часто указания на идеи М. Лютера связаны с обсуждением уникального жизненного опыта в изначальном христианстве. В частности, в зимнем семестре WS 1919–1920 М. Хайдеггер представляет М. Лютера как одно из таких явлений «основоопыта»²⁹³. В лекциях философа есть ряд других мест, где он описывает «прорыв», достигнутый М. Лютером²⁹⁴. Наконец, в «Бытии и времени» Хайдеггер упоминает богословские идеи М. Лютера в связи с феноменом тревоги (см. примечание к §40)²⁹⁵.

Для М. Хайдеггера М. Лютер является образцом мыслителя, исследующего не отвлеченные теоретические проблемы, но конкретную ситуацию человеческой жизни, — «основоопыт» падшего, греховного человека. *Theologia crucis* направлена на раскрытие возможностей альтернативного (подлинного) способа существования в вере, что достигается методическим разоблачением испорченности человеческой природы. Герменевтика «неподлинности» *Dasein* является феноменологическим прояснением греха и полной утраты «изначальной праведности».

²⁸⁸ Ott H. Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie, 1988. S.124-125.

²⁸⁹ Pöggeler O. “Heidegger’s Luther-Lektüre im Freiburg Theologenkonvikt”//Heidegger-Jahrbuch, v.1, 2004. S. 194.

²⁹⁰ Jaspers K. “On Heidegger” // Graduate Faculty Philosophy Journal 7 (1978). P. 108–109.

²⁹¹ См. Buren J. van. The Young Heidegger: Rumor of the Hidden King. Hamilton, Ontario: McMaster University Press, 1994. P. 149.

²⁹² Ibid.

²⁹³ GA 58. S.62, S. 205.

²⁹⁴ Ibid. S.310.

²⁹⁵ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический проект, 2015. С.190.

Theologia crucis отворачивается от интуиции и созерцания настоящего (то есть знания о Боге, проявленного в творении, — обосновываемого Августином и схоластами из Рим. 1:20: «Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы...») к тому, чего еще нет. С точки зрения М. Лютера, необходимо созерцать не сотворенное сущее, но воплощенного Иисуса, испытавшего мучения, распятого и умершего на кресте. Откровение понимает только тот, кто отказывается от желания постоянного божественного присутствия и принимает повседневную деструкцию «сокрытого Бога»²⁹⁶.

М. Хайдеггер полагает, что, отрицая теологию присутствия, М. Лютер восстанавливает реляционный и исполнительный смысл изначального христианства. *Theologia crucis* не переходит от фактов на греческую метафизику, но становится интенциональным отношением к «присутствию-в-отсутствии», что делает христианина прозрачным для исторического существования.

Хотя понимание «Сокрытого Бога» родственно *via negativa* средневекового мистицизма (как это признавал сам М. Лютер), вера для великого реформатора не является религиозной интуицией и не ведет к мистическому опыту: она реализуется в не-интуитивном «разыгрывании» (исполнении). Мы исполняем («разыгрываем») веру, когда живем ей, — а не наслаждаемся мистическими переживаниями. Любое возвышение внутреннего опыта или мистической интуиции над Словом Откровения суть гордыня и самонадеянность²⁹⁷. Подобно апостолу Павлу, призывающему верующих жить в радикальной временности, ожидая Новое творение, Мартин Лютер ждет «сокрытого Бога» «со страхом и трепетом» (Флп. 2:12), оставаясь с неопределенностью и нерешенностью времени²⁹⁸.

С точки зрения М. Хайдеггера, содержательным смыслом лютеранской веры является ориентированное-на-будущее поведение, которое собирает прошлое, обетование спасения во временном бытии-к-отсутствию. Оно по существу исторично, привязывая верующего к жизненному миру. Католическая вера, с точки зрения философа, характеризуется теоретическим поведением, нацеленным на объективное знание («приверженность-к-истине»), — такие интенциональные акты лишены привязки ко времени и суть статичное

²⁹⁶ Brejda J. *Philosophia crucis: Heideggers Beschäftigung mit dem Apostel Paulus*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1996. S. 88.

²⁹⁷ Бог в *theologia crucis* «есть Бог исторического откровения, Он всегда суть действующий Бог, и Он остается личностью, ибо никогда не становится «бездной», «ничем», в которое может погрузиться душа... мистицизм и богословие креста образуют самую резкую антитезу», - цит. по Loewenich W. von. *Luther's Theology of the Cross*, Trans. Herbert J. A. Bouman. Belfast: Christian Journals, 1976. Pp. 155–56.

²⁹⁸ Buren J. van. *The Young Heidegger*, 1994. P. 160.

бытие-к-интуитивному-исполнению.²⁹⁹ Одно является антитезой другого: сияющее и неизменное присутствие Первопричины (ноэмы интуиции, *gloria*) противоречит тому, что открывается в Распятом Боге³⁰⁰.

Значительное влияние на М. Хайдеггера оказала также критика схоластики как *theologia gloriae* и презумпции естественного и спекулятивного познания Бога. Из-за постепенного забвения первоначального значения веры, замены Библии аристотелевской космологией и метафизикой, средневековый христианский мир потерял связь с «распятым Богом». Противоядием является *theologia crucis*: решительное принятие *Deus absconditus*, — Бога, окруженного смирением и стыдом, сокрытого в страданиях Христа. М. Хайдеггер понимает герменевтику фактичности как не-теологическое дополнение к лютеровской теологии креста. Эта философия остается с человеческой богооставленностью, не претендуя на теологическую тематизацию смысла, раскрываемого в вере³⁰¹.

М. Хайдеггер видит основание и начало *theologia crucis* в объяснении переживания греха, присутствующее в ранних работах и сохраняющееся в поздних текстах реформатора. В гостевой лекции о понятии греха, прочитанной на курсе Р. Бультмана по этике апостола Павла (1924 г.), философ предлагает следующее описание: «Человек охвачен ужасом [*horror*], основанным на поисках своей праведности [*quarere iustitiam suam*]. Таким образом, возникает духовное отчаяние [*desperatio spiritualis*] перед Богом... из-за аффекта ужаса от греха [*affectus horrens peccatum*]»³⁰². В той же лекции М. Хайдеггер подчеркивает, что мы не должны думать о грехе как о чем-то, что сказывается «о нас», — мы должны думать о грехе как о своей сути: «Бытие человека как такового — это грех... Таким образом, грех не прикрепляется к моральным качествам человека, а скорее к его реальному ядру. У Лютера грех — это концепт существования»³⁰³.

Динамика греховности соответствует описанию «падения» как конститутивной характеристики фактического существования (*Dasein*): один грех порождает другой, возникает неверие, страх, ненависть, отчаяние и бегство от Бога, что означает повреждение разума (от Него убежать нельзя). Человек в состоянии греховности не хочет знать правду о себе, — что он стремится наслаждаться (*frui*) собой, а не Богом, — и это означает от-падение и отчуждения от себя. Д. Ван Бюрен полагает, что М. Хайдеггер вывел термин «падшесть»

²⁹⁹ McGrath S. J. *The Early Heidegger and Medieval Philosophy: Phenomenology for the Godforsaken*, 2006. P. 161.

³⁰⁰ Buren J. van. *The Young Heidegger*, 1994. P. 161, p. 187.

³⁰¹ Brejda J. *Philosophia crucis*, 1996. S. 180-182.

³⁰² *Supplements: From the Earliest Essays to "Being and Time" and Beyond*, 2002. P. 106.

³⁰³ *Ibid.* P. 108.

(*Verfallenheit*) непосредственно из текстов Лютера³⁰⁴. При этом само слово *Verfallen* («падение») в немецком языке является калькой латинского *corruptio* («испорченность»)³⁰⁵.

М. Хайдеггер отмечает, что для М. Лютера невозможно преувеличить последствия первородного греха. Логика спасения предполагает полную испорченность (разложение) человеческой природы: чем больше грехопадение, тем больше искупительный акт. Поскольку большего бедствия, чем грехопадение, невозможно представить, Искупление являет бесконечную милость. Согласно М. Хайдеггеру, грех у М. Лютера является онтологической категорией (*Existenzbegriff*), означающей фундаментальное отвращение от Бога (*aversio Dei*), которое разрушило и исказило человеческую природу. «Падение»» *Dasein* такое же всеохватывающее, как и грех.

Новые смысловые оттенки получает эсхатологическая скорбь, «окрашивающая» настроение «основоопыта». М. Хайдеггер разделяет с М. Лютером понимание человеческого существования как связанного с *Anfechtung* (*tentatio*), — то есть с «искушением», «судом» и «скорбью». *Anfechtungen* представляют собой столкновения *Dasein* со смертью, тревогой и совестью, и они приводят *Dasein* к «подлинности», а христианина — к вере. М. Хайдеггер понимает смерть (*Tod*) как конец возможностей *Dasein*, а не просто как физическую гибель (*Verenden*) или конец существования (*Ableben*): «смерть есть возможность прямой невозможности присутствия»³⁰⁶.

Анализ главных концепций герменевтики фактичности (то есть феноменологического описания того, что значит быть человеком) показывает, что они восходят к лютеранскому богословию: это предвосхищение (бытие-к) смерти (*Vorlaufen zum Tode* — прямой перевод лютеровского *cursus ad mortem*), деструкция, падение и совесть.

Согласно М. Хайдеггеру, решительное «бытие-к-смерти» есть способ, позволяющий индивидуализировать существование — найти перспективу, из которой возможно рассматривать свою жизнь независимо от других. Философ также обнаруживает идею подобного отношения к смерти в текстах М. Лютера: «Призыв смерти приходит ко всем нам, никто не может умереть за другого. Мы можем кричать в чужие уши, но каждый

³⁰⁴ Buren J. van. Martin Heidegger, Martin Luther // Reading Heidegger from the Start, ed. Th. Kisiel and J. Van Buren. Albany: SUNY Press, 1994. P.170.

³⁰⁵ Wolfe J. E. Heidegger's Eschatology, 2013. P. 79.

³⁰⁶ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический проект, 2015. С. 250.

должен подготовиться к моменту смерти, потому что тогда ни я не буду с тобой, ни ты со мной»³⁰⁷.

Согласно М. Лютеру, знание своей конечности и индивидуальности как раз и является подготовкой спасения. Более того, он считает (поскольку человек остается грешником, обличаемым заповедями закона) возможным и даже необходимым испытывать чувство смерти многократно: «Фактически, чем более зрелым и убежденным христианином является человек, тем больше зла, страданий и смерти выпадает на его долю»³⁰⁸.

В дальнейшем рассмотрении мы можем увидеть, как в экзистенциальной аналитике М. Хайдеггера и в обсуждении проблемы «подлинности» феноменологически проясняются главные теологические концепции М. Лютера, связанные с «оправданием верой» и диалектическим сосуществованием греховной природы и праведности, дарованной благодатью, - то есть смысловое ядро *theologia crucis*.

Согласно М. Лютеру существует два основных способа быть человеком: в грехе (согласно закону) и в вере (согласно Евангелию). При этом существование в вере не является ни статичным, ни совершенным. Христианин — это одновременно *pecuator et justus* (грешник и праведник): «...живущий в нас ветхий человек (ветхий Адам) со всеми своими грехами и злыми вожелениями, путем ежедневного сокрушения и покаяния должен быть погружен под воду и умерщвлен и... вместо него должен возрасть новый человек, который будет жить вечно в праведности и чистоте перед Богом»³⁰⁹.

Именно эта концепция философски модифицируется М. Хайдеггером в его феноменологической «деструкции» изначального христианства как фактической жизни. Подобно тому, как праведники в эсхатологической перспективе являются оправданными в вере, но в настоящем и прошлом остаются грешниками, — так же и *Dasein*, забегая в подлинном модусе к смерти как своей самой предельной возможности, сосуществует в подлинном модусе «я буду» и (в бытии виновным) во временных модусах «я есть» и «я был»³¹⁰.

Бытие христианина, оправдываемого верой, становится «онтической» моделью, позволяющей прийти к пониманию временности как смысла существования *Dasein*.

³⁰⁷ Acht Sermonen D. Martin Luthers, von ihm gepredigt in der Fastenzeit 9.–16. März 1522. Edition und Einführung von G. Krause / K. Bornkamm und G. Ebeling (Hrsg.): Martin Luther. Ausgewählte Schriften. Band I. 2. Aufl., Insel Verlag, Frankfurt am Main 1983. S. 271–307.

³⁰⁸ Лютер. М. Избранные произведения. СПб.: «Андреев и Согласие», 1994. С.34.

³⁰⁹ Лютер. М. Объяснение крещения: «Краткий Катехизис»/ Книга согласия. Вероисповедание и учение Лютеранской церкви. Фонд «Лютеранское наследие», 1998-2010. С.320

³¹⁰ Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск: «Водолей», 1998. С. 337.

Прояснение смысла актуализации «веры» как возрождения в эсхатологической перспективе можно рассматривать как пример методического применения «деструкции».

Герменевтика фактичности радикально отклоняется от пути метафизики, причем антропологические концепции М. Лютера и М. Хайдеггера пересекаются именно в том месте, где философия и теология противоречат друг другу, по сути соединяются заново на новых условиях (как не поддерживающие, но и не опровергающие проекты). М. Лютер признает теологически нейтральную философию, выражающую состояние падшего человечества, а М. Хайдеггер — теологию, которая «ищет более исходного, предначертанного смыслом самой веры и остающегося внутри нее толкования бытия человека к Богу».³¹¹

М. Хайдеггера и М. Лютера объединяет интерес к нетеологическому, фактично ориентированному Аристотелю (то есть к его работам по этике и физике). М. Лютер заимствовал этические и физические концепции Аристотеля, чтобы объяснить теологическую антропологию Нового Завета³¹². В частности, М. Лютер утверждает, что человеческая природа не актуализирует свою потенциальность в естественном порядке, подобно другому существу, для которого возможно достижение полноты, — для человека это бытие никогда наступает. М. Лютер пишет: верующий «всегда начинает, ищет и возобновляет свои поиски... И тот, кто не возобновляет свои поиски, теряет то, что нашел, поскольку нельзя стоять на пути к Богу»³¹³. Человек не помещается в ряду других сущих, поскольку он «исходит и через страсть переходит в другое новое бытие... всегда в лишении, всегда в становлении или в возможности... всегда небытие»³¹⁴.

М. Хайдеггер принимает антропологические идеи М. Лютера, открывшие радикально новые возможности для переосмысления основных понятий философии³¹⁵, и соединяет их с собственной феноменологической интерпретацией этики и физики Аристотеля.

В рукописи *Natorp-Bericht* (1922 г.) распутывание Лютером Аристотеля и христианского богословия представлено как богословское приближение (пролегомены) к деструкции онтологической традиции, раскрывающее нехристианские источники ее основных понятий. Следуя за М. Лютером, М. Хайдеггер стремится представить Аристотеля как прото-феноменолога фактичной жизни, а не теоретика неподвижного Перводвигателя. Начало

³¹¹ Хайдеггер М. Бытие и время, 2015. С. 10.

³¹² Buren J. van. *The Young Heidegger*, 1994. P. 199.

³¹³ Цит. по *Martin Luthers Werke*. Weimar: Hermann Böhlhaus, 1883. Eng.: *Luther's Works*. Ed. Jaroslav Pelikan and Helmut T. Lehmann. Philadelphia: Fortress Press, 1955-. V.25, S. 225.

³¹⁴ *Luthers Werke* 25. S. 433–435.

³¹⁵ GA 61. S. 7.

текста представляет новую интерпретацию *φρόνησις* («практической мудрости»), которое заменяет в описании этической жизни теоретическое (и метафизическое) понятие *ἐπιστήμη*: в этике нет места спекулятивным рассуждениям о вечных сущностях («которые не могут быть иными»), но обсуждается исторически мотивированное и ситуативное действие.

Феноменологическое прояснение лютеранской антропологии позволяет М. Хайдеггеру противопоставить подлинность изначальной веры аристотелевскому пониманию «основной возможности человеческого бытия», связанной с *θεωρεῖν* (как созерцанием Первопричины). *Θεωρεῖν*, согласно хайдеггеровской интерпретации Аристотеля, есть наиболее подлинная возможность *Dasein*, так как в нем оно «достигает своего конца, так что оно переносится в свою самую подлинную возможность, в свое самое здесь, как *θεωρεῖν* составляет самую подлинную *ἐντελέχεια* бытия человека».³¹⁶ Идея реализации высшей способности мыслящей жизни в *εὐδαιμονία* созерцания Высшего Сущего через неоплатоников переходит в *beata vita* Августина (остановку беспокойства и мир в созерцании Высшего Блага) и становится имплицитной концепцией схоластической метафизики. М. Хайдеггер, направляемый теологией М. Лютера, ограничивает фактическую жизнь *Dasein* практической отнесенностью к конечному и изменчивому сущему, так что модус подлинности исполняется в понимании собственной смертности и поиске особого «настроения» (*πάθος* или *Stimmung*), в котором «практическая мудрость» соразмерно ситуации раскрывает смысл вещей.

В *Natorp-Bericht* можно увидеть влияние теологических мотивов на мышление М. Хайдеггера, - «эсхатологическая скорбь» переносится из христианского «основоопыта» на иное предметное поле. Трудность теперь понимается как основная характеристика философии, которая никогда не может быть отделена от «бремени и беспокойства [*die Last und die Bekümmernis*] радикального вопрошания»³¹⁷. Философия (подобно изначальной христианской вере) не передает систему результатов, а представляет связанный контекст фундаментальных вопросов, что согласуется с основополагающей трудностью самой жизни. Соответственно, лучший способ получить доступ к этому «объекту» — это «сделать трудными [*Schwermachen*] вещи».

Согласно М. Хайдеггеру, бескомпромиссная трудность является «обязанностью» (*Pflicht*) философии: «...всякое делание легким, всякое соблазнительное самоподстраивание под

³¹⁶ Heidegger M. *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*. Bloomington: Indiana University Press Bloomington & Indianapolis, 2009. P. 64. На немецком языке Heidegger M. *Gesamtausgabe*, Bd.18: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002. (§12, a) S. 92-94.

³¹⁷ Хайдеггер М. Феноменологические интерпретации Аристотеля. СПб., 2012. С.48-49.

потребности, все метафизические утешения, необходимые для нужд, заимствованных главным образом из книжных знаний, — все это отвергает уже в своем основном замысле <самую возможность> заполучить и удержать предмет философии для схватывания в поле зрения»³¹⁸.

Подлинное философствование исходит из концептуальной артикуляции «основоопыта», в котором переживается мир-самого-себя (первоначальное схватывание феномена личной жизни). Задачей феноменологической герменевтики является его удерживание в «подлинном хранении» (*eigentliche Verwahrung*)³¹⁹. Таким образом, философия должна быть тесно переплетена с фактичностью определенного образа жизни: «...как таковой [философский модус] со-временит [*mitzeitigt*] конкретному [*jeweilige*] бытию жизни как оно есть само по себе, а не применяется к ней лишь постфактум»³²⁰.

При этом, поскольку философия призвана истолковывать жизнь, она не может тематизировать Бога, — иначе говоря, она не может «предполагать, что ее основополагающая тенденция напрямую касается и определяет Бога»³²¹. Ее пределами остаются основные условия и возможности жизни.

М. Хайдеггер исключает веру из философии не только потому, что у нее уже есть трансцендентные ответы, — философия не может обращаться к Богу, потому что Он ей не дан. Фактичность безбожна, следовательно, ее герменевтика (то есть философия) должна быть нерелигиозной и не-теологической: она позволяет жизни интерпретировать себя на собственных основаниях. Таким образом, философия — «поднятие рук против Бога»³²².

М. Хайдеггер обращается с антропологией М. Лютера подобно тому, как он интерпретировал послания апостола Павла и богословие Августина, — он отсекает трансцендентную вечную жизнь и даруемую благодатью веру в Бога. Он переворачивает сотериологическую иерархию М. Лютера: если для Лютера (и в целом для христианской традиции) глубина человеческого падения (испорченности) может быть понята верующим взглядом на величие дел Христа (что обнаруживает глубину греховности, потребовавшей Искупления), — то для М. Хайдеггера, напротив, «грех» («падение» как способ бытия, в котором человек уже находит себя) предшествует вере, которую можно понять только в противопоставлении с ним. Соответственно, философ рассматривает подлинность как

³¹⁸Ibid. с.30.

³¹⁹ Ibid. С.96.

³²⁰ Ibid. С.55.

³²¹ GA 61. S. 197.

³²² Хайдеггер М. Феноменологические интерпретации Аристотеля. СПб., 2012. Прим. на с.81-82.

модификацию нашего неподлинного и падшего состояния бытия (а не наоборот, как это делает М. Лютер): «испорченность» (*Verfall*, падение) есть онтологическое условие возможности подлинности (*Eigentlichkeit*), даже если подлинность является гносеологическим условием признания «состояния испорченности» (*status corruptionis*).

Таким образом, герменевтика фактичности утверждает конечность человеческого существования и значимость присущего ему собственного смысла. Победа над грехом и смертью, подаренная людям «Распятым Богом», означает отрицание привычной испорченности человеческого существования, - поэтому исключение божественного из описания отрицает такое отрицание. Второе оказывается зависимым от первого: поскольку М. Хайдеггер имплицитно соглашается с фундаментальной теолого-антропологической установкой М. Лютера, герменевтика фактичности не может считаться теологически нейтральной. *Theologia crucis* является «симбиотическим другим»³²³ экзистенциальной аналитики, — как бы М. Хайдеггер ни стремился позднее преуменьшить такую связь.

2.5. Выводы: подлинность как раскрытие временного смысла усиливающейся фактичной жизни

Попытаемся представить множество разнородных влияний на мышление раннего М. Хайдеггера в виде связанного и постепенно развивающегося сюжета, в котором статические фрагменты вечного смысла соединяются с измерением временящейся (историчной) и конечной телесности.

Начав свой поиск ответа на вопрос «Что есть человек?», М. Хайдеггер опирается на схоластическое понимание интеллекта как «естественного света»: «живой дух» онтически различными способами постигает бытие потому, что его способность «освещать» сущее имеет своим источником само бытие. Философ стремится заново интерпретировать схоластические концепции, используя идеи неокантианства (Э. Ласка) и ранней феноменологии (Э. Гуссерля). При этом он в определенный момент отказывается от гилеоморфной структуры схватывания категориального смысла сущего (связанной с классической логикой Аристотеля, проблемные аспекты которой стали предметом обсуждения логиков на рубеже 19 и 20 веков), - в пользу функциональной связи (*Bewandtnis*) или отнесенности *Dasein* к конкретному сущему³²⁴.

³²³ McGrath S. J. *The Early Heidegger and Medieval Philosophy: Phenomenology for the Godforsaken*, 2006. P. 168.

³²⁴ Оценить эпистемологический выбор М. Хайдеггера можно, ознакомившись с введением в логические проблемы классической (аристотелевской) логики, накопившиеся к началу 20 века. См. Шмитц Ф. Витгенштейн. М.: «РИПОЛ Классик», 2019. С. 78 – 87.

Ноэтическая сторона (ноэтический горизонт отнесенности) переживания ноэматического смысла оказывается не менее значимой, чем постигаемое содержание, - а в религиозной сфере оно полностью конститутивно. Например, о том, что христианин поклоняется милосердному и любящему Богу, мы узнаем потому, что он в повседневной жизни «долготерпит», «милосердствует», «не завидует», «не превозносится», «не гордится», «не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине, все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит» [1 Коринф. 13:4-7].

Исследование средневековой схоластики в габилитационной диссертации показывает «потoki опыта, движущиеся в обе стороны между взаимно привлекаемыми духовными индивидами»³²⁵ (имеются в виду человек и Бог), так что «шкала ценностей» становится отражением «полноты и абсолютности трансцендентного и останавливается в индивидууме»³²⁶. Человек собирает «уникальность, индивидуальность его действий» в живое единство «с универсальной значимостью, существующего-в-себе смысла»³²⁷. Изменчивость, личный характер способов обозначения, выражения и действия открывает «проблему отношения между временем и вечностью, изменением и абсолютной достоверностью, миром и Богом»³²⁸. Так М. Хайдеггер приходит к «проблеме истории».

Собственный подход М. Хайдеггера вновь характеризует его как проницательного эпистемолога: он отказывается от сравнительных исследований «объективного» смысла культурных ценностей, передававшихся в преемственной цепи через исторические эпохи, поскольку последовательный принцип историчности необходимо фиксирует несводимые друг к другу интерпретации ценностей (в эти разные эпохи). Для критической установки поиск смыслового и «объективного» концептуального ядра христианской веры становится не менее сложной задачей, чем перевод с незнакомого языка (как позднее это наглядно объяснил О. Куайн в хрестоматийном примере с «gavagai»). Эпистемологическая проницательность М. Хайдеггера проявляется в том, что он предлагает методологический способ (соразмерного) доступа к чуждой (в смысле временной, пространственной и культурной удаленности) жизни, — через раскрытие структур подвижного фактического опыта в методе формального указания.

³²⁵ Заключение к Габилитационной диссертации М. Хайдеггера 1915 г. цит. по Supplements: From the Earliest Essays to “Being and Time” and Beyond, 2002. P. 67.

³²⁶ Ibid.

³²⁷ Ibid. P. 68.

³²⁸ Ibid.

Одной из характеристик такой методической соразмерности является указание на то, что религиозный опыт является способом усиления жизни, подразумевает концентрацию на собственном смысле и рефлексии о нём. Особая роль «изначального христианства», раскрывшего и передававшего этот опыт через века и исторические эпохи, становится парадигмой «основоопыта», описывающей фактическую жизнь.

Верующий человек, прежде всего, верит, и это образует основу его существования, практических действия и попыток теоретизирования. Вера – особое «настроение» (*Stimmung*) или «страсть» (*πάθος*), подразумевающая осознанный эмоциональный отклик на ситуацию, в которой живет христианин. Открытость «настроению» веры первых христиан становится нашим соразмерным способом доступа к их эпохе. Способ («как») в случае религиозной веры определяет ее содержание (во «что» верят). «Как» оказывается связанным с переживанием собственного существования во времени («практикой временности»), — если христианин осознаёт тревогу и неустойчивость своей жизни, осознаёт, что его прошлое неверующее (греховное) состояние (как угроза падения) постоянно присутствует в настоящем и противостоит его грядущему пакибытию, тогда он держится за подлинную веру. Противоположностью этого является разделенное существование, которое пытается вычислять и контролировать ход фактов, манипулировать людьми и событиями ради иллюзорной безопасности и успокоения.

В этом изображении веры изначального христианства есть два существенных момента — характерное «настроение» и описание динамики существования. Поэтические увлечения М. Хайдеггера романтической поэзией влияют на его выбор теологических концепций (М. Лютера, С. Кьеркегора, Ф. Достоевского, Ф. Овербека, Г. Шелла и др.) настроения веры как усиливающейся скорби, тяготы, мученичества. Это взгляд романтика, поэтизирующего боль, слышащего ее звучание в любом переживании, и верящего, что тяжесть способна преобразиться в легкость, а горе — в радость. Романтический поэт живет, как будто на него смотрят боги, заинтересованные в его жизненных переживаниях и страданиях, — чтобы подтвердить собственное блаженное совершенство.

В начале 1920-х годов для описания динамики существования М. Хайдеггер выбирает концептуальный аппарат этики и физики Аристотеля, помещенный в рамки лютеранской антропологии. Если космос Аристотеля (в пределе) приводился в движение влекущей (влюбляющей в себя) действительностью Перводвигателя, — то в понимании Мартина Лютера сотворенное человечество движется, падая во грехе, устремляясь прочь от Бога. Для теологии креста идеал подлинной возможности жизни как созерцания Высшего Существа оказывается нерелевантным (человек утратил способность «видеть» Бога).

Подлинность «изначального христианина» раскрывается в умелых действиях с «сущим, которое может стать другим», основанных на понимании временного смысла веры. Не созерцание, а практическая мудрость (*φρόνησις*) становится формальным указанием на «совесть» как возможность подлинного существования в мире.

Таким образом, рассматривая разнообразные теологические и философские концепции, повлиявшие на мышление М. Хайдеггер, мы можем так представить его схему «истинного христианства», которая включает феноменологически проясненный и исправленный «религиозный материал», описывающий существование верующего человека:

- (1) Отнесенность человека к Богу можно рассматривать в двух измерениях – пространственном (в смысле близости, направленности и т.п.) и временном (в смысле изменчивости). Понимание пространственного измерения реализуется в созерцании (как способности «естественного света разума»), временного — в практическом исполнении религиозного смысла.
- (2) Структура человеческого интеллекта, использующего способность естественного света разума, чтобы «освещать» (постигать) сущее, — проясняется в конечном присутствии *Dasein*, особое сущее-в-мире (бытие-в-мире, *in-der-Welt-Sein*), способное практически использовать вещи и наделять их значением, устанавливать дистанцию для теоретического исследования и способное задавать вопрос о смысле бытия.
- (3) *Dasein* конституирует свою сущность в своем бытии, — это прямая и явная (возможно, ироничная или провокационная) отсылка к *actus purus*, как схоластическому определению Бога, что не осталось незамеченным исследователями³²⁹.
- (4) Интенциональный анализ «качественно наполненного и нагруженного ценностями эмпирического мира средневекового человека, связанного с трансцендентностью»³³⁰ раскрывает историческое измерение «живого духа», «проблему отношения между временем и вечностью, изменением и абсолютной достоверностью, миром и Богом...»³³¹
- (5) Историческое измерение «живого духа» в опыте веры основано на пред-данном, не-сконструированном, не-тематическом религиозном смысле, который

³²⁹Макграт надо искать

³³⁰ Заключение к Габилитации 1915г., Supplements: From the Earliest Essays to ‘Being and Time’ and Beyond, 2002. P. 67.

³³¹Ibid.

представляет собой сеть ноэтических контекстов, предающих (религиозное) значение вещам, фактам и событиям.

- (6) Исследование имманентного религиозного смысла методически представляет собой самопонимание *Dasein*, которое раскрывается в трех интенциональных измерениях (идентифицирующем «содержании», «отнесенности» и способах их «разыгрывания»). Главный акцент делается на «смысле разыгрывания».
- (7) Опыт средневековых мистиков, тексты мыслителей, образующие традицию первоначального («изначального» или досхоластического) христианства предоставляют М. Хайдеггеру концепцию веры, в которой (ноэтическое) содержание определяется (ноэтическим) характером и способом действия, а также парадигму «основоопыта», направленного к тому, чтобы «жить полнее», — то есть предмет для герменевтики фактической жизни.
- (8) Методическое исследование «усиливающейся жизни» христианского «основоопыта» раскрывает временной смысл *Dasein*, являющийся основанием для понимания модуса подлинности (и неподлинности) — как мотива «разыгрывания» в отношении своей предельной, наиболее собственной возможности (то есть в бытии-к-смерти).
- (9) Богословие Г. Шелла, Ф. Овербека и образный язык поэтов-постромантиков становятся источником понимания исходного переживания веры как эсхатологической скорби. Это дает возможность (в рамках самой же хайдеггеровской методологии) восстановить смысл «разыгрывания» фундаментального настроения веры (и жизни), разделяемого самим философом.
- (10) *Theologia crucis* Мартина Лютера («феноменологизированная» хайдеггеровской интерпретацией физики и этики Аристотеля) предоставляет возможности для описания фундаментального настроения существования (как тревоги и беспокойства), динамики падшего состояния (как феноменологического прояснения испорченности человеческой природы — *status corruptionis*), возможности подлинной индивидуации в «голосе совести», «присутствию-в-отсутствии» и раскрывающей проекции в бытии-к-смерти.

Таким образом, мы можем увидеть, что герменевтика фактичности и экзистенциальная аналитика возникают в значительной части в результате редукции трансцендентного и бесконечного содержания, ограничения сферы опыта конечными и имманентными переживаниями, итоговым отказом от рассмотрения феноменов надежды и какого-либо потока опыта, исходящего от Бога. М. Хайдеггер описывает религию, как жизнь без

надежды, не ожидающую помощи от Бога, свободное погружение в тревогу, скорбь и боль утрат, выбирает исчезновение мира в бытии-к-смерти, молчаливо понимая, что ужас в действительности дополняется освобождением в возможности, определяющим завершенность и целостность *Dasein*.

Далее, будут рассмотрены онтические источники, связанные с проблематикой подлинности в ранних текстах М. Хайдеггера.

3. Проблема «подлинности» в философии религии М. Хайдеггера «до поворота»

Мы спрашиваем здесь о последних возможностях

близости с самим собой...

*М. Хайдеггер*³³²

В рассмотрении философии религии, присутствующей в ранних текстах М. Хайдеггера, можно было заметить постоянное присутствие проблемы «подлинности». Эта тема появляется в письмах, ранних стихотворениях и эссе философа, отражающих драматические факты личной биографии (поиск собственного пути, расторгнутую помолвку, события Первой мировой войны, религиозный кризис и др.).

Поскольку подлинность соотносится с максимально личным способом существования, определение условий ее возможности непосредственно связано с раскрытием структур историчности (временности). Можно сказать, что подлинность и историчность представляют собой взгляд с разных «точек обзора» (*Blikstand*)³³³ на бытие-в-мире *Dasein* (со стороны мира-самого-себя и со стороны совместного мира).

Вначале поиск «подлинности» находится в рамках религиозного отношения: верующее сознание ищет (подлинной) близости с Богом, стремясь убрать любую «дистанцию», отдаляющую от Него. При этом философский ум, не останавливающийся в своем вопрошании, проблематизирует все на этом пути: в рамках принятой М. Хайдеггером схоластической модели интеллекта, освещающего сущее (светом, исходящим из самого бытия), он (ум) пытается вернуть себя из объективности, чтобы поставить себя перед «лицом сердца».

М. Хайдеггер обращается к опыту мистиков, М. Лютера, С. Кьеркегора, представителей «свободного христианства», поэтов-постромантиков и т.п., чтобы «разыграть» (исполнить эмпирически и философски) опыт «близости» с Богом в тенденции «интенсификации», «усиливающейся концентрации» жизни на самой себе, что ведет к ее предельной индивидуализации, — при этом возрастание в таком исследовании экзистенциальных мотивов в итоге приводит к философии «богоставленности», постигающей «мудрость смерти».

С точки зрения истории философии поиск М. Хайдеггером «подлинной близости» с Богом и подлинного индивидуализированного смысла жизни может быть сопоставлен с

³³² GA 58. S. 258.

³³³ Хайдеггер М. Феноменологические интерпретации Аристотеля. СПб., 2012. С.41.

традицией мысли, стремившейся выразить уникальность человеческой личности, восходящей к раннему христианству. Кроме того, могут быть развернуты предложенные М. Хайдеггером формальные указания на подлинный модус *Dasein*, которые можно найти в его текстах «до поворота».

3.1. Онтические источники проблематики «подлинности»: романтический персонализм и христианская эсхатология

В моей душе лежит сокровище,

И ключ поручен только мне!

*А. Блок*³³⁴

Идеал «подлинной» жизни становится заметной частью европейской культуры на рубеже 18-19 веков, - то есть примерно на столетие раньше того, как он был рассмотрен М. Хайдеггером. Наиболее важными его источниками являются ранняя новоевропейская политическая мысль и протестантизм. В настоящее время «подлинность», чаще всего, означает искренность и правдивость по отношению к себе, а также восприятие уникальной ценности человеческой жизни. Нередуцируемая индивидуальность и связанный с ней потенциал могут быть каким-то образом реализованы, — выражены и актуализированы в существовании. В перспективе подлинности перед человеком стоит задача, сформулированная Ф. Ницше в «Веселой науке»: «Стань тем, кто ты есть».

В результате, согласно Ч. Тейлору, сформировалось представление, что у каждого человека есть определенный способ быть собой, сохранять верность себе, «а не подражать кому-то еще»³³⁵. Он связывает такое представление с романтическим идеалом, восходящим к понятию «морального чувства» 18 века и «чувства бытия» (*sentiment de l'existence*) Жан-Жака Руссо. Например, в этот период Иоганн Готфрид Гердер формулирует концепцию индивидуальности, согласно которой у каждого человека есть уникальный способ быть собой на пути личного совершенствования.

С возникновением романтизма идеал «подлинности» приобретает дополнительное измерение, связанное с эстетической ценностью самовыражения. В частности, для Фридриха Шлейермахера подлинность заключается в том, чтобы построить свою индивидуальную жизнь как тотальное целое в процессе самосовершенствования: «...каждый человек должен на свой лад выражать человечество через своеобразное

³³⁴ А. А. Блок. Полное собрание сочинений и писем в 20-ти томах. Том II. М.: "Наука", 1997.

³³⁵ Taylor Ch. *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991. P. 29.

смещение его элементов...»³³⁶. Рассмотрим персоналистские мотивы в феноменологии М. Хайдеггера и концепции тех мыслителей, которых были им восприняты.

3.1.1. Романтический персонализм, Ф. Шлейермахер, В. Дильтей и «подлинность»

Связь работ М. Хайдеггера с традициями романтизма и персонализма и, в частности, с концепцией «верности самому себе», можно проследить в ранних лекционных курсах, а также в его письмах.

В лекционном курсе чрезвычайного военного семестра *KNS 1919* М. Хайдеггер указывает, что в рамках универсалистской концепции человека как рационального животного (*animal rationale*) и представления о «варварских народах» новоевропейское мышление рассматривает индивида только как экземпляр вида, безликий «исторический атом». Даже поэты ценятся лишь потому, что своими произведениями они делают публичную жизнь более утонченной, - но не потому, что являются значимыми личностями в подлинном мире жизненного опыта³³⁷. Реакцией на это стали идеи И.Г. Гердера, увидевшего «историческую реальность в ее многообразной иррациональной полноте» и признававшего «автономную и уникальную ценность каждой нации и эпохи, каждого исторического проявления»³³⁸. Брошенный «вызов философии истории Просвещения» привлек внимание к «ценности индивидуальности». В результате категория «собственность» (*Eigenheit*) становится значимой и связанной со всеми формами жизни³³⁹.

М. Хайдеггер перечисляет и другие персоналии: в частности, благодаря Ф. Шлегелю, «человек начинает изучать прошлое, не отвергая его как варварское»³⁴⁰. Кроме того, «Шлейермахер впервые увидел целостность и легитимность общественной жизни и специфику христианского сознания сообщества». Именно «он открыл изначальное христианство»³⁴¹. Философ утверждает, что эта линия мысли кульминирует в работах Вильгельма Дильтея, увидевшего «значение единственного и уникального в исторической реальности»³⁴² для понимания жизни.

Далее, во время летнего семестра *SS 1919* М. Хайдеггер вновь обращается к этим идеям, расставляя собственные акценты: «...существуют подлинные жизненные переживания, которые вырастают из подлинного жизненного мира (художника, религиозного человека).

³³⁶ Шлейермахер Ф. Речи о религии к образованным людям ее презирающим. Монологи. СПб.: АО «Алетейя», 1994. С. 292.

³³⁷ GA 56/57. S.133.

³³⁸ Ibid.

³³⁹ GA 56/57. S.134.

³⁴⁰ Ibid.

³⁴¹ Ibid.

³⁴² Ibid. S.165.

В зависимости от аутентичных мотивационных возможностей возникает феномен интенсификации жизни (в противном случае минимизация жизни). Это явление не определяется содержанием опыта. Есть люди, которые многое пережили в разных “мирах” (художественно и т. п.) и все же “внутренне пустые”. Они достигли лишь “поверхностного” жизненного опыта»³⁴³.

В цитате присутствуют отличительные признаки романтической персоналистической традиции: парадигматический статус художника, контраст между напряженной, «интенсивной» жизнью и «ослабленной», «поверхностной». При этом, «религиозная личность» является парадигматическим примером более общего типа опыта, проживаемого в самоотверженном служении, позволяющего понять человеческую жизнь в ее фактичности.

Персоналистические тенденции М. Хайдеггера отчетливо прослеживаются в переписке с Элизабет Блохманн. Он пишет, что «культурные блага достигают своей реальной ценности в той степени, в которой они усваиваются «самым собственным существованием» индивидов, обладающих «внутренним бодрствованием». Тогда каждое духовное переживание становится обоснованным и подлинным, в своей внутренней принадлежности «к центральному «я» в его ориентации, направляемой Богом на устойчивую цель»³⁴⁴. В нескольких письмах М. Хайдеггер поддерживает идеал «внутренней правдивости», что отвлеченная теория должна быть заменена «наиболее личным опытом» при рассмотрении теологических и философских проблем. Он считает, что подлинное понимание одновременно является бытием, — причем не разновидностью умиротворения, но скорее «яростной жизнью», и обращением «внутрь [*Innewerden*] к своему собственному уникальному (хотя и не теоретическому)... духовному направлению»³⁴⁵.

В работах 1920-х гг. обнаруживаются более систематические связи с романтическим персонализмом. В этот период философ использует два термина *Jeweiligkeit* (ежеминутность, «всякость», конкретность) и *Jemeinigkeit* («мойность»), обозначающие нередуцируемую уникальность и самопринадлежность личной жизни. Их можно рассматривать, в том числе, как указание на нормативный характер подлинной жизни.

³⁴³ Ibid. S.208.

³⁴⁴ Heidegger-Blochmann, Brief-wechsel (1918–1969), 1989. P.7.

³⁴⁵ Ibid. P.14.

Дж. ван Бюрен переводит *Jeweiligkeit* как «изменчивость временной индивидуальности» (the «awhileness»³⁴⁶ of temporal particularity). Смысл этой характеристики проясняется в рукописи *Natorp-Bericht* (1922 г.), где М. Хайдеггер пишет, что «фактическое бытие есть то, что оно есть, всегда только как целиком свое собственное, не как бытие-вообще, какого-то человечества вообще...»³⁴⁷. Подчеркивание индивидуального характера *Dasein* отражает различные историко-философские влияния: отрицание Ф. Шлейермахером основанной на разуме концепции универсального человека в Просвещении (согласно которой «человечество должно существовать, как однородная масса, которая хотя и раздроблена в своем внешнем проявлении, но внутренне всюду тождественна»³⁴⁸), а также критика Серена Кьеркегора в адрес идеализма Г.В.Ф.Гегеля, отстаивающая абсолютную ценность «отдельного индивидуума». В лекционном курсе «Онтология. Герменевтика фактичности» 1923 г. М. Хайдеггер признает С. Кьеркегора важным источником своих идей³⁴⁹.

Характеризуя *Dasein* как индивидуальное существование, М. Хайдеггер уточняет, что он не имеет в виду «изолирующую релятивизацию на отдельных людей», но «способ существования», указывающий «на возможный путь бодрствования»³⁵⁰. Утверждение, что каждый человек имеет уникальную возможности быть собой «подлинным» образом также не означает солипсизма, — поскольку *Dasein* присутствует в сообществе других индивидуумов, перенимая традиции, практики и понимание мира, передаваемые в языке.

Философ обосновывает возможность «бодрствования» временным характером индивидуального существования. В лекционном курсе *SS 1925* «Прологомены к истории понятия времени» он пишет: *Dasein* «есть сущее, которое *всегда емь я сам*, к бытию которого я как сущее «причастен»; это сущее, которое *всегда существует* тем способом, каким я имею быть в качестве этого сущего»³⁵¹. *Dasein* возможно (*Möglichkeitsein*) не в логическом, а в личном смысле как «*всегда*» (т.е. в каждом случае) и «*сущностным образом моя*» возможность быть. Это является основанием подвижности и изменения: можно осознанно посвятить себя такой жизни или отказаться от нее в анонимной однородности «людей»³⁵². Именно здесь «подлинность» отличается от «неподлинности», что объясняется в «Бытии и времени»: «присутствие есть по сути всегда своя возможность», и именно

³⁴⁶Buren J. van. *The Young Heidegger: Rumor of the Hidden King*. Hamilton, Ontario: McMaster University Press, 1994. P. 283.

³⁴⁷ Хайдеггер М. Феноменологические интерпретации Аристотеля. СПб., 2012. С. 53.

³⁴⁸Шлейермахер Ф. Речи о религии к образованным людям ее презирующим. Монологи. СПб.: «Алетейя», 1994. С 292.

³⁴⁹ GA 63. S.5.

³⁵⁰ Ibid. S.7.

³⁵¹ М. Хайдеггер. Прологомены к истории понятия времени. Томск: «Водолей», 1998. С. 159.

³⁵² Ibid.

поэтому *Dasein* «может в своем бытии «выбрать» само себя, найти», а также «может потерять себя»³⁵³.

Таким образом, персоналистические тенденции в романтизме являются предшествующей традицией, которая усваивается и развивается М. Хайдеггером в его философском проекте - в том числе в описании «подлинного» способа существования. Это концепция уникальной ценности человеческой личности, реализуемой на пути самосовершенствования, внимание к «внутреннему человеку» и эстетическому аспекту самовыражения, уважение к духовной стороне «внутреннего опыта», усиливающее чувство жизни представление о «внутреннем призвании» (ср. письмо М. Хайдеггера к отцу Кребсу: «я верю, что у меня есть внутренне призвание к философии»³⁵⁴). В контексте интереса к «внутренней силе» личности еще одним источником идеала «подлинности» оказывается лютеранский пиетизм, акцентирующий важность живого опыта обращения к вере, вместо представлений о «юридическом» оправдании, — и поэтому воспринимающий себя наследником идей М. Лютера о спасении «внутреннего человека».

Очевидно, религиозная сторона романтического персонализма была внутренне близка М. Хайдеггеру на раннем этапе его творчества. При этом идеи двух мыслителей, принадлежащих к данной традиции, являются для него наиболее важными — Фридрих Шлейермахер и Вильгельм Дильтей. Они оба рассматривали личный опыт в изначальном христианстве в качестве исторического источника романтизма и персонализма.

Принято считать, что Ф. Шлейермахер первым употребил термин «персонализм» в своей работе «Речи о религии к образованным людям, ее презирающим» (1799). В 19 веке он стал распространенным в континентальной и англоязычной философии. Согласно Дж. ван Бюрену, М. Хайдеггер воспринял мысль Ф. Шлейермахера о необходимости развития уникальной идентичности вместе с участием в общественной жизни³⁵⁵. Например, в «Монологам» Ф. Шлейермахер пишет, что путь созидания в себе «ясного образа человечества» и «воплощение его вовне с помощью искусных творений» одинаково возможны для человека, — хотя их совершенное совпадение является редким³⁵⁶.

Для М. Хайдеггера также важной оказалась мысль о преимуществе практической религиозности над (теоретической) теологией. Согласно Ф. Шлейермахеру, «...мера знания

³⁵³ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический проект, 2015. С. 42.

³⁵⁴ Supplements: From the Earliest Essays to ‘Being and Time’ and Beyond, 2002. P.70.

³⁵⁵ Buren J. van. The Young Heidegger: Rumor of the Hidden King, 1994. P. 310.

³⁵⁶ Шлейермахер Ф. Речи о религии к образованным людям ее презирающим. Монологи. СПб.: АО «Алетейя», 1994. С. 294.

не есть мера благочестия»³⁵⁷, что означает: Бог, мыслимый изнутри области знания как основа познания и познаваемый, — не Тот же самый, что «постигается» благочестивым отношением к Нему, когда «знание» возникает из благочестия. Истинная сущность религии остается скрытой, она исчезает, когда ее объективируют как философию, метафизику, или мораль. Собственное основание религии заключается в непосредственном понимании исторического проявления бесконечности в уникальных особенностях мира. Таким образом, в религиозном опыте наиболее существенные моменты связаны не с вопросами мышления, а с единством интуиции (*Anschauung*) и чувства (*Gefühl*), — и это является прямым указанием на необходимость личного («внутреннего») опыта. Заново открыв «изначальное христианство», Ф. Шлейермахер обеспечил возможность его исторической интерпретации.

Работы другого мыслителя, Вильгельма Дильтея, также оказали влияние на М. Хайдеггера. Во время лекций семестра SS 1920 философ призывает слушателей отказаться от опасений по поводу «историзма» и «релятивизма» в концепции В. Дильтея и увидеть важную положительную тенденцию в его мышлении: понимание «жизненного опыта» как взаимодействия между индивидуальным центром жизни и средой³⁵⁸. В интерпретации М. Хайдеггера, В. Дильтей предпринял попытку подробно описать основные категории жизни.

Он обращает внимание на связь между наиболее плодотворным периодом немецкого идеализма и теологией³⁵⁹. Указывая на «теологическое происхождение» В. Дильтея³⁶⁰, философ отмечает его работу по изучению «молодого Гегеля», показавшую, насколько глубоко тот был мотивирован теологическими вопросами. (Главный поэт для М. Хайдеггера — Ф. Гельдерлин — был частью той же теологической среды, что Г. Гегель и Ф. Шеллинг.) Таким образом, М. Хайдеггер рассматривал себя продолжателем традиции в немецкой философии XIX века, признающей интеллектуальное значение христианства для истории европейской культуры. Все значимые фигуры в этой линии, привлекающие интерес М. Хайдеггера (И. Кант, Г. Гегель, Ф. Шеллинг, В. Дильтей) пытались обосновать значимость христианского наследия или сформулировать его философскую апологию.

Перечисление релевантных для М. Хайдеггера концепций В. Дильтея одновременно показывает их связь с традицией романтического персонализма. Во «Введении в науки о духе» (1883 г.) В. Дильтей утверждает, что индивид — это «психофизическое целое»,

³⁵⁷ Ibid. С. 74.

³⁵⁸ GA, vol. 59: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*. Frankfurt: Vittorio Klosterman, 1993. S. 157.

³⁵⁹ Ibid., S. 95, 141

³⁶⁰ Supplements: From the Earliest Essays to ‘Being and Time’ and Beyond, 2002. P.151.

которое является несводимо уникальным³⁶¹. Как И. Г. Гердер, он также пишет о «народах» или «нациях» как об уникальных индивидуальностях³⁶² и разделяет неприятие метафизических интерпретаций истории, превращающих ее сюжеты в «бесцветные абстракции»³⁶³. Истинное ядро истории следует искать не в метафизике, а в «жизненной взаимосвязи», в которой воля индивида смешивается с более крупной системой целей³⁶⁴, — и предметом гуманитарных наук является неделимая «монада», которую можно понять только «изнутри»³⁶⁵. Одним из инструментов такого понимания является изучение автобиографий людей, которые сохранила человеческая память, «найдя их достойными интереса»³⁶⁶. Это позволяет избежать представления индивида как части большого целого, а увидеть его самого как целостность³⁶⁷.

По мнению В. Дильтея, первоначальная «жизненная связь» частично объяснена наукой, — но при этом она более полно выражается поэтическими средствами³⁶⁸. Он также считает, что религиозный опыт раскрывает богатство индивидуальной жизни в истории. Контекст переживаний верующего человека выходит за пределы воспринимаемого, и поэтому содержание такого опыта не может быть представлено в понятиях, поскольку действительное влияние на «сознательное состояние души ощущается в состоянии пассивной сдачи [*Hingabe*], которое, согласно типу опыта, интерпретируется как нечто, происходящее из невидимого контекста»³⁶⁹. Как мы видели в предыдущей главе, такое описание очень близко пониманию имманентного смысла веры М. Хайдеггером.

Во «Введении в науки о духе» В. Дильтей представляет развитие европейской культуры как освобождение «сил личности»³⁷⁰ от принуждения институциональной Церкви. В. Дильтей обнаружил истоки романтической традиции, к которой он сам себя относил, в работах М. Лютера и текстах религиозного возрождения 17-18 веков, общей темой которых было признание уникальности и нередуцируемой ценности индивидуальной жизни. В работах М. Лютера формулируется новая теология, укорененная не в «схоластических спекуляциях», но в «том, что переживается, в живом религиозном процессе и христианской

³⁶¹ Dilthey W. *Gesammelte Schriften*, vol. 1: *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. Stuttgart: B.G. Teubner, 1955. S. 29.

³⁶² *Ibid.* S. 41.

³⁶³ GS, vol. 1, 1955. S. 104.

³⁶⁴ *Ibid.* S. 127.

³⁶⁵ *Ibid.* S. 109.

³⁶⁶ *Ibid.* S. 31.

³⁶⁷ GS, vol. 7: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Stuttgart: B.G. Teubner, 1958. S. 212.

³⁶⁸ GS, vol. 1, 1955. S. 371.

³⁶⁹ GS, vol. 6: *Die Geistige Welt: Einleitung in die Philosophie des Lebens, Zweite Hälfte: Abhandlungen zur Poetik, Ethik, und Pädagogik*. Stuttgart: B.G. Teubner, 1958. S. 301.

³⁷⁰ GS, vol. 1, 1955. S. 352.

литературе»³⁷¹. По мнению В. Дильтея, также и пиетизм является попыткой эмансипации индивида с помощью радикального «индивидуализма» (исключающего вмешательство Церкви во внутреннюю жизнь) и сопутствующего движения к терпимости³⁷².

Чтение В. Дильтея помогло М. Хайдеггеру понять, что современная ему «этика подлинности» имеет действительные истоки в «изначальном христианстве». И, возвращаясь к ним, М. Хайдеггер по-новому интерпретирует идеалы романтико-персоналистической традиции.

В лекционном курсе *WS 1919-1920* философ обсуждает тезис В. Дильтея о том, что «изначальное христианство» раскрывает уникальный опыт жизни и противостоит обезличивающему влиянию греческой метафизики. М. Хайдеггер выделяет три взаимопроникающих смысловых контекста в фактичном жизненном опыте: «окружной мир» (*Umwelt*), «совместный мир» (*Mitwelt*) и «мир-самого-себя» (*Selbstwelt*). Исследуя последний, философ обращается к жанру автобиографии или, по В. Дильтею, «саморефлексии» (*Selbstbesinnung*)³⁷³, который «так же стар, как и человечество» и выражается во вдумчивом религиозном размышлении «о судьбе, действующих силах жизни, которые мешают или помогают, наказывают или благословляют»³⁷⁴.

Содержательным примером такой религиозной медитации о себе для М. Хайдеггера является «Исповедь» Августина, свидетельствующая о «развитии и формировании внутреннего самопознания собственной жизни»³⁷⁵. В ней выражается «непрерывное, живое, самое личное отношение к своему конкретному унаследованному жизненному миру»³⁷⁶. Конкретное «направление» или «особое расположение» (*besonderen Verfassung*) самости придает этому жизненному миру силу и уникальность. Как и В. Дильтей, М. Хайдеггер интересуется автобиографической и конфессиональной литературой, содержащей свидетельства того, что М. Хайдеггер называет «самопринадлежностью» («мойностью», *Jemeinigkeit*) жизни, и указывающей на возможность *Dasein* «сосредоточиться» на себе. Таким образом, конфессиональная литература раскрывает способы, с помощью которых понимание веры придает форму и целостность индивидуальной жизни.

³⁷¹ GS, vol. 2: *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*. Stuttgart: B.G. Teubner, 1957. S.42.

³⁷² GS, vol. 7, 1958. S. 342.

³⁷³ GA 58. S.56.

³⁷⁴ Ibid. S.57.

³⁷⁵ Ibid. S.58.

³⁷⁶ Ibid.

Для характеристики процесса обретения целостности М. Хайдеггер использует термин *Zugspitztheit*, означающего нечто вроде «усиливающейся концентрации» (см. предыдущую главу). Дж. ван Бюрен видит в этом анализе результат усвоения мистической доктрины рейнских мистиков (Майстера Экхарта, Иоганна Таулера и анонимного автора *Theologia Germanica*) о душе как месте рождения внутреннего божественного Логоса [50, р. 292]. «Усиливающаяся концентрация» указывает на фактическую особенность человеческой жизни, когда смысл переживаемого «события» (*Ereignis*) «присваивает» (или захватывает) существование конкретного человека на самом глубоком уровне. М. Хайдеггер уточняет, что *Dasein* особым способом может сконцентрироваться на «мире-самого-себя», и что такая интенсификация не возникает намеренно (вследствие постоянного внимания), а скорее является фактическим «актуальным мировым [*Weltwärts*] воплощением жизни». В примечаниях философ пишет, что «усиливающаяся концентрация на мире-самого-себя всегда присутствует в реальной жизни»³⁷⁷.

Интенсивное «владение» своей жизнью порождает новое отношение к миру-самого-себя и в религиозном контексте может принять форму протеста против теоретической объективации веры. В этом отношении парадигматическими примерами для М. Хайдеггера являются Августин, М. Лютер и С. Кьеркегор. Именно в их работах, а не в «Размышлениях» Декарта, уникальность и автономность личности получает решающее выражение³⁷⁸.

В течение зимнего семестра *WS 1921–1922* М. Хайдеггер вновь обсуждает историю эллинизации «христианского жизненного сознания», рассматривая М. Лютера в качестве наиболее важной фигуры, противостоящей этому процессу. Для философа реформация является «коренной почвой немецкого идеализма»³⁷⁹: «Фихте, Шеллинг и Гегель были теологами, и Канта можно понять только с точки зрения теологии, если мы не хотим сделать из него грохочущий скелет так называемого эпистемолога»³⁸⁰. При этом философ приписывает такое понимание непосредственно В. Дильтею.

М. Хайдеггер утверждает, что в период между реформацией М. Лютера и немецким идеализмом в теологии и философии была утрачена связь с индивидуализирующим опытом изначального христианства. Причиной этого стало переосмысление греческой метафизики, — прежде всего, категории субъекта. В течение летнего семестра *SS 1923* М. Хайдеггер сопоставляет два противоположных понимания человека: согласно первому, человек

³⁷⁷ GA 58. S. 60.

³⁷⁸ Ibid. S.205.

³⁷⁹ GA 61. S.6

³⁸⁰ Ibid. S.7.

определяется как «разумное животное» (*animal rationale*), а во втором, он признается уникальной личностью, сотворенной Богом (как это описано в Ветхом Завете)³⁸¹. М. Хайдеггер считает, что из-за смешения с греческой идеей «рационального животного» первоначальная христианская концепция личности приобрела характеристику универсальности. В результате такой редукции наиболее ценной в людях была признана способность к познанию, а не их сотворенная уникальность.

М. Хайдеггер одобрительно цитирует С. Кьеркегора, который также критикует тенденцию современной философии сводить личность к экземпляру вида с особыми когнитивными способностями³⁸². Подлинная религиозная антропология направляется не общими определениями, а конкретным опытом личности в ее положении перед Богом: состояние верующего «в настоящее время само мотивировано соответствующим [*jeweiligen*] изначальным опытом греховности...и со своей стороны этот опыт мотивируется из соответствующей изначальности или, альтернативно, не-изначальности отношения к Богу в конкретное время»³⁸³. Преимущество такой антропологии, как считает М. Хайдеггер (следуя за В. Дильтеем), состоит в том, что она не исходит из какой-то априорной метафизической системы, а вытекает из конкретной, жизненной ситуации реального человека. В дискуссии на семинаре М. Хайдеггер четко отождествляет этот вид антропологии с «Гейдельбергской диспутацией» М. Лютера 1518 года.

В докладе, прочитанном в Касселе (1924 г.), М. Хайдеггер указывает, что изначальное В. Дильтей был теологом, — и этот горизонт понимания *Dasein* повлиял на его последующие работы. Для В. Дильтея теология имеет непосредственное отношение к истории христианства и ее основополагающему факту, — жизни Иисуса. По словам М. Хайдеггера, он пытался «спасти уникальный характер» не науки, а исторической реальности, его темой был «человек как духовное существо ... первичное витальное единство самой жизни»³⁸⁴. Поэтому В. Дильтей важен, в первую очередь, не как теоретик «наук о духе», а как исследователь индивидуальной жизни в ее конкретной исторической реальности, раскрывающий ее уникальность в связи с религиозным опытом.

Тексты начала 1920-х годов показывают, что позиция М. Хайдеггера близка тезису В. Дильтея, утверждающему в противовес метафизике уникальную человеческую индивидуальность. В течение этого же периода философ обращается к концепциям

³⁸¹ Ibid. S.21.

³⁸² Ibid. S.108.

³⁸³ GA 63. S.28

³⁸⁴ Supplements: From the Earliest Essays to “Being and Time” and Beyond, 2002. P.156.

романтического персонализма: идеалу радикально индивидуализированной жизни, «бодрствованию», «внутренней правдивости» или «интенсификации жизни». Следуя В. Дильтею, М. Хайдеггер утверждает, что истоки этой традиции обнаруживаются не в греческом представлении о человеке как «рациональном животном», а в библейском и изначальном христианском опыте искупления человека от греха. В начале 1920-х годов философ намеревается эксплицировать этот религиозный «основоопыт». Изложение подлинности, представленное в «Бытии и времени», тесно связано с пониманием, полученным в ходе реализации этого проекта. Таким образом, проблематика подлинности возникает в результате попытки М. Хайдеггера оживить основной идеал романтического персонализма, возвращаясь к его религиозным корням.

3.1.2. Эсхатологическая концепция «подлинности» в изначальном христианстве

Мудрец, привыкший жить, стократно умирая,

По истине живет, стократно жизнь стяжая.

Ангелус Силезиус³⁸⁵

Различные характеристики идеала подлинности, представленные в работах Ф. Шлейермахера и В. Дильтея отсылают к общему истоку – опыту раннехристианской общины, а также различным попыткам восстановить его изначальность (в рейнском мистицизме, *theologia crucis* М. Лютера, пиетизме и т.д.). Чтобы раскрыть парадигматическую роль христианства в понимании подлинности М. Хайдеггером, вновь обратимся к лекциям *WS 1920–1921*. И более подробно рассмотрим деконструкцию философом «фактичного жизненного опыта» раннехристианской общины.

Трактовка этого курса лекций, ставшая классической, представлена в известном эссе Томаса Шихана³⁸⁶, где подчеркивается мысль, что материал данного семестра во многих отношениях предвосхищает ключевые темы книги «Бытие и время». Основные «категории» экзистенциальной аналитики главного трактата М. Хайдеггера, прежде всего, «временность» (*Zeitlichkeit*), а также «понимание» (*Verstehen*), «аффект» (*Befindlichkeit*), «способность быть» (*Seinkönnen*) и фактичность, обнаруживаются в обсуждении «изначального христианства». Однако текст Т. Шихана уделяет меньше внимания развитию проблематики «подлинности» в работах М. Хайдеггера³⁸⁷.

³⁸⁵ Ангелус Силезиус. Херувимский странник (остроумные речения и вирши). Пер. Н.О. Гучинской. СПб.: «Наука», 1991. С. 61.

³⁸⁶ Sheehan Th. Heidegger's 'Introduction to the Phenomenology of Religion, 1920–1921 // The Personalist 60 (3), 1979. Pp. 312–324.

³⁸⁷ Crowe B. D. Heidegger's Religious Origins, 2006. P. 155.

Основную особенность изначального христианского опыта, с точки зрения М. Хайдеггера, можно кратко сформулировать следующим образом: жизнь верующих протекает в беспокойной неопределенности между целостным и непредсказуемым вторжением в их существование керигмы (т.е. «провозглашения» учения Христа, вести о «Распятом Боге») и таким же целостным и внезапным наступлением Парусии (Второго Пришествия).

Фактический опыт христианской жизни всегда начинается с керигмы (провозглашения, *Verkündigung*). Он «исторически определен в том смысле», что «начинается с провозглашения, которое приходит к человеку в конкретный момент и постоянно сопутствует актуализации жизни»³⁸⁸. Совместная актуализация религиозной жизни и керигмы указывает на более глубокую связь по сравнению с той, что предполагается между увещаниями здравого смысла и поступками. Керигма не является нейтральной теорией о природе реальности, но обращением и соединением с ней (керигмой) самой личности верующего (этот феномен невозможно объяснить идеалистическими «целями разума»). Передача Откровения позволяет «принять участие» в событии Откровения», в основанной на нем особой «истории» или «судьбе»³⁸⁹.

Что понимается под «провозглашенным»? М. Хайдеггер формулирует его содержание как «проповедь креста», «скандал креста»³⁹⁰. В других местах курса под предметом керигмы понимается сам Иисус, Мессия, который уже пришел³⁹¹. Философ отмечает, что выражение «слово Божие» следует воспринимать как объективно, так и субъективно: воззвание принадлежит Богу (как Субъекту), в то же время Сам Бог облекается в речь в проповеди креста (т.е. в конкретном историческом событии).

«Как» или способ такого провозглашения особенно важен для М. Хайдеггера: керигма буквально «врывается» или «вламывается» (*einschlägt*) в существование³⁹². Как слово Божие, оно не похоже на мирскую речь, не похоже на историческое свидетельство. Оно радикально нарушает привычный («нормальный») поток событий. Это не «мудрствующий» дискурс, не многословие, лишаящее крест смысла, но простой и даже «непритязательный» разговор, вызывающий «шок» (*Anstoß*)³⁹³ и полностью меняющий смысл существования. «Евангелие — это сила, и оно имеет основополагающее значение для веры»³⁹⁴. Оно не сохраняется в покое, но передается и продолжается в «тревожном беспокойстве»

³⁸⁸ GA 60. S.117.

³⁸⁹ GA 9. S. 53.

³⁹⁰ GA 60. S.144.

³⁹¹ Ibid., S.117

³⁹² GA 60. S.143.

³⁹³ Ibid. S.144.

³⁹⁴ Ibid. S.136.

(*Bekümmierung*). Таким образом, «доказательство» или «демонстрация» того, что провозглашено, заключается в самом провозглашении, в его способности радикально прерывать жизнь и переориентировать ее, — или, как говорит Павел, в «духе» и «силе»³⁹⁵.

Апостол Павел и община в Фессалониках разделяют общее «состояние», в котором их обычная жизнь оказывается прерванной. М. Хайдеггер называет это состояние их общим «ставшим» (*Gewordensein*)³⁹⁶ или «уже-бытием», в котором кериigma принимается в «великой скорби» (*Trübsal*)³⁹⁷. Услышанная проповедь (своим фактом) уже побуждает, «толкает» верующего в жизнь, где раскрывается его связь с Богом. Воспринятая весть определяет «как» (способ актуализации) веры в фактической жизни³⁹⁸. Апостол говорит об этом прямо: «Посему и мы непрестанно благодарим Бога, что, приняв от нас слышанное слово Божие, вы приняли не как слово человеческое, но как слово Божие, — каково оно есть по истине, — которое и действует в вас, верующих». (1 Фес. 2:13, выделение добавлено).

Проповедь креста апостолом Павлом является эсхатологической: она передает Слово Бога и сообщает о Его грядущей Парусии. Таким образом, кериigma, прерывающая привычное течение жизни, не просто объявляет о прошлом событии (Распятии и Воскресении), но действительно и властно перемещает верующего в новую реальность, неразрывно связанную с ожиданием исполнения времени: «Христианская жизнь не является непрерывной и линейной, но разломанной: все отношения с окружающим миром должны пройти через контекст принятия «ставшего»³⁹⁹. Этот «разлом» является корнем скорби и бедствий жизни⁴⁰⁰.

Как мы знаем, повседневное существование предлагает многочисленные пути успокоения, безопасности и забвения опыта тревоги и беспокойства. Вместо того, чтобы сообщить точную дату и тем самым успокоить фессалоникийцев, апостол Павел своим ответом обращает их к себе и усиливает беспокойство: вместо попытки рассчитать и, тем самым, овладеть событием Парусии, он говорит о том, как отдать себя этому событию, - подойти к нему в подлинной (*eigentlich*) жизни⁴⁰¹, «помещающей себя в беду»⁴⁰².

³⁹⁵ Ibid. S.137.

³⁹⁶ Ibid. S.93.

³⁹⁷ Ibid. S.94.

³⁹⁸ Ibid. S.95.

³⁹⁹ Ibid. S.120.

⁴⁰⁰ Ibid. S.121

⁴⁰¹ Ibid. S.99.

⁴⁰² Ibid. S.102.

Как указывает М. Хайдеггер в *WS 1919-1920*, для Августина принятие керигмы также приводит к тому, что само существование становится шатким и сомнительным: «стал я сам для себя великой загадкой» (*factus eram ipse mihi magna quaestio*)⁴⁰³. Эта загадка требует ответа. Стремление к покою и безопасности, напротив, ведет к отказу от попыток понять смысл собственной жизни, - и поэтому М. Хайдеггер характеризует такой выбор как неудачу в самопознании.

Апостол Павел представляет противоположный выбор в 1 Фес. 5: 4: «Но вы, братия, не во тьме, чтобы день застал вас, как тать». «День» в этом отрывке, согласно М. Хайдеггеру, имеет двойное значение: это «свет» самопознания и фактический «день Господень»⁴⁰⁴. Апостол призывает верующих «бодрствовать», что является противоположностью существования в «мире и безопасности». Те, кто услышал зов, «должны быть в отчаянии, потому что страдания усиливаются, и каждый стоит один перед Богом»⁴⁰⁵. Метафоры «бодрствования» и «трезвения» описывают процесс подчинения собственной жизни, когда она воспринимается как вопрос или загадка.

Принимая керигму, человек берет на себя обязанность сделать свою жизнь принадлежащей себе. И это, по М. Хайдеггеру, ставит человека перед необходимостью принять самостоятельное решение⁴⁰⁶. Вера в такой интерпретации не является разовым достижением, но тревожным движением в будущее, характеризуемым «борьбой» и эсхатологическим «преследованием цели». Приняв решение обосновать смысл и единство своей жизни на конкретной возможности (а именно следования за Христом), верующий должен постоянно возвращаться к этому коренному обязательству.

Таким образом, анализ лекций М. Хайдеггера в 1920–1921 гг. об изначальном опыте христианской жизни позволяет выделить три характерные черты «подлинности».

Прежде всего, подлинность веры связана с «прерыванием». Для раннехристианской общины оно означает необратимое нарушение привычного образа жизни. Это событие керигмы - провозглашение прихода Мессии без указания точного времени. После получения керигмы все взгляды верующих направлены не на мирские проекты, а на непредсказуемое пришествие Бога.

В результате такого «прерывания» обращенные обретают новое знание о себе. Оно не связано с установлением метафизических фактов о человеческой природе. Его содержание

⁴⁰³ Августин Аврелий. Исповедь. Пер. с лат. М. Е. Сергеенко. М.: «Ренессанс», СП ИВО - СиД, 1991. С.108.

⁴⁰⁴ GA 60. S.104

⁴⁰⁵ Ibid. S.127.

⁴⁰⁶ Ibid. S.113.

заключается в том, что верующие впервые осознают жизнь как свою собственную. Потрясение, вызванное керигмой, пробуждает их от «сонного» существования к «бодрствованию», и теперь у них есть ясное понимание того, кем они являются. Верующие «пробудились» от сна потому, что в их фактичность «прорвалось» (несозданное и несконструированное) знание об их собственной жизни. Теперь они понимают, что существуют в рамках эсхатологической драмы мировой истории.

Третьей чертой, характеризующей подлинное бытие, является верность полученному самопознанию, - то есть христианской идентичности, опирающейся на «ставшее» бытие. Апостол Павел призывает общину постоянно обновлять это чувство верности, чтобы не впасть в самодовольство. Он использует язык «борьбы», акцентируя значение страдания и тревоги как неотъемлемых от христианской жизни. (Подобная аргументация станет важной частью теологии М. Лютера, направленной против схоластики.) Христиане услышали призыв, который радикально прерывает их жизнь. Они должны сохранять ему верность, переосмысливая испытанный шок, не закрывая глаза на страдания и тяготы жизни, - чтобы не потеряться в праздности, поверхностном энтузиазме или пустых рассуждениях о конце истории.

Можно заметить, что среди перечисленных характеристик «подлинности» изначального христианского опыта отсутствует «любовь» (к Богу и «ближним»). В частности, Джон Капуто указывает⁴⁰⁷, что М. Хайдеггер, характеризуя основной смысл фактичной жизни как *Sorge* или *cura* (как заботу, принимающую форму нужды, бедствия и тяготы и т.п.), упускает из виду второй смысл *cura* как заботы об исцелении тела ближнего, - то есть проявление сердечности *kardia*. Принимая обоснованность такой точки зрения, можно, тем не менее, обратить внимание на особый контекст «изначального христианства» и исторические условия существования ранней общины.

Прежде всего, поскольку в религиозном контексте любовь принадлежит к божественной реальности (как дар благодати), она, как и Бог, оказывается невидимой, неясной и скрытой. Но, тем самым, она неразрывно связывается с процессом прерывания, самопознания и подтверждения идентичности преображенной фактичной жизни. Приняв во внимание, что возобновление верности услышанному «провозглашению» для ранних христиан (особенно в первые века после начала Новой эры) подразумевало готовность подвергнуться

⁴⁰⁷ Caputo J. D. *Sorge and Kardia: The Hermeneutics of Factual Life and the Categories of the Heart. //Reading Heidegger From the Start*, ed. by Th. Kisiel and J. Van Buren. Albany: SUNY Press, 1994. P. 339.

гонениями, пыткам и мучительной казни, - мы понимаем, что оно означало решимость к жертве, принятие своего креста.

Таким образом, вера оказывалась неразрывно связанной со смертью, - и, тем самым, становилась «онтическим» выражением предельной возможности, связанной со смертью. Другими словами, вера делает жизнь собственной и предельно личной потому, что она предполагает возможность (и готовность к) смерти (за веру), - помещает ее в свою повседневную жизнь. Способность выбрать веру и, тем самым, свою смерть, «пробуждает» от «сна» и изменяет отношение к миру, - в новой действительности он есть лишь «то-в-чем», «которое я покидаю»⁴⁰⁸. Очевидно, силой, придающей действительность такой верности, является любовь. Также становится ясным, что модус подлинности Dasein имплицитно включает возобновляющуюся готовность «стократно умереть» ради конкретно выбранной возможности - того, *что* (или *кто*) оказывается неразрывно связанным с событием «прерывания» повседневности и «самопознания» жизни как предельно личной.

Перечисленные ключевые особенности христианской жизни, в истолковании М. Хайдеггера («прерываемость», «самопознание» и «верность призванию») являются характеристиками так называемой эсхатологической интерпретации «подлинности». Главная ее особенность заключается в артикуляции радикального нарушения привычного хода событий. Примечательно, что М. Хайдеггер принял участие в общем возрождении изучения эсхатологической проблематики в первой четверти 20 века. Такие теологи, как Карл Барт и Фридрих Гогартен выступили с критикой секуляризованной (и оптимистичной) эсхатологии исторического прогресса, доминировавшей в либеральном богословии 19 века. Наряду с этим, среди историков и библеистов вырос интерес к апокалиптической эсхатологии, оказавшей влияние на раннюю христианскую мысль. Более поздние работы таких теологов, как Вольфхарт Панненберг, Эберхард Юнгель и Юрген Мольтман, стали продолжением этой традиции, - в значительной мере, в диалоге с философией религии М. Хайдеггера.

3.1.3. Выводы: «верность себе» перед лицом смерти

В идеях мыслителей 17-18 вв., относящихся к романтической персоналистической традиции, элитарный путь (средневекового мистицизма) к молчаливому самопознанию собственной жизни в единстве с Богом становится достоянием всей новоевропейской культуры. Интерпретацию главных характеристик романтической подлинности можно проследить в различных лекционных курсах, переписке и других работах М. Хайдеггера:

⁴⁰⁸ М. Хайдеггер. Прологомены к истории понятия времени. Томск: «Водолей», 1998. С. 335.

«верность к себе», признание уникальности и ценности личности и ее эстетического выражения, усиление жизни и погружение внутрь интенсивного личного опыта, уважение внутреннего призвания.

Усвоение герменевтики Ф. Шлейермахера и философии жизни В. Дильтея раскрыло для М. Хайдеггера герменевтический потенциал «изначального христианства, в котором впервые возникает «мир-самого себя». Наиболее важные идеи: приоритет практической религиозности и ноэтических контекстов, раскрытие связей этики «подлинности» с раннехристианским опытом, важность непосредственного понимания исторического проявления божественного в уникальных особенностях жизненного мира, понимание «жизненного опыта» как взаимодействия между индивидуальным центром жизни и средой, поиск ядра истории в «жизненной взаимосвязи», интерес к автобиографиям и описанию религиозных переживаний, представление истории как освобождения личности от влияния церкви.

Анализ лекций М. Хайдеггера 1920–1921 гг., посвященных жизни раннехристианской общины позволяет эксплицировать эсхатологическую интерпретацию «подлинности», характеризующую тремя основными чертами.

Прежде всего, провозглашение прихода Мессии (керигма) «прерывает» (1) и необратимо разрушает привычный образ жизни. Новое бытие оказывается «ставшим», то есть отнесенным и к преодоленному греховному состоянию, и к осознанию настоящего, и к обращенности к непредсказуемому и нерассчитываемому грядущему пришествию Бога. Керигма «толкает» верующего в жизнь, где раскрывается его связь с Христом.

В результате такого «прерывания» обращенные обретают «самопознание» (2). Они впервые осознают жизнь как свою собственную. Потрясение пробуждает их от «сонного» существования к «бодрствованию», в котором теперь есть ясное понимание того, кем они являются, и понимание, что их жизнь принадлежит им самим. Они знают, что существуют внутри эсхатологической драмы мировой истории.

Приняв провозглашение веры и решив обосновать смысл и единство своей жизни на конкретной возможности (а именно следования за Христом), верующий должен постоянно «возобновлять» (3) верность своему призванию и самопознанию.

Главная особенность эсхатологической интерпретации «подлинности» заключается в артикуляции радикального нарушения привычного хода событий. Дальнейшее развитие данной проблематики связано с феноменологическим истолкованием моментов

«прерывания», «самопознания» и «возобновления» *Dasein* перед лицом своей наиболее собственной и предельной возможности — смерти.

На философа также оказали влияние возрождение интереса к работам М. Лютера в начале 20 века и ранние работы реформатора, также посвященные изначальному христианству. Именно на рубеже 1920-х годов М. Хайдеггер нашел парадигму «подлинной» жизни,рывающейся в привычное течение событий и меняющей направление существования.

3.2. Формальные указания на «неподлинность» и «подлинность» в текстах М. Хайдеггера «до поворота».

Предшествующее рассмотрение показало, каким образом размышления М. Хайдеггера о феноменологии религии вписываются в контекст теологии живого опыта, созданной М. Лютером, Ф. Шлейермахером и С. Кьеркегором и восходящей к посланиям апостола Павла (а также текстам Августина и М. Лютера). Феноменология религии находит источник веры не в сознательном отношении, не в знании, но в феномене живого переживания Бога.

Наша эмпирическая установка (погруженности в мир поэтических контекстов) задает направление религиозного конституирования Бога как «феноменологического объекта»⁴⁰⁹. Оригинальный опыт вдохновлен передающими традицию текстами посланий апостола Павла, писаниями Августина, средневековых мистиков, М. Лютера и т.п. Живая вера тождественна жизненному опыту: «Изначальная христианская религиозность находится в исконном жизненном опыте и сама такова»⁴¹⁰.

Религиозный опыт происходит во времени, то есть в истории. Раскрытие времени, согласно апостолу Павлу, происходит в предстоянии Парусии Христа, а у М. Хайдеггера — в предстоянии перед собственным будущим, нарушающим повседневную фактичность и планы неподлинного *Dasein*.

Направляя внимание на опыт, «я» открывает Бога как источник жизни (*vita vitae*), — причем такому переживанию всегда угрожают искушения и забвение. Поэтому необходимым условием является собранность, полное переживание себя, «подлинность» (*Eigentlichkeit*). «Подлинная самость» (*Selbstheit*) является «взрывным» источником жизни: если она забыта, то забыт и Бог, — и если «Бог умер», то умерло подлинное «я»⁴¹¹.

⁴⁰⁹ GA 60. S.324.

⁴¹⁰ GA 60. S. 80.

⁴¹¹ Brejda J. *Philosophia Crucis: The Influence of Paul on Heidegger's Phenomenology // A Companion to Heidegger's Phenomenology of Religious Life*, 2003. P. 210.

Ведущим мотивом ранней феноменологии М. Хайдеггера является исследование способов переживания самости. Методически направляемый С. Кьеркегором, философ фокусируется на конкретном «разыгрывании» понимания, которым, чаще всего, пренебрегают ради содержательного смысла. Именно это привело его к изначальному христианству», позволило извлечь новую парадигму времени из живого опыта веры (вместе с имплицитной эсхатологической концепцией подлинности).

Далее, мы рассмотрим результаты феноменологической герменевтики фактичности *Dasein* в оптике интерпретаций посланий апостола Павла, «Исповеди» Августина и теологии М. Лютера в ранних текстах М. Хайдеггера и трактате «Бытие и время». Чтобы понять способы «разыгрывания» *Dasein* в его целостности, необходимо исследовать его от повседневного «неподлинного» существования до раскрытия возможности «подлинности». Попытаемся также эксплицировать фактичный «идеал» человеческого существования и влияние онтических источников (прежде всего, богословия апостола Павла, Августина и М. Лютера).

3.2.1. Характеристики «неподлинности»

...помишуи мя, грешнаго...безличнаго...

Псалтырь. Кафизма 18

«Неподлинная» жизнь является настолько ближайшей, само собой разумеющейся, привычной, удобной и поддержанной (молчаливым) одобрением окружающих, что, чаще всего, она просто не распознается. Само осознание ее характеристик, как было отмечено ранее, возможно только в модусе «подлинности». Поэтому, прежде рассмотрения характеристик «аутентичного» существования, необходимо выделить основания и особенности «неподлинного» («несобственного») образа жизни.

В научной литературе основное внимание уделяется обсуждению «неподлинного» модуса *Dasein* в «Бытии и времени». Привилегированный статус *opus magnum* «Бытия и времени» (в контексте данной тематики) был критически пересмотрен в работах Дж. Ван Бюрена и Т. Кисия: один из итоговых выводов заключается в том, что аргументация М. Хайдеггера в его главном трактате часто только придает большую ясность и систематичность концепциям, появившимся в более ранних публикациях. Поэтому дальнейшее рассмотрение феномена «неподлинности» будет выполняться в перспективе именно такого подхода, продвигаясь от лекционных курсов и работ 1920-х гг. к материалу «Бытия и времени».

3.2.1.1. Основания «неподлинности»

В течение 1920-х годов для характеристики «неподлинности» М. Хайдеггер использует такие термины, как «упущение» или «отпадение» (*Abfallen*), «низвержение» (*Sturz*), «падение» (*Verfallen*), «разрушение» или «крах» (*Ruinanz*). Терминология, близкая к «Бытию и времени», формируется в период летнего семестра *SS 1925*.

Можно ли обнаружить общую характеристику «неподлинности»? В лекциях *WS 1920–1921* мы находим следующий фрагмент: «Таким образом, формально указующее определение будет определять разрушение [*Ruinanz*] следующим образом: подвижность фактической жизни, которую она «вводит в действие» и которой является в себе, для себя, — и во всем этом против самой себя»⁴¹². Данное формальное указание связывает «неподлинное» или «падшее» существование с более общим пониманием жизни как процесса. В приведенной цитате это выражается в «подвижности» (*Bewegtheit*). «Неподлинность», называемая здесь «разрушением», является самым способом существования *Dasein*.

В «Бытии и времени», вероятно, наиболее ясное общее описание «неподлинности» (или «несобственности» в переводе В.В. Бибихина) приводится в §38, где М. Хайдеггер пишет: «Несобственность настолько не подразумевает ничего подобного уже-не-бытию-в-мире, что составляет как раз отличительное бытие-в-мире, полностью захваченное «миром» и соприсутствием других в *людях*»⁴¹³. Сравнив обе характеристики, можно увидеть, что основной чертой «неподлинной» жизни является своего рода отречение или отказ от себя (на что в первой цитате указывает выражение «против самой себя»), приводящее к своеобразному оцепенению *Dasein*. Другими словами, несобственная жизнь - это жизнь, которая не проживается самостью, когда «я» в само-разыгрывании позволяет мотивировать себя миру.

Далее необходимо отделить «неподлинность» от того, чем она не является. М. Хайдеггер уточняет, что она не является метафизическим недостатком: «Этот способ быть не означает никакого умаления фактичности присутствия, и человек как никто вовсе не ничто. Наоборот, в этом способе быть присутствие есть *ens realissimum*, если понимать «реальность» как присутствиеразмерное бытие»⁴¹⁴. Философ еще раз повторяет этот момент в обсуждении «падения», напоминая, что это «титул, не выражающий никакой негативной оценки»⁴¹⁵.

⁴¹² GA 61. S.131.

⁴¹³ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический проект, 2015. – с. 176

⁴¹⁴Ibid. С. 128.

⁴¹⁵Ibid. С.175.

М. Хайдеггер также отличает «неподлинность» от психологической характеристики, принадлежащей конкретным индивидуальностям или социальным группам. В кассельских докладах 1924 г. он объясняет термины «люди» (*das Man*) и «толки» (фигурирующие в анализе «Бытия и времени») и отмечает: «Здесь мы не обсуждаем действия или переживания сознания, но определенные способы существования в мире»⁴¹⁶. Таким образом, философ не разрабатывает априорную психологию или рафинированное (феноменологическое) описание того, что происходит в сознании, но пытается раскрыть структуры, составляющие «первичную реальность человеческого *Dasein*»⁴¹⁷. Под «человеческим *Dasein*», в свою очередь, понимается подвижная сеть значимых (смысловых) отношений, среди которых действия и слова имеют смысл для самого человека и для других людей.

Непсихологическое содержание «неподлинности» (и ее характеристик) можно дополнительно проиллюстрировать рассмотрением раннехристианской идеи «мира», анализируемой М. Хайдеггером в посланиях апостола Павла. «Мир» для авторов Нового Завета – это способ («как») человеческого существования, противоположный эсхатологическому «веку грядущему». Такой «мир» не является, согласно знаменитому высказыванию Людвиг Витгенштейна, совокупностью того, что имеет место, — но образом жизни, включающим в себя как ценности, так и шаблонные ответы на вопросы о них. Например, в посланиях апостола Иоанна «мир» характеризует состояние человечества в его отпадении от Бога, — как вступающее в апокалиптический конфликт с Иисусом Христом⁴¹⁸. С учетом явной связи между анализом «неподлинности» у М. Хайдеггера и христианско-пророческой критикой «мира», становится понятным, что «неподлинность» как «мир» не принадлежит региону психологического.

Хотя философ сообщает, что он стремится избегать «вопросов, которые лучше оставить проповеднику»⁴¹⁹, его критика «неподлинной» самоуспокоенности, упадка культуры и поверхностной догматической религиозности этому противоречит. В примечаниях к лекции зимнего семестра *WS 1919–1920* М. Хайдеггер пишет: «Философия – это не простое исследование предмета или объекта (обоснованности суждений) — не проповедь, не практическое наставление, не управление - скорее, разумное руководство [*Führung*], — не

⁴¹⁶ Supplements: From the Earliest Essays to ‘‘Being and Time’’ and Beyond, 2002. P.165.

⁴¹⁷Ibid. P.164.

⁴¹⁸ GA 9. S. 144.

⁴¹⁹ GA 61. S.165.

практическая полезность норм, — но скорее подлинные возможности руководства и образования [*Bildung*]]⁴²⁰.

Что может означать «руководство» без какого-либо погружения в «проповедь или практическое наставление»? М. Хайдеггер критически относится к идеологиям, мировоззрению и моральным теориям, поддерживающим самодовольный и избегающий ответственности образ жизни. Как и М. Лютер, он стремится деконструировать эти концепции, которые только цементируют «неподлинность» существования (и благодаря которым *corruptio amplificanda est* — «повреждение только усиливается»). В результате М. Хайдеггер сталкивается с трудной ситуацией, когда жизненные ценности становятся настолько хрупкими, что они не только искажаются, но и разрушаются (обращаются в свою противоположность), будучи «объективно» сформулированными в моральных теориях или идеологемах.

Вероятно, единственный способ связать обсуждение «неподлинности» и «подлинности» у М. Хайдеггера с моральной теорией заключается в том, чтобы представить его как разновидность перфекционизма (т.е. теорий, принимающих в качестве морального критерия человеческое благо). Такие теории, как правило, предлагают в виде высшей цели полную актуализацию человеческих способностей.

Подход М. Хайдеггера является перфекционистским в том смысле, что он указывает на существование ценного («подлинного») образа жизни, который нельзя отождествлять с удовольствием или счастьем. Однако М. Хайдеггер не предлагает теорию «естественных» человеческих способностей и прямо отрицает возможность того, что человеческая жизнь когда-либо будет завершена («реализована») в телеологическом смысле. У него нет теории ценностей, как и утверждений, что «подлинность» — это лучшая жизнь. Как утверждает К. Лёвит, «подлинность» представляет собой нечто идеальное без содержания. В самом деле, М. Хайдеггер не формулирует парадигму «подлинного человека», не описывает подробно какие-либо аксиологические или нормативные критерии. «Подлинность» принадлежит жизни в целом и, следовательно, определенным выборам, ценностям, поскольку они являются ее частью.

Это рассмотрение возвращает нас к «формальному указанию» как методу герменевтики фактичности, усиливающему рефлексивный характер *Dasein*. Вместо того, чтобы создавать «таблицу ценностей», по выражению Ф. Ницше, и предложить свои варианты ответов на жизненные вопросы, М. Хайдеггер создает дискурс, схватывающий до-теоретическую

⁴²⁰ GA 58. S.150.

сферу смысла и обращающий человека к себе. Это ясно сформулировано на лекциях зимнего семестра *WS 1921–1922*: «Формальное указание “я есть” ...становится методологически эффективным...будучи актуализированным в очевидном характере сомнительности (“беспокойства”) фактической жизни как конкретно-исторического вопроса “есть ли я?”. Особенностью актуализации этого вопроса является именно тот факт, что, в принципе, он не отвечает на вопрос чистым, простым и совершенным “да”, которое затем устранил любое дальнейшее обсуждение жизни, или таким же “нет”»⁴²¹.

Представление М. Хайдеггером идеала «подлинности» является формальным указанием *par excellence*. В самом деле, «подлинное» существование - это жизнь, которая принадлежит самой себе и противостоит притяжению самоуспокоенности. Вместо практических рецептов ее достижения, дискурс М. Хайдеггера указывает на фактические возможности, которые становятся значимыми, только когда они реализуются конкретным человеком в его собственной ситуации.

Итак, чтобы получить предварительное понимание «подлинного» существования необходимо рассмотреть различные отношения, в которых человеческое присутствие (*Dasein*) промахивается и отпадает от него.

3.2.1.2 Характеристики «неподлинного» существования

В отсутствие общего определения «неподлинного» существования, доступным способом понимания становится рассмотрение его различных характеристик, то есть «категорий» «падшей» жизни. В начале 1920-х гг. М. Хайдеггер в обсуждении «неподлинности» чаще для ее обозначения использует термины «падение» и «разрушение». При этом в его дискурсе повторяются пять общих черт «падшей» жизни⁴²². Философ часто начинает обсуждение этой темы с описания «расположения» (*Neigung*), «тяги» (*Hang*) или «склонности» (*Geneigtheit*) к падению. С этим тесно связана тенденция «успокоения», и, как следствие, самодовольство и «онемение». Далее возникает некая разновидность рассеянного существования, которому не хватает сосредоточенности. М. Хайдеггер также описывает «гиперболическую» тенденцию (жизни), которая проявляется в амбициях, самонадеянности и стремлении манипулировать своими и чужими действиями. Характеристика, которой уделяется наибольшее внимание, —тенденция к само-сокрытию. Она проявляется в отсутствии «тревожного беспокойства» (*Bekümmerng*) о жизни, бегстве

⁴²¹ GA 61. S.174.

⁴²² Crowe B. D. Heidegger's Religious Origins, 2006. P. 78.

от себя и, в конечном счете, в утрате своего существования ради анонимной публичной идентичности.

«Тяга» (*Hang*)

М. Хайдеггер часто начинает обсуждение «неподлинности», описывая ее «соблазнительное» качество. Жизнь движется по временной траектории и вовлекается в деятельность, формирующую ядро идентичности *Dasein*. По большей части, мы оказываемся втянутыми в своего рода усредненный, публичный образ мышления и действия.

В лекционном курсе зимнего семестра *WS 1921–1922* М. Хайдеггер подробно обсуждает склонность к «падению». Он предполагает, что основным «реляционным смыслом» жизни является забота [*Sorgen*] о значимых для *Dasein* объектах мира, - другими словами, о «хлебе насущном»⁴²³. Объясняя основные характеристики заботы, прежде всего, он описывает «тягу», которая придает жизни особый вес, влечение к чему-то: жизнь «притягивается» и склоняется к определенному образу действий. Существование приобретает особую модальность, которую можно связать с «неподлинностью»: *Dasein* изначально находит себя там, где его захватывает собственная склонность, - и получает направление во взаимодействиях с миром, а также «представление», которое оно развивает (то есть мир)⁴²⁴.

Различие между «тягой» и «склонностью» не является четким, поскольку они представляют собой формальные признаки. Они указывают на смысл человеческой жизни, которая может легко вовлечься в рутину, «оцепенеть» или настроиться «на свой лад», — и тогда человек станет отождествлять себя с определенными действиями.

М. Хайдеггер характеризует эту особенность жизни в рукописи *Natorp-Bericht* (1922 г.): «...склонность [*Geneigtheit*] заботливости к миру как *тяга* [*Hang*] к погружению [*Aufgehen*] в него, тяга к допущению-увлечь-себя [*Sichmitneh-menlassen*] этим миром». Это влечение есть «выражение [*Ausdruck*]...основной тенденции жизни к *от-падению* [*Abfallen*] от самой себя, тем самым, к падению [*Verfallen*] в мир и, таким образом, к *рас-падению* [*Zerfall*] самой себя»⁴²⁵.

Склонность к «падению» не является случайной чертой жизни. Скорее, это «сокровеннейшая доля [*Verhängnis*], бремя которой фактически несет в себе жизнь»⁴²⁶.

⁴²³ GA 61. S.90.

⁴²⁴ Ibid. S.100.

⁴²⁵ Хайдеггер М. Феноменологические интерпретации Аристотеля. СПб., 2012. С. 65.

⁴²⁶ Ibid. С.66.

Осуждая утопические иллюзии, М. Хайдеггер указывает, что «подобные представления о человеческом бытии, усматриваемые в совершенстве, которое должно быть достигнуто, и в блаженной непосредственности, сами являются проявлениями как раз такой склонности падения в мир». Это движение падения для жизни является чем-то «заманчивым»⁴²⁷ (*versucherisch*), потому, что постоянно предлагает путь наименьшего сопротивления, на котором она превращается в рассчитывающую манипуляцию.

Жизнь обнаруживает себя в мире, уже вовлеченной в склонности и содержательные отношения, — и «предлагает себя самой себе мирским образом»⁴²⁸. Фактическая жизнь занята в любое время в своем мире, она «воспринимает себя как заботу»⁴²⁹.

Жизнь «отражает свет обратно на себя», — в результате мы склонны отождествлять себя с практическими проблемами и погружаться в них. М. Хайдеггер называет это сложное явление «нерешительностью»⁴³⁰ (*Reluzenz*). Несколько иные формулировки представлены в «Бытии и времени»: «Присутствие находит “себя самого” сначала в том, что оно добивается, использует, ожидает, предотвращает, — в ближайшем озаботившем подручном»⁴³¹. Основная мысль приведенных фрагментов заключается в том, что люди начинают отождествлять себя со своими повседневными заботами, втягиваются в них, особенно когда они сопровождаются устойчивыми и готовыми представлениями о том, как их решить.

Dasein «измеряет себя» и движется через мир, «неохотно» (то есть, будучи втянутым) манипулируя обстоятельствами: «Жизнь строится из этого мира и для него»⁴³². Наши неуверенные «образы» самих себя, как правило, «застывают» и превращаются в предметы активной заботы — индивидуальные или общественные проекты. Некоторые такие проекты становятся идеалами и убеждениями, приобретают статус культурных ценностей, которые необходимо защищать и развивать. М. Хайдеггер считает, что именно эта «пре-структивная» тенденция жизни лежит в основе неокантианской «философии культуры», где стремление защитить вневременные ценности от исторических случайностей достигает кульминации.

Таким образом, повседневная жизнь с ее постоянной заботой, домашними делами, всевозможными задачами имеет вес, который тянет нас от себя (в мир). Из такой

⁴²⁷ Ibid. С.67.

⁴²⁸ GA 61. S.119.

⁴²⁹ Ibid.

⁴³⁰ Ibid.

⁴³¹ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический проект, 2015. С. 119

⁴³² GA 61. S.119.

вовлеченности возникают представления об «успехе» или «неудаче», придавая жизни смысл. Наши «образы» (*Bildern*) себя, связанная с ними сеть практик и концепций далее переходят в новую жизненную тенденцию.

Успокоение (*Beruhigung*)

Еще в 1920 году М. Хайдеггер разрабатывает более глубокий анализ мотивирующих факторов, усиливающих «тягу» повседневного способа существования. В своей постоянной борьбе за «хлеб насущный» жизнь постоянно стремится к безопасности и покою. Несовершенство и неустойчивость существования вызывают беспокойство, — *Dasein* особенно тревожит тот факт, что вся борьба в конечном итоге заканчивается небытием. Так среди временного потока жизни обнаруживается глубокое стремление к чему-то устойчивому и надежному, за что можно удержаться и зацепиться. Согласно М. Хайдеггеру, это проявляется в тенденции склоняться к усредненному способу существования, к социальным соглашениям и сложившимся способам мышления о себе и мире.

В течение зимнего семестра *WS 1920–1921* М. Хайдеггер размышляет над проблемой «исторического» и отмечает, что (актуальное) историческое сознание в целом оказывает тревожащее влияние на культуру⁴³³. В годы перед и после Первой мировой войны растущие тенденции к релятивизму, скептицизму и иррационализму с тревогой отмечали Э. Гуссерль, неокантианцы и католические теологи. М. Хайдеггер констатирует, что никто не сформулировал поиск безопасности перед лицом тревожных вопросов современности в виде явной философской проблемы⁴³⁴. Только в работах Г. Зиммеля и В. Дильтея намечаются подходы к пониманию ее основания: именно человеческая жизнь (*Dasein*) в тревоге о себе вызывает беспокойство в истории⁴³⁵. Вместо того, чтобы перевести такие переживания в некие трансцендентные рамки, М. Хайдеггер ставит задачу исследовать тревожное беспокойство в его собственных условиях.

В контексте этой темы философ в результате обращается к исследованию изначального христианства на основании посланий апостола Павла. Раннехристианская община в своем эсхатологическом ожидании не скрывается от тревожного беспокойства о своей жизни, вместо этого усиливает его, превращая в «абсолютное страдание» или «нужду»⁴³⁶. Апостол предостерегает верующих (фессалоникийцев) от стремления к мирскому покою и

⁴³³ GA 60. S.33.

⁴³⁴ Ibid. S.50

⁴³⁵ Ibid.

⁴³⁶ Ibid. S.97.

безопасности, приводящие их современников к идолопоклонству. Он метафорически описывает положение стремящихся к безопасности как «тьму» и «опьянение», используя апокалиптический язык иудаизма периода Второго храма. Когда наступает внезапный «день Господень», они оказываются застигнутыми врасплох: «Ибо, когда будут говорить: “мир и безопасность”, тогда внезапно постигнет их пагуба, подобно как мука родами постигает имеющую во чреве, и не избегнут» (1 Фес. 5: 3). М. Хайдеггер комментирует это следующим образом: «Они...пойманы тем, что им предлагает жизнь, и пребывают во тьме относительно самопознания. С другой стороны, верные являются сынами света и дня»⁴³⁷. Тревожное ожидание Парусии христианами противопоставляется самоуспокоенности большинства («мирских») людей, которые становятся жертвами основной жизненной тенденции, — стремления к миру и безопасности.

Сходные черты можно найти в обсуждении Августином «истиной радости» (*gaudium veritate*) в X книге «Исповеди», рассматриваемой М. Хайдеггером в течение летнего семестра *SS 1921*. По Августину, у людей есть «неподлинная» любовь к истине, только закрепляющая их рабство по отношению к этой ошибке⁴³⁸. Такие люди любят истину только тогда, когда ее можно воспринимать с тихой, эстетической радостью, или, когда она дает полезную информацию, — но они ненавидят ее, когда она нападает, обвиняет и настоятельно требует что-то от них, «встряхивает», ставит под сомнение их собственную фактичность. Тогда для них лучше «вовремя закрыть глаза и получить удовольствие от хоровых литаний»⁴³⁹.

В рукописи *Natorp-Bericht* М. Хайдеггер дает общую характеристику этой тенденции: «Характерной чертой существа фактической жизни является то, что ее трудно переносить. Наиболее очевидным проявлением этого является тот факт, что фактическая жизнь имеет тенденцию облегчать себе жизнь. Обнаружение такой трудности показывает, что жизнь трудна в соответствии с основным смыслом ее бытия, а не в смысле случайного признака»⁴⁴⁰.

В лекционном курсе зимнего семестра *WS 1921–1922* в качестве одной из основных характеристик жизни рассматривается «легкость»⁴⁴¹ (*Leichte*). Фактическая жизнь — это всегда поиск легкого пути, приводящего к сгущению самодовольного существования. В результате возникают всевозможные ошибки, упущения и промахи, одурачивание себя,

⁴³⁷ Ibid. S.105.

⁴³⁸ GA 60. S.200.

⁴³⁹ Ibid. S.201.

⁴⁴⁰ Хайдеггер М. Феноменологические интерпретации Аристотеля. СПб., 2012. С. 67.

⁴⁴¹ GA 61. S.108.

фанатизм, чрезмерность⁴⁴². Жизнь тяготеет к спокойному удобству⁴⁴³ (*Bequemlichkeit*). Однако, в постоянной «заботе», как основном смысле повседневной жизни, искомое спокойствие оказывается неизменно ускользающим. В результате жизнь активно избегает себя, «стремится обезопасить себя, отводя от себя взгляд»⁴⁴⁴. Тогда ее трудность исчезает в заботливых манипуляциях: в результате все оказывается доступным, все выглядит и происходит так, как и должно.

Беззаботность скрывает тревожное качество жизни. В лекционном курсе летнего семестра SS 1923 М. Хайдеггер пишет: «...забота исчезает из привычек, обычаев и публичности повседневности... и больше не показывает себя»⁴⁴⁵. Повседневное существование воспринимается как нечто беспроблемное, «забота спит». Отзвуки проповеди апостола Павла также очевидны в утверждении М. Хайдеггера: «...остается возможность, что в мире внезапно начнется нужда» (ср. 1 Фес. 5: 3)⁴⁴⁶.

Далее, в материале для SS 1925, посвященном теме «людей» («некто», *das Man*), обсуждаются новые грани «успокоения»: анонимное публичное существование «берет на себя всю ответственность»⁴⁴⁷, отнимая индивидуальный выбор. Общественность («люди») «уже решила все задачи и сделала выбор везде, где он возникает», — и при этом она «ни за что не отвечает», поскольку «некто» — это как раз «*тот, кто есть все и никто*»⁴⁴⁸. Так публичный способ существования встраивается в тенденцию «облегчения» жизни.

В §38 «Бытия и времени» М. Хайдеггер вновь подчеркивает ряд существенных особенностей «падения». Наибольший интерес здесь вызывает то, как он объясняет «успокоенность»⁴⁴⁹. Философ вновь (как в SS 1925) утверждает, что публичное мышление и действия связаны с глубинным стремлением сделать все доступным и самоочевидным: «обеспечить надежность, аутентичность и полноту всех возможностей» бытия. Оно представляет мир, где все «состоит в лучшем порядке», «распахнуты все двери». По этой причине падение «самоуспокоительно»⁴⁵⁰.

Показательным выражением этой тенденции становится повседневное отношение к смерти как известному всем явлению, — пока еще (лично) не существующему, и, следовательно,

⁴⁴² Ibid. S. 109.

⁴⁴³ Ibid. S. 108.

⁴⁴⁴ GA 61. S. 109.

⁴⁴⁵ GA 63. S.103.

⁴⁴⁶ Ibid.

⁴⁴⁷ М. Хайдеггер. Прологомены к истории понятия времени. Томск: «Водолей», 1998. — с. 360

⁴⁴⁸ Ibid.

⁴⁴⁹ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический проект, 2015. — с.177

⁴⁵⁰ Ibid.

не составляющему проблему. Оно формулируется в успокоительных рассуждениях: «...в конце концов человек смертен, но сам ты пока еще не задет»⁴⁵¹. Безмятежность не прерывает даже мысль о том, что смерть — это наше конечное предназначение: «Ведь видят же нередко в умирании других публичное неприличие, если не прямо бестактность, от которой публичность должна быть охранена»⁴⁵². М. Хайдеггер обращается к рассказу Л.Н. Толстого «Смерть Ивана Ильича», в котором дочь главного героя считает бестактным с его стороны умереть до того момента, как она выйдет замуж. Здесь стремление к «успокоению» оказывается надежно «упакованным» в анонимные представления о приличиях. В понимании подлинности у М. Хайдеггера смерть имеет решающее значение, поскольку оно означает предельное беспокойство о существовании и раскрывает факт, что наша жизнь никогда не достигает полноты и целостности (а тем более безопасности) «здесь и сейчас».

«Распадение» (*Zerfall*)

«Распадение» или «рассеивание», как характеристика неподлинной жизни, впервые обсуждается М. Хайдеггером в лекциях о философии религии в зимнем семестре *WS 1920–1921*. В потоке жизни мы пытаемся от нее отвлечься. Склонность к успокаивающему и самодовольному погружению в поверхностные способы мышления и действия проявляется в существовании, которое приобретает качества случайности и «рассеивания».

Философ описывает, как человеческое присутствие аффицируется «падением». Стремясь к безопасности, *Dasein* склоняется к пути наименьшего сопротивления, — одним из характерных «симптомов» такого склоняющегося скольжения «вниз» является недостаток концентрации (фокуса). Идентичность *Dasein*, согласно М. Хайдеггеру, не может быть обоснована вневременной субстанцией: связанность конкретного существования формируется в самом существовании, в ходе неоднократного отождествления с унаследованными и возникающими возможностями мышления и поведения. В модусе «неподлинной» жизни человеческое присутствие испытывает «разъединение» или «распадение» (*Zerfall*), сталкиваясь со множеством противоречивых убеждений, практик и проектов. В результате *Dasein* стремится отвлечься от трудностей существования, укрывшись в комфортной повседневности, где все поверхностно разъяснено и понято.

В курсе по философии религии *WS 1920-1921* М. Хайдеггер фокусируется на противопоставлении апостолом Павлом образа жизни христиан в общине, сосредоточенного на Боге (и тревожных ожиданиях Парусии), их прежнему

⁴⁵¹ Ibid. С. 253.

⁴⁵² Ibid. С. 254.

(«рассеянному») существованию в идолопоклонничестве и многобожии до получения обращения в веру⁴⁵³. Похожий сюжет философ находит в «Исповеди» Августина: в IV книге тот порицает свое своенравное сердце, «прилипающее» к чувственным вещам, которые терзают «душу смертной тоской»⁴⁵⁴. Августин призывает «утвердиться» только на одном Боге: «...прильните к Тому, Кто создал вас. Стойте с Ним – и устоите; успокойтесь в Нем и покойны будете. Куда, в какие трущобы вы идете?»⁴⁵⁵ Человек рассеивается по многочисленным дорогам жизни, так что даже «волосы его легче счесть, чем его чувства и движения его сердца»⁴⁵⁶.

Далее М. Хайдеггер обращает внимание на еще одно указание на «рассеянную» жизнь в описании добродетели воздержанности (*continentia*) в X книге, где Августин пишет: «воздержанность делает нас собранными и возвращает к Единому, а мы ушли от Него, разбрасываясь в разные стороны»⁴⁵⁷. Философ комментирует это следующим образом: «Мы растворяемся [*zerfließen*] во множественности и распадаемся в рассеянии...»⁴⁵⁸ Испытывая влияние неоплатонизма, Августин считает множественность злом, а единство души — благом. Наша обычная жизнь характеризуется «рассеянием» (*defluxus*) в заботах о множестве вещей. Не имея подлинной (и фокусирующей) идентичности, мы становимся игрушкой своих страстей и обстоятельств настоящего момента.

М. Хайдеггер обсуждает тенденцию «распадения» в течение зимнего семестра *WS 1921–1922*. Он описывает, как «отношение заботы» (или «жизнь в мире») становится «рассеянным»⁴⁵⁹ (*zerstreut*), — существование притягивается во множество направлений повседневной деятельности, какие только «день может принести». Это означает утрату индивидуальности и увлечение происходящим, которое М. Хайдеггер называет «самоудовлетворением»⁴⁶⁰ (*Selbstgenügsamkeit*). Мы начинаем понимать себя в контексте случайных (ситуативных) проектов. Это приводит к тому, что у нас не формируется четкое представление о себе (ядро идентичности).

«Растворение» *Dasein* в фактичности отражено в § 75 «Бытия и времени», где подлинное присутствие противопоставляется отвлеченности и рассеянности повседневного падшего существования: «Обыденное присутствие разбросано по многообразию того, что

⁴⁵³ GA 60. S.95.

⁴⁵⁴ Августин Аврелий. Исповедь. Пер. с лат. М. Е. Сергеенко. М.: «Ренессанс», СП ИВО - СиД, 1991. С.113.

⁴⁵⁵ Ibid. С.114.

⁴⁵⁶ Августин Аврелий. Исповедь. Пер. с лат. М. Е. Сергеенко. М.: «Ренессанс», СП ИВО - СиД, 1991. С.117.

⁴⁵⁷ Ibid. С.262.

⁴⁵⁸ GA 60. S.205.

⁴⁵⁹ GA 61. S.101.

⁴⁶⁰ Ibid. S.102.

“каждодневно” происходит. Ситуации, обстоятельства, которых озабочение заранее “тактически” ожидает, создают “судьбу”.⁴⁶¹ Неподлинное присутствие «актуализирует свое «сегодня», «ожидая ближайшей новинки, оно уже и забыло старое». ⁴⁶² Рассеянное *Dasein* уклоняется от выбора: «Слепые для возможностей, они неспособны возобновлять бывшее, а удерживают и поддерживают только остаточное “действительное” бывшего миропроисторического, рудименты и наличные свидетельства о них». ⁴⁶³ Существование в модусе подлинности, напротив, борется за то, чтобы «взять себя в руки» и вернуть себя из отвлеченной, рассеянной обыденной жизни.

В основе таких описаний находится мысль, что исторический (то есть образующий временную целостность) смысл возникает из горизонта ожиданий человека, вовлеченного в свои проекты: прошлое открыто для настоящего в его устремленности будущее. Вольфхарт Панненберг, проанализировавший эту концепцию в своей работе об Откровении, утверждает, что история не состоит из неистолкованных или «грубых» фактов, «как и история человека, история Откровения всегда связана с пониманием, надеждой и памятью»⁴⁶⁴. Смысл истории, помимо действительно произошедшего, также относится к настоящему времени и его горизонту ожидания. Поэтому ученый, описывающий трагедии Эсхила или Софокла только в рамках классического периода, упускает художественную правду произведений, которые обращаются к человеку, читающему их в любую эпоху. Очевидно, данная ситуация типична для методического применения «деструкции», раскрывающей актуальный смысл исполнения, содержащийся в историческом тексте.

В трактате «Бытие и время» данная концепция упущения исторического смысла используется при описании «распадения» как характеристики неподлинного присутствия. Полностью погруженное в суету настоящего, *Dasein* не только теряет целостную идентичность, но и утрачивает связь с возможностями, сохраняющимися в унаследованной культурной традиции. Сложная система культурных практик и способов мышления оказывается неудобной, — и упрощается, сводится к тому, что полезно и доступно для очередного проекта. В трактате этот процесс характеризуется как «уравнение»⁴⁶⁵. Приведя к «исчезновению смысла» (термин семестра *SS 1920*), тенденция к «распадению» возвращает *Dasein* к заботе об «успокоении» и достижении комфортного состояния, когда все «находится под рукой». Присутствие уже все обо всем «знает», — и такая

⁴⁶¹ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический проект, 2015. С. 389.

⁴⁶² Ibid. с.391.

⁴⁶³ Ibid.

⁴⁶⁴ Pannenberg W. Dogmatic Theses on the Doctrine of Revelation. // Revelation as History. Edited by W. Pannenberg. New York: Macmillan, 1968. P. 152.

⁴⁶⁵ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический проект, 2015. С. 127.

осведомленность может быть отброшена, как ненужная, или использована для удовлетворения собственных амбиций.

Амбициозная жизнь (*ambitio saeculi*)

Свои поверхностные «знания» о мире Dasein применяет в повседневной борьбе за «хлеб насущный». М. Хайдеггер описывает эту тенденцию в ходе зимних лекций 1921 г. (WS 1920 – 1921), обсуждая фрагмент X книги «Исповеди» Августина о «мирских амбициях» (*ambitio saeculi*). По мнению Августина, они являются одним из трех видов препятствий к достижению «блаженной жизни» (*beata vita*), — наряду с «похотью очей» (*concupiscentia oculus*) и «похотью плоти» (*concupiscentia carnis*).

Термин «похоть» (*concupiscentia*), используемый Августином, также встречается в работах М. Лютера. М. Хайдеггер объясняет, что он означает: «*Con cupiscere*: жаждать всего вместе [*zusammenbegehren*], своего рода концентрация... сосредоточенная на «объективно-мировом», в которое втягивается самость»⁴⁶⁶.

В первых двух «похотях» доминирует «окружной мир» (*Umwelt*), они не направлены на самость как таковую. «Я» в этих искушениях вовлекается в обращение с вещами (в том числе, в эстетической склонности) и любопытствующий осмотр (что является основой теоретической установки)⁴⁶⁷.

Различая отношения «использования» (*uti*) и «наслаждения» (*frui*), Августин утверждает, что именно наслаждение является подобающим способом восприятия Бога как «высшего блага» (*summum bonum*). Однако искаженный человеческий разум пытается наслаждаться мирскими вещами, что приводит к утрате меры (т.е. допустимых пределов) в отношении к сотворенному. Очевидным примером является «извращенная наука» (*perversa scientia*) магии и гадания, в которой Бог становится «фактором в человеческих экспериментах», ищущих ответы на «псевдо-пророческое любопытство»⁴⁶⁸.

В существовании, утратившим меру, все становится доступным как объект использования — даже Бог как «высшее благо». То, что нельзя использовать, не представляет интереса⁴⁶⁹.

В результате люди отпадают от «единственного необходимого», что действительно

⁴⁶⁶ GA 60. S.211.

⁴⁶⁷ Dahlstrom D. Truth and Temptation: Confessions and Existential // A Companion to Heidegger's Phenomenology of Religious Life, 2003. P. 274.

⁴⁶⁸ GA 60. S.224

⁴⁶⁹ Ibid. S.198.

способно исполнить беспокойные желания их сердца. Неопределенность жизни и борьба за материальные блага «становятся маской для обжорства и предполагаемого желания».⁴⁷⁰

Однако в «похотях» самость переживается особенно интенсивно, если думает, что живет «подлинным» образом, — при этом *Dasein* в своей основе находится «не здесь».⁴⁷¹ В «падшем» состоянии основным способом отношения к миру является своеволие.⁴⁷² При этом, как учил М. Лютер, мы постоянно «искривляем» себя: в отсутствие какой-либо реальной самоидентификации «я» «проживается миром»⁴⁷³. В соблазне «мирских амбиций» *Dasein* становится объектом внимания, хотя и «неподлинным» образом: «Речь идет о ценности самого себя в фактичном опыте, т. е. в контексте жизни в совместном мире, а также, в конечном счете, в контексте мира-самого себя»⁴⁷⁴. Наиболее явным это становится в поисках признания, уважения и привязанности со стороны других. В искушении «мирских амбиций» мы желаем, чтобы люди (наши современники из совместного мира, *Mitwelt*) боялись нас и любили, потому что это приносит нам радость.

В процессе борьбы за симпатии и статус решающую роль играют общение и язык, поскольку предметом беспокойства является то, что говорится другими о нас⁴⁷⁵. Таким образом, *ambitio saeculi* участвуют в формировании повседневного «горизонта» смысла, связанного с присутствием в обществе.

Мотивом «мирских амбиций» является чувство «собственной важности»⁴⁷⁶ (*Selbstwichtigkeit*). Захватывая нас, они блокируют любовь к Богу, которая возрастает на пути «целомудренного страха» (*timor castus*). В гордыне основное внимание уделяется себе. Творец больше не считается главным, — человек теперь служит Ему ради собственного удовлетворения. В таком состоянии он не признает, что все благое в нем является даром Бога⁴⁷⁷. Гордыня зависит от совместного мира и передает ложное превосходство самости. Причем собственная важность зависит от других.

Любовь к похвале может подавляться и интернализироваться: это приводит к тому, что «я» приписывает себе заслуги, вместо посвящения их Богу. Решающая роль языка и общения проявляется в повседневном испытании гордыней в разговорах, сплетнях. В результате речь (*Rede*) получает экзистенциальное измерение: в нем присутствует неподлинный модус

⁴⁷⁰Ibid. S.215.

⁴⁷¹Ibid. S. 228.

⁴⁷²Ibid. S.226.

⁴⁷³Ibid. S.227.

⁴⁷⁴Ibid. S.228.

⁴⁷⁵Ibid. S.230.

⁴⁷⁶Ibid. S.232.

⁴⁷⁷Ibid. S.234.

«болтовни», позволяющей затеряться в толпе, и возможность в уединенной тишине услышать молчаливый призыв «совести». Обсуждение М. Хайдеггером этих характеристики «неподлинности» (например, в первом разделе «Бытия и времени») следует описанию бездуховности у С. Кьеркегора. Он принимает понятия пустословия, двусмысленности, любопытства и усредненности, которые используются в работе «Два века» (1846 г.) для описания состояния «настоящего века»⁴⁷⁸.

Испытание гордыней неизбежно и предопределяется самой иерархической структурой совместного (интерсубъективного) мира⁴⁷⁹. Наша повседневная забота состоит в том, чтобы занять определенное положение по отношению к другим⁴⁸⁰. В результате похвала может способствовать даже добрым делам, увеличивая радость от их совершения. Определить похоть и праздное любопытство гораздо проще, чем степень зависимости от оценки других людей: поэтому «человек больше не уверен в себе и становится жертвой интерсубъективного мира»⁴⁸¹.

Сопrotивление не может быть бегством, отрицающим то, что достойно хвалы. Решение заключается в подлинной отдаче себя миру и наслаждении своей способности хвалить, данной Богом, — и в раскрытии, приведении к очевидности и удостоверению этого дара.

Тенденция к утрате меры в повседневности также обсуждается М. Хайдеггером при рассмотрении основного реляционного смысла жизни в период зимнего семестра *WS 1921–1922*. В заботе о вещах всегда присутствует «дистанция», всегда есть что-то неопределенное, непросчитываемое, неукладывающееся в знакомый опыт и отнесенное к будущему⁴⁸². В «неподлинном» модусе существования этот момент упускается, — напротив, все воспринимается как доступное или полностью достижимое, кажется, что возможности для удовлетворения желаний бесконечно множатся. Горизонт смысла повседневности сужается до легкомысленной деловой суеты и толкотни: содержание жизни исчерпывается рядом, который составляют «статус, успех, положение в жизни, превосходство, преимущество, расчет, суматоха, шум и показное выступление»⁴⁸³.

⁴⁷⁸ См. Kierkegaard S. En literair Anmeldelse. To Tidsaldre, Novelle af Forfatteren til «En Hverdagshistorie», udgiven af J.L. Heiberg // SKS, bd. 8, ss. 5–106. А также Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический проект, 2015. С.127, С. 166-180.

⁴⁷⁹ Dahlstrom D. Truth and Temptation: Confessions and Existential // A Companion to Heidegger's Phenomenology of Religious Life, 2003. P. 276.

⁴⁸⁰ GA 60. S. 229.

⁴⁸¹ Ibid. S. 236.

⁴⁸² GA 61. S.103.

⁴⁸³ Ibid.

Такая характеристика неподлинного существования прослеживается на многих страницах «Бытия и времени». Жизнь в совместном мире характеризуется «дистанцией» (*Abständigkeit*), постоянными попытками защитить свой статус. В социуме мы подчиняемся «усредненности» (*Durchschnittlichkeit*), ассимилируя всякое «выбивающееся исключение»⁴⁸⁴. «Все отвоеванное становится ручным. Всякая тайна теряет свою силу»⁴⁸⁵. *Dasein* «ищет новое только для того, чтобы от него снова скакнуть к новому»⁴⁸⁶. «...всякий умеет уже говорить и о том, что еще только должно произойти, что еще не предлежит, но «собственно» должно делаться»⁴⁸⁷. В результате «средняя повседневность становится слепа к возможностям». Но и ослепнув, *Dasein* «ставит все возможности на службу влечения». Возникает стремление жить «любой ценой»⁴⁸⁸.

Оригинальность позиции М. Хайдеггера в описании «мирских амбиций» заключается в том, что данная характеристика не является внешней (т.е. случайным фактом или частью «истории спасения»), - но одной из основных модальностей ее до-концептуальной осмысленности. Стремясь к безопасности, *Dasein* старается «захватить» часть мира, чтобы превратить вещи и других людей (и даже Бога) в объекты своих манипуляций. Подобные жизненные проекты («броски») рассеивают идентичность присутствия среди множества предметов мира. Даже попытки совершенствоваться в социальной жизни трансформируются в инструмент удовлетворения амбиций. Подобно Августину и М. Лютеру, философ считает это признаком фундаментальной слепоты *Dasein* в отношении себя. И это пятая характеристика падшей жизни.

«Соккрытие себя»

В центробежной тяге к миру, погружении в повседневные дела, в поисках безопасности и комфорта, в удовлетворении амбиций, *Dasein*, тем не менее, всегда заботится о себе. Жизнь в каждом случае «является моей» (*je meines*), человеческое присутствие всегда знакомо с собой, признает оно это или нет. Однако, парадоксальным образом обладающее собой «падение» *Dasein* оказывается бегством от себя.

По М. Хайдеггеру, самость бежит от беспокойства, от ответственности за свою жизнь, от текучести и незавершенности жизни, от собственной смертности. В конечном счете, *Dasein* находит убежище в некоем анонимном совместном существовании, скрывающем такую

⁴⁸⁴ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический проект, 2015. С.127.

⁴⁸⁵ Ibid.

⁴⁸⁶ Ibid. С.172.

⁴⁸⁷ Ibid. С.173.

⁴⁸⁸ Ibid. С.195.

тревогу. По сути, в таком модусе мы больше не живем собственной жизнью, мысля и действуя по привычке, — это тенденция, когда мы склонны скрывать себя от самих себя⁴⁸⁹.

Чтобы понять эту характеристику «неподлинного» *Dasein*, философ вновь обращается к изначальному христианству, связывающему беспокойство о жизни со спасением в вере⁴⁹⁰: апостол Павел называет «мирские» тенденции в жизни «плотью» или «тьмой». Самодовольные люди, пребывающие во «тьме» (1 Фес. 5: 4), воспринимают «день Господень» как разрушительное бедствие. Горизонт их ожиданий полностью ограничен рамками повседневности. М. Хайдеггер отмечает: «Они не могут спасти себя, потому что...они забыли себя...у них нет ясности подлинного знания»⁴⁹¹. Но верные христиане не остаются «во тьме», - поскольку «являются сынами света и дня»⁴⁹².

Что ускользает от понимания людей, мыслящих «плотью» и спящих в настоящем? Комментируя ответ апостола на вопрос о точном времени Второго Пришествия, согласно которому «день Господень придет как тать в ночи» (1 Фес. 5: 1–2), философ утверждает, что для общины верующих решающим является знание своего «становления»⁴⁹³ - то есть знание своей истории, начавшейся с принятия Евангелия («провозглашения» или Слова) в «великой скорби» и завершающейся в «конце времен» со Вторым пришествием Христа⁴⁹⁴. Это знание о том, что их жизнь исполнена постоянных испытаний, борьбы, страданий, нужды, беспокойства между обещанием и исполнением. «Тьма» является полной противоположностью такого самопонимания жизни и представляет собой способ существования, уклоняющийся от скорби и испытаний эсхатологической драмы человеческой истории.

М. Хайдеггер отмечает, что Августин в X книге «Исповеди» также использует метафоры «света» и «тьмы», чтобы описать возможное отношение человека к Богу. Как и в посланиях Павла, «тьма» — это метафора общей тенденции увлекаться мирскими вещами и удаляться от Творца⁴⁹⁵.

Библейским источником этой концепции является фрагмент из 1 Иоанна 2: 15–17, где апостол отвергает любые формы «любви к миру». По поводу метафоры «плоти» М. Хайдеггер дает следующий комментарий: *in carne* выражается «в отвлеченной, безбожной,

⁴⁸⁹ GA 60. S.15.

⁴⁹⁰ Ibid. S.69.

⁴⁹¹ Ibid. S.103.

⁴⁹² Ibid. S.105.

⁴⁹³ Ibid. S.94.

⁴⁹⁴ Ibid.

⁴⁹⁵ Ibid. S.19.

бездуховной ориентации на *beata vita*, не вызывающей экзистенциального беспокойства»⁴⁹⁶. В искривляющем стремлении к мирским достижениям и удовлетворению *Dasein* не замечает (или забывает) основной характер жизни как тяготы, скорби или бедствия (*molestia*)⁴⁹⁷. Понимание опасности бытия перед Богом оказывается ослабленным или скрытым мирскими занятиями: «В тревожном беспокойстве о себе, самость развивает - в рамках своего собственного существования — радикальную возможность отпадения [*Abfall*]». Тем не менее, *Dasein* сохраняет также и способность «достичь правильной «возможности»⁴⁹⁸.

Характер существования открывает для человеческого присутствия две возможности: принять «опасность» или «риск», связанные с выбором «собственной» жизни, или отречься от ответственности в «мирских» заботах. Таким образом, жизнь является испытанием (*tentatio*) с двумя исходами — забвением себя или самопознанием⁴⁹⁹.

Позднее, в трактате «Бытие и время» М. Хайдеггер также использует термины «неподлинность» и «подлинность» для формального указания на модусы существования *Dasein*, — вместе с христианскими метафорами «тьмы» и «света», «сна» и «бодрствования», пьяного «онемения» и «трезвости».

М. Хайдеггер называет одну из характеристик такого «онемения» «блокировкой» (*Abriegelung*)⁵⁰⁰. В заботе о мире *Dasein* всегда сталкивается с различными ситуациями, но под влиянием предрассудков или узких установок упускает возможность понять смысл происходящего.

Существенным моментом подобных «промахов» является то, что человек пытается избежать требований ситуации, влияющих на его личность. Не понимая, как сформировать соразмерный отклик на ситуацию, *Dasein* отказывается быть «здесь» и «сейчас», — то есть пренебрегает собой⁵⁰¹. Жизнь предпринимает попытку оторваться от себя, хотя это и невозможно. В заботе она «отгораживается от себя, но при этом точно не освобождается от себя». В своем «постоянном взгляде на новые вещи жизнь всегда... встречает себя там, где меньше всего ожидает, т. е. по большей части в своей маскировке (личине)»⁵⁰².

⁴⁹⁶ Ibid. S.218.

⁴⁹⁷ Ibid. S.244.

⁴⁹⁸ Ibid. S.245.

⁴⁹⁹ Ibid. S.246

⁵⁰⁰ GA 61. S.105.

⁵⁰¹ Ibid. S.107.

⁵⁰² Ibid. S.107.

Тем не менее, «блокирование» себя — это все еще способ быть собой. М. Хайдеггер называет его конкретные формы «маской» или «личиной» (*Larvanz*, от латинского *larvae* - маска, призрак). При «блокировке» преобладает движение от себя, но в его результате *Dasein* снова встречается с собой – но уже в призрачной форме, в маске⁵⁰³, скрывающей тяжесть жизни. В результате оно плывет по течению обстоятельств, будучи не в состоянии полностью примириться с собой.

Способ жить, погружаясь в повседневные заботы и убегая от себя, становится укоренившимся. В этом процессе *Dasein* создает себе «структуру» (*Gebilde*) в соответствии с «образом» (*Bild*), приобретаемым из социальной среды. Под «образом» понимается не готовая фигура, но способ формирования «призрака» самости⁵⁰⁴.

Вероятно, наиболее известным формальным признаком, используемым М. Хайдеггером для указания на такую «маскировку», является «люди» (в других переводах «некто», «никто», *das Man*). Он впервые появляется на лекциях семестра *SS 1923* в связи с обсуждением актуального исторического сознания. Все сводится к (упомянутой выше) «усредненности»: такой публичный дискурс состоит из безличных фраз — «люди говорят», «люди думают», «считается» и т.п. «Люди» — это тот самый «никто», пребывающий в фактичном *Dasein* и преследующий его как призрак, которому фактическая жизнь каждого отдает дань⁵⁰⁵. «Люди» «проникают» и «заполняют» личность человека настолько, что она в итоге отказывается от себя. Чтобы обозначить, как данная «категория» функционирует в повседневной жизни, М. Хайдеггер использует политическую метафору «уплаты дани». Анонимные «люди» деспотически господствуют над *Dasein*, — и оно добровольно подчиняется из-за стремления к безопасности или спокойствию.

Обращение к термину «люди» также позволяет точнее понять основные категории жизни в ее повседневности. К ней относится определенная усредненность *Dasein* как одного из «людей», в которой возможность обретения «подлинного» существования удерживается сокрытой⁵⁰⁶. Существование в модусе «люди» оказывается полностью растворенным в социальной жизни, без остатка определяемым позицией по отношению к другим. В нашей повседневности мы постоянно следуем за «людьми», — т. е. ориентируемся на «статус, репутацию, достижения, успехи и неудачи среди других»⁵⁰⁷. Жизнь человека уже не

⁵⁰³ Ibid. S.123.

⁵⁰⁴ Ibid. S.128.

⁵⁰⁵ GA 63. S.32.

⁵⁰⁶ Ibid. S.85.

⁵⁰⁷ GA 61. S.99.

является его собственной, а принадлежит поверхностному и посредственному общественному миру.

В трактате «Бытие и время» термин «люди» становится одним из основных формальных признаков «неподлинного» существования. «Люди» занимают важное место в обсуждении проблемы человеческого «я», которое М. Хайдеггер обозначает как всегда принадлежащее себе (*Jemeinigkeit*)⁵⁰⁸ человеческое присутствие — *Dasein*. Философ сознательно избегает «естественных» и традиционных метафизических интерпретаций содержания «я», в том числе предлагаемых в трансцендентальной феноменологии Э. Гуссерля. Он подвергает сомнению «самоочевидность», связанную с употреблением «я», поскольку она упускает склонность прятаться от себя в анонимной публичной идентичности: «Возможно, оно в ближайших обращениях к самому себе говорит всегда: это я, и в итоге тогда всего громче, когда оно «не» есть это сущее. Что если устройство присутствия, что оно всегда мое, оказывается основанием тому, что присутствие ближайшим образом и большей частью не есть оно само?»⁵⁰⁹

Подозрение в отношении доступности (данности) «я» оправдано стремлением *Dasein* избегать собственного существования. Мы говорим «я», одновременно примеривая очередную «маску» и «блокируя» возможность более глубокого самопонимания. Среди прочих культурных феноменов, философия, как жизненная практика, также исходит из укоренившейся тенденции скрывать то, что действительно имеет значение. Подобные аргументы отчасти объясняет поворот М. Хайдеггера от описательного «эйдетического анализа» чистого сознания Э. Гуссерля к феноменологической герменевтике: в перспективе истолкования человеческая жизнь больше похожа на многослойный роман или поэму, чем на техническое руководство.

Тогда кто есть «я»? Ответ М. Хайдеггера срывает любые «маски»: «Каждый оказывается другой, и никто не он сам. Человек, отвечающий на вопрос о кто обыденного присутствия, есть никто, кому всякое присутствие в его бытии-друг-среди-друга себя уже выдало»⁵¹⁰.

Означает ли это, что существует некое «истинное я», человеческая природа, которую мы не можем осознать? — Нет, «онтически» скрытое «кто» *Dasein* выявляется лишь в «определенном способе бытия», что можно воспринять как «распыление собственного «ядра» присутствия»⁵¹¹. Различие заключается в модусе «как», а не в предметном «что»:

⁵⁰⁸ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический проект, 2015. С.12.

⁵⁰⁹ Ibid. С.115.

⁵¹⁰ Ibid. С.128.

⁵¹¹ Ibid. С.117.

сказать, что мы не являемся собой, в аналитике *Dasein* значит указать, что мы бежим от своей жизни. Поскольку присутствие всегда мое, «вопрос об экзистенции должен выводиться на чистоту всегда только через само экзистирование»⁵¹².

Обсуждение вопроса о «кто» присутствия может быть дополнительно прояснено сравнением с опытом изначального христианства. М. Хайдеггер утверждает, что верующие в общине каким-то образом переживают фактичность своей жизни в ее временности. Однако при анализе посланий апостола Павла не обнаруживается никаких следов осознания истинного «я» или переживания подлинной человеческой природы. Вместо этого в фокусе находится сообщество, которое с тревогой ждет рассвет нового эона и сопротивляется поверхностному самодовольству тех, кто ищет мира и безопасности. Отказываясь избегать скорбей и бедствий жизни, христианская община сталкивается с ними лицом к лицу. Вина людей вне общины заключается только в их неискренности, а не объясняется какой-то метафизической ущербностью.

В «Бытии и времени» не быть собой значит оказаться поработанным диктатурой неизвестных «других», — то есть «людей»⁵¹³. Нередуцируемая индивидуальность «всегда моей» жизни исчезает, принимая формы усредненного безличного существования: «люди», «которые не суть нечто определенное и которые суть все, хотя не как сумма, предписывают повседневности способы быть»⁵¹⁴.

Важно уточнить, что, так же как *Dasein* не тождественен «я», так и «люди» не эквивалентны обществу, — но представляют способ существования в обществе, к которому склоняется человеческое присутствие. «Люди» отвечают на вопрос «кто» *Dasein*, в итоге возвращающий к способу жизни. Это не вещь, подобная физическим объектам, а экзистенциальная структура присутствия, которая настолько близка нам в повседневном опыте, что часто упускается из вида.

В «Бытии и времени» М. Хайдеггер пишет о «людях», что «они также мало доступны как присутствие вообще... И если они не так доступны как наличный камень, то это ни в малейшей мере не решает об их способе быть»⁵¹⁵. Так же они не являются результатом совместного наличия многих субъектов, подобием «всеобщего субъекта», парящего над

⁵¹² Ibid. С.12

⁵¹³ Ibid. С.126.

⁵¹⁴ Ibid. С.127.

⁵¹⁵ Ibid. С.128.

множеством»⁵¹⁶. «Люди» не являются родом конкретного *Dasein* или свойством этого сущего⁵¹⁷.

В контексте фундаментальной онтологии «люди» являются исходной точкой нашего понимания себя и мира. «Люди» — это часть горизонта, в котором мы осмысливаем повседневную практику. Поэтому утверждение, что в этом модусе мы теряем себя, не является метафизическим высказыванием о вещах и их свойствах: «... *люди* предразмечают ближайшее толкование мира и бытия-в-мире... Ближайшим образом не “я” в смысле своей самости “есть”, но другие по способу *людей*. От них и как они я ближайше “дан” себе самому»⁵¹⁸. Горизонт понятности мира в «людях» всегда предшествует контексту значимых отношений и «подлинному» раскрытию *Dasein*.

Самосокрытие как характеристика неподлинной жизни также объясняется при обсуждении «падения» в §38 «Бытия и времени». После краткого описания «успокоения» М. Хайдеггер указывает, что оно не означает полное бездействие. Напротив, «падение» «вгоняет в безудержность «занятий»⁵¹⁹ и только ускоряется. В качестве иллюстрации, философ отмечает у современников идею, что «понимание самых чужих культур и их “синтез” со своей ведут к полной и впервые истинной просвещенности [*Aufklärung*] присутствия о себе самом»⁵²⁰. Однако при этом никто не задается вопросом, что нужно понять, как и то, что само такое понимание является определенным способом существования. В успокаивающем и самопонятном сравнении всего со всем мы склоняемся к «отчуждению» [*Entfremdung*] от собственной способности быть [*Seinkönnen*], от конкретной жизни с ее возможностями. Отчуждение *Dasein* «закрывает» возможность понимания существования, но и не может отказаться от него. В итоге присутствие запутывает себя в бесплодном и псевдонаучном «самоанализе», заменяющем тревогу и беспокойство существования⁵²¹.

3.2.2. Выводы: бегство от собственной «ничтожности» и «без-основности»

Подводя итог обсуждению «неподлинности», можно сказать, что М. Хайдеггер раскрывает этот способ существования в контексте некоего перфекционистского понимания. Направляемый теологическими концепциями апостола Павла и М. Лютера в своем феноменологическом истолковании жизни М. Хайдеггер описывает два способа бытия, один из которых очевидно более ценен (или совершенен), чем другой, — по крайней мере,

⁵¹⁶ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический проект, 2015. С.128.

⁵¹⁷ Ibid. С.129.

⁵¹⁸ Ibid. С.129.

⁵¹⁹ Ibid. С.177.

⁵²⁰ Ibid. С.178.

⁵²¹ Ibid. С.178.

благодаря более широкой перспективе и глубокому самопониманию. Менее совершенный модус в более ранних работах обозначается как «разрушение» или «падение», а в «Бытии и времени» называется «неподлинностью» (или «несобственностью»).

«Неподлинность» (*Uneigentlichkeit*) не является названием концепции. Она «формально указывает» на феномен, раскрывающийся в сложной структуре фактической жизни, и обозначает общие черты определенного ближайшего способа существования человека. Сам термин *Un-eigentlichkeit* дает ключ к пониманию главной черты этого модуса жизни. *Eigentlichkeit* означает «быть владельцем» или «быть соответствующим чему-то». М. Хайдеггер использует корень *eigen* для обозначения нередуцируемой уникальности человеческой жизни. *Uneigentlichkeit* указывает на жизнь, тем или иным образом отказавшуюся от своей уникальности, не сумевшую ей «овладеть», - и направляемую миром.

М. Хайдеггер описывает несколько характеристик «неподлинности» («тяга», «облегчение», «рассеивание», «амбициозная жизнь» и «сокрытие себя»). Они также не являются различными определениями общего понятия, — но пересматриваемыми способами указания на особенности конкретного образа жизни.

Характеристики «неподлинной» жизни могут быть прослежены в анализе М. Хайдеггером опыта изначального христианства в период зимнего семестра *WS 1920–1921* и в последующих работах философа (включая «Бытие и время»). «Основоопыт» раннехристианского сообщества связан с отказом от неподлинного «пути мира» («плоти», «тьмы»), включающего все характеристики «неподлинной» жизни. Хаотичный «рисунок» бегства от себя становится очевидным в состоянии «тревожного беспокойства», к которому призывает апостол Павел. Мир теряет свою значимость. В неподлинном «разыгрывании» самость воспринимает себя неуместной, переживает себя как плывущая в «силовом поле» жизни открытость, — это ничтожность и без-основность, переживаемая в особом настроении (*Stimmung*). Такое видение проживаемой жизни устанавливается в эсхатологической драме истории — как пробуждение от «спящего» бытия в мирских заботах о «хлебе насущном» (после обращения эта забота разделяется с божественной милостью). Также философ находит описание двух модусов фактичности у Августина: «рассеянное» существование до обращения (*conversio*) является противоположностью жизни, полностью сосредоточенной на Боге. В дальнейшем христианская альтернатива «миру» становится парадигмой, трансформирующейся в развернутое описание «подлинного» модуса жизни.

3.3. Идеал «подлинности» в работах М. Хайдеггера до «поворота»

В течение 1920-х годов М. Хайдеггер использовал разнообразные термины, метафоры и аналогии, чтобы указать на идеал «подлинности». Хотя наиболее известным является перечень характеристик, встречающийся в трактате «Бытие и время», где подлинность упоминается в связи с «совестью», «решимостью», и «возобновлением», — анализ текстов показывает, что М. Хайдеггер в течение всего этого периода продолжает развивать собственную постметафизическую версию романтического персонализма. Результаты его исследования изначального христианства в 1920–1921 гг. вновь появляются в других работах, — при этом, нельзя утверждать, что у философа имеется однозначная концепция, которая просто получает в разные годы новые имена. Напротив, М. Хайдеггер сознательно избегает формальных философских понятий, выбирая «формальные указания», которые можно сравнить с наводящими на размышления метафорами.

3.3.1. Три подхода к интерпретации «подлинности» в работах М. Хайдеггера

Среди различных интерпретаций «подлинности» в работах М. Хайдеггера выделяются три основных подхода, которые фокусируются на различных аспектах его мышления по данной проблеме. Их можно обозначить как «онтологическое», «нарративное» и «эмансипирующее» толкование⁵²².

«Онтологическая» интерпретация учитывает общий контекст философского проекта М. Хайдеггера, связанный с поиском смысла бытия. В качестве («онтологической») характеристики «подлинности» можно использовать формулировку Михаэля Циммермана: «Быть неподлинным означает объективировать себя как непрерывного эго-субъекта, тем самым скрывая факт, что человек в действительности является открытостью или пустотой. Быть подлинным — значит принять открытость, которая, как это ни парадоксально, уже есть»⁵²³. По мнению М. Циммермана, подлинность включает в себя онтологическое преобразование временности индивидуальной жизни, — но для этого важно, чтобы индивид достиг самопонимания⁵²⁴. При таком подходе основные элементы общей концепции М. Хайдеггера, например, «тревога» (*Angst*) и «зов совести», служат для раскрытия «истины» о том, что значит быть человеком. М. Циммерман убежден, что М. Хайдеггер выдвигает положение, согласно которому «люди смогут научиться "позволить сущим быть", лишь обретя постижение ничто, пронизывающего всё сущее»⁵²⁵. Т. Шихан

⁵²² Crowe B. D. Heidegger's Religious Origins, Bloomington: Indiana University Press, 2006. P. 164.

⁵²³ Zimmerman M. E. Eclipse of the Self: The Development of Heidegger's Concept of Authenticity. Athens: Ohio University Press, 1981. P. xx

⁵²⁴ Ibid. P. 41.

⁵²⁵ Циммерман М. Хайдеггер, буддизм и глубинная экология. // Мартин Хайдеггер: сб. статей. Сост. Д.Ю. Дорофеев. СПб.: РХГА, 2004. С. 428

предлагает аналогичную интерпретацию, согласно которой, чтобы стать подлинным, необходимо «просто пробудиться и «допустить» свое присвоение-бытийностью (appropriation-unto-beingness, *Ereignis*)⁵²⁶. И такое «событие» оказывается возможным только потому, что человек «уже присвоен этому глубинному измерению», благодаря чему он может переосмыслить «то, чем на самом деле является, то есть достичь «подлинности»⁵²⁷.

«Онтологическая» интерпретация выдвигает на первый план преодоление отчуждения фактической жизни, что вполне соответствует мышлению М. Хайдеггера. Однако этот подход также сталкивается с трудностями. Они связаны с тем, что «подлинность» рассматривается как своего рода когнитивное (по сути, теоретическое — и это наиболее заметно при сравнении с буддизмом Махаяны, проводимом М. Циммерманом) достижение, а «неподлинность» истолковывается как когнитивная ошибка. Существует способ существования, в котором люди являются «временной открытостью» (по выражению М. Циммермана). Так что становление «подлинным» — это вопрос понимания и отождествления с увиденным в созерцательном наблюдении за собой. При этом «подлинность» как термин включается в более общую теорию о человеческой природе или (неявно) об «истинном я», которым мы являемся «на самом деле».

Прежде всего, необходимо указать на главный момент, где «онтологическая интерпретация» выглядит проблемной: следуя теологии М. Лютера, М. Хайдеггер подчеркивает, что мы являемся настолько конечными и ограниченными существами, что *Dasein* не владеет своим «само-разыгрыванием» и не может связать его с «подлинностью» изначальным способом⁵²⁸. Событие (религиозного или экзистенциального) обращения происходит помимо воли самости, — и единственное, о чем просят *Dasein*, заключается в том, чтобы «бодрствовать»⁵²⁹.

Теоретический характер такого «онтологического истолкования» сталкивается с общей проблемой идеалистических объяснений религии: метафизические концепции о человеческой природе не имеют мотивирующей силы и не могут привести к трансформации жизни. Кроме того, «подлинность» не связана с наблюдением и не требует определенного выражения, — она не передается как информация. М. Хайдеггер ясно дает понять, что

⁵²⁶ Sheehan Th. Heidegger's 'Introduction to the Phenomenology of Religion, 1920–1921. // The Personalist 60 (3), 1979. P. 624.

⁵²⁷ Ibid. P. 632.

⁵²⁸ GA 9. S. 38.

⁵²⁹ Brejda J. *Philosophia Crucis: The Influence of Paul on Heidegger's Phenomenology // A Companion to Heidegger's Phenomenology of Religious Life*, 2003. P. 215.

пробуждающий *Dasein* «голос совести» ничего не сообщает⁵³⁰, но только «призывает» к чему-то. И ответом на него становится не постижение правильной теории о человеческой природе, но «решимость» идти собственным путем в своей жизни⁵³¹.

«Нарративное» толкование представлено в работах Чарльза Гиньона. Поскольку М. Хайдеггер помещает человеческое существование не в сознание, но в «ряд случаев» или «событий», разворачивающихся на протяжении всей жизни как ее «самореализация», то Ч. Гиньон считает, что «понимаемая таким образом, человеческая идентичность может быть постигнута только в рамках истории ее жизни в целом»⁵³². Это означает, что процесс развертывания жизни во времени имеет нарративную или повествовательную структуру (как это может выглядеть, было рассмотрено выше, во 2 главе при обсуждении посланий апостола Павла). Важным достоинством этого подхода является признание, что «подлинность» включает в себя тонкое изменение «как» в нашей жизни, а не сводится к конкретным выбираемым возможностям. Как пишет Ч. Гиньон, «аутентичность — это вопрос стиля, а не содержания — это вопрос того, как мы живем, а не того, что мы делаем». «Нарративная» интерпретация объединяет понимание подлинности с представлением М. Хайдеггера о человеческом «я», формирующемся в процессе усвоения культурного наследия. Согласно Ч. Гиньону, изменение в «стиле» лучше всего отражается в понятии «согласованности» «жизненной истории» или «личной целостности» человека. «Подлинность» включает в себя проецирование «согласованной и единой конфигурации смысла» своей жизни в целом. В модусе «не-подлинности» человек не способен быть «согласованным» или «целостным», в то время жизнь в модусе «подлинности» характеризуется «самофокусировкой» (то есть «интенсификацией»), приводящей к «последовательности, связности и целостности»⁵³³.

И все же, несмотря на достоинства «нарративной» интерпретации, она упускает из обсуждения другие содержательные стороны проблематики «подлинности» в текстах М. Хайдеггера. «Фрагментация» и дисперсия в социальных нарративах действительно являются важными чертами «неподлинной» жизни, но они являются только частью ряда характеристик, куда также входят «тяга», «успокоение», «амбиции» и «само-сокрытие». Поместив «согласованность» или «целостность» в центр рассмотрения, Ч. Гиньон не

⁵³⁰ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический проект, 2015. — с.273

⁵³¹ Ibid. С.300.

⁵³² Guignon Ch. В. Heidegger and the Problem of Knowledge. Indianapolis, Ind.: Hackett Publishing Company, 1983. P. 135.

⁵³³ Гиньон Ч. Аутентичность, нравственные ценности и психотерапия. // Мартин Хайдеггер: сб. статей. Сост. Д.Ю. Дорофеев. СПб.: РХГА, 2004. С. 414.

рассматривает другие аспекты, такие как возобновление идентичности и необходимость особого раскрывающего опыта.

Еще одна трудность «нарративного» подхода связана с неопределенностью синонимичных терминов «фокус», «целостность» и «связность». Более того, «связность» (coherence) имеет явные эпистемологические коннотации и отсылает к метафизической традиции, определяющей человека как «разумное животное». Она требует, чтобы поведение соответствовало определенным принципам, укорененным в способе мышления о себе как о свободном рациональном существе (и это сближает ее с кантовским взглядом на моральную личность как рациональное существо, ставящее практические цели). Понятно, что такое понимание «связности» не является близким мышлению М. Хайдеггера.

И, наконец, третий подход в интерпретации «подлинности» артикулирован Дж. ван Бюреном и делает акцент на «эмансипирующем» эффекте «подлинности». Он указывает, что главный эффект «неподлинности» связан с тем, что она обезличивает жизнь. Согласно Дж. Ван Бюрену, М. Хайдеггер настаивает, что человек не является вещью, «совокупностью существенных частей или экземпляром всеобщего», но может быть охарактеризован, как «необъективируемый, уникальный, единый, личный, заботящийся и в конечном итоге временный» локус в историческом бытии мира⁵³⁴. «Эмансипирующий» подход фокусируется на том, что в своих ранних работах М. Хайдеггер критикует тотализирующие, гомогенизирующие эффекты метафизики и идеологий, поскольку они блокируют освобождение и раскрытие уникальной личности. Философ критикует усредняющую диктатуру «людей» и ее манипуляции личностью⁵³⁵. Идеалом М. Хайдеггера (в этом отношении развивающего позицию Ф. Шлейермахера) является свободное сообщество людей, реализующих свое личное призвание⁵³⁶.

Несомненное достоинство данного подхода связано с раскрытием романтико-персоналистического происхождения проблематики подлинности у М. Хайдеггера. Он не преуменьшает риск и драматизм «прерывания» повседневности (рационализируя «подлинное я» и его «связность»). И также уделяет внимание «освобождению» подлинного *Dasein* от диктатуры «людей» (и ее различных идеологических проявлений) — и противостоянию ей. Изложение проблематики подлинности в данной работе, в целом, следует «эмансипирующему» подходу.

⁵³⁴ Buren J. van. The Young Heidegger: Rumor of the Hidden King, 1994. P. 267.

⁵³⁵ Ibid. P. 320.

⁵³⁶ Ibid. P. 346.

3.3.2. Наиболее ранние указания на «подлинность» (1919-1920 гг.)

Хотя М. Хайдеггер начал регулярно использовать термин «подлинность» лишь в 1924 году (и ко времени публикации «Бытия и времени» он стал основным «формальным указанием» на эту проблематику и связанный с ней опыт), тем не менее, смысл, соответствующий «эсхатологической» интерпретации и значительной части обсуждения данной темы в «Бытии и времени», может быть обнаружен во многих работах философа в годы после Первой мировой войны.

В своих лекционных курсах 1919–1920 гг. и ранней переписке (с Э. Блохманн) М. Хайдеггер, как правило, лаконично говорит об «интенсификации жизни» и «усиленной концентрации» (*Zugespitztheit*) на мире-самого-себя. Однако можно обнаружить два рассуждения этого периода, где о «подлинности» сообщается более подробно.

Прежде всего, в летнем семестре *SS 1919* философ сообщает: «...существуют подлинные жизненные переживания, вырастающие из подлинного жизненного мира (художника, религиозного человека). В зависимости от подлинных мотивирующих возможностей возникает феномен усиления жизни (в противном случае умаления жизни). Это явление не определяется восприятием опытного содержания. Есть люди, которые многое пережили в разных “мирах” (художественно и т. д.), и все же “внутренне пусты”. Они достигли лишь “поверхностного” жизненного опыта. Сегодня формы интенсификации жизни становятся все более...чреватые смыслом. “Активизм” имеет подлинный мотив, но неправильную форму. “Свободное немецкое молодежное движение” [*Wandervogel*] по-настоящему подлинно, но недостаточно плодотворно ставит цели»⁵³⁷.

При рассмотрении данного фрагмента можно предположить, что «подлинный опыт» и «усиление жизни» связаны. Вместе они противопоставляются умалению жизни (*Lebensminderung*) или «поверхностному» (*flächigen*) опыту. Следуя терминологии Ч. Гиньона, мы можем увидеть, что такой идеал больше зависит от «стиля» жизни (а не конкретного содержания). «Усиление» или «интенсификация» не возникают в результате суммирования переживаний. В частности, М. Хайдеггер приводит в пример человека, который может многое рассказать о виденных им произведениях искусства, но все равно упускает нечто, что могло бы сообщить его эстетическим переживаниям «подлинность».

Другой пример, упоминающий молодежное движение, также добавляет оттенки к пониманию «подлинности». В начале 20 века подобные социальные объединения становились реакцией на индустриализацию и рост городов, разрушающие личность и

⁵³⁷ GA 56/57. S.208.

человеческие связи. «Подлинность» была девизом в борьбе и связывалась с сельской жизнью, личной харизмой и неприятием конформизма. Вероятно, именно такие ценности М. Хайдеггер имеет в виду, говоря о подлинном мотиве движения.

Второй фрагмент, где философ излагает свою версию романтического персонализма, содержится в (также приводимом ранее) письме к Э. Блохманн. В нем М. Хайдеггер упоминает «благодатные моменты» «напряженно натянутой интенсивности осмысленной жизни». Их нельзя спровоцировать или создать, — но можно только ожидать во «внутреннем смирении перед таинственным и благодатным характером всей жизни». Хотя М. Хайдеггер здесь не приводит примеров таких «благодатных моментов», главной их особенностью является то, что они прерывают поток будней. В результате жизнь становится «страстной» и посвященной «собственному уникальному...духовному направлению». Это открывает возможность «владеть собой» в ясном понимании, что жизнь не является объектом, - но тем, что должно быть «действительно прожито»⁵³⁸.

Приведенный фрагмент показывает, что еще до анализа «изначального христианства», у М. Хайдеггера уже было общее понимание идеала «подлинности». В течение *WS 1920–1921* и *SS 1921* он обнаруживает в посланиях апостола Павла и «Исповеди» Августина то, что он искал ранее, а именно, историческую парадигму «страстной» жизни, которая «по-настоящему прожита», сохраняемая в «бодрствующем трезвении» и «собрании» (*continentia*) себя. В письме к Э. Блохманн можно выделить наиболее существенные моменты: нарушение привычного потока жизни, самопонимание и верность полученному знанию о себе (идентичности). В частности, ценность «подлинности» в отличие от «поверхностности», кажется, занимала в то время важное место в мышлении М. Хайдеггера.

«Экзистенция» (1921–1922 гг.)

В 1920-е гг. М. Хайдеггер более детально объясняет идеал «подлинности» в своих лекционных курсах и текстах, используя новую терминологию.

«Экзистенция» (*Existenz*) впервые упоминается в курсе семестра *WS 1921–1922*. Обсуждая кризис современной культуры, М. Хайдеггер предлагает слушателям выбор между «теософской метафизикой и мистикой», усыпляющим состоянием благочестия и другой возможностью, которую он только кратко обозначает как действительную трансформацию фактичности в «подлинное бедствие», прерывание повседневности. Если этот «разрыв»

⁵³⁸ Martin Heidegger-Elizabeth Blochmann, briefwechsel (1918–1969), 1989. P.14.

удается «сберечь», тогда ситуация конституирует «экзистенцию» (*Existenz*), являющуюся «радикальным, экзистентным тревожным беспокойством» (*Bekümmern*)⁵³⁹.

Эта краткая характеристика включает в себе идеал, который философ пытался выразить в письме Э. Блохманн, и результаты анализа жизненного опыта изначального христианства. «Фактичность», то есть человеческая жизнь, в определенный момент оказывается «прервана» и превращена в «бедствие», — то есть разрушена. Идеал, на который указывает М. Хайдеггер, состоит в том, чтобы сохранить или защитить это «прерывание». Когда «бедствие» полностью объединяется с жизнью, человек понимает свою «экзистенцию». Философ истолковывает этот термин как «тревожное беспокойство», использовавшееся в его лекциях по посланиям апостола Павла и в объяснении *molestia* у Августина. Очевидно, что «бедствие» и «тревожное беспокойство» противопоставляются самоуспокоенности и самодовольству, поощряемыми различными теологическими концепциями или идеологиями.

Более подробно *Existenz* рассматривается в рукописи *Natorp-Bericht*, написанной в 1922 г. для Пауля Наторпа. М. Хайдеггер вводит эту характеристику, проводя различие между состоянием «падения» (или «испорченности») и ситуацией «подлинного» существования. Состояние «падения» охватывает весь самодовольный образ жизни, характеризующийся беспокойством о квази-безопасном комфорте и легким-принятием-себя⁵⁴⁰.

Ситуация («подлинности») от состояния («падения») отличается тем, что в ней жизнь сделала себя «прозрачной» (*durchsichtig*) для себя в своем падении - и в беспокойной тревоге в конкретное время ухватила за возможное контр-движение по отношению к «падающей заботливости»⁵⁴¹.

«Бодрствующая трезвость», характеризующая указание на «подлинность» в изначальном христианстве, появляется в этом отрывке как «прозрачность». Жизнь каким-то образом внезапно понимает про саму себя, что она «падает». Это открывает возможность овладеть собственным существованием и стать ответственным за него. Вопреки тяге к спокойствию и безопасности, *Dasein* теперь «занимает позицию», выбирая или обязывая себя к «противодействующему движению». Это «движение» в тексте определяется только негативно по отношению к повседневному движению «падения». Вероятно, смысл «экзистенции» состоит в том, что она дает возможность вступить в борьбу против

⁵³⁹ GA 61. S.70.

⁵⁴⁰ Хайдеггер М. Феноменологические интерпретации Аристотеля. СПб., 2012. С. 67.

⁵⁴¹ Ibid. С.68.

усыпляющей будничной реальности, а также против поддерживающих ее ценностей, установок и идеологий.

В примечании М. Хайдеггер уточняет: «Обеспокоенность не означает какого-то настроения с озабоченным выражением лица, напротив, фактичную решительность, схватывание экзистенции... в качестве подлежащего озабочению. Если мы берем «заботливость» как *vox media* (которая сама по себе как категория значения имеет свой исток в обращении к фактичности), тогда обеспокоенность есть забота экзистенции (*genetivus objectivus*)»⁵⁴².

Этот фрагмент явно предвосхищает более поздние обсуждения М. Хайдеггером «решимости» (*Entschlossenheit*) в «Бытии и времени». Можно также заметить, как наиболее ранний романтический словарь сменяется экзистенциальными формулировками (такими как «решимость», и «захват» своего существования). Философ отличает «тревожное беспокойство» от психологической интерпретации, указывая, что под «экзистенцией» подразумевается не перемена «настроения», а скорее сдвиг во всем «стиле». жизни.

Далее, в замечании об объективном родительном падеже «заботы» уточняется, что «тревожное беспокойство» делает жизнь своим явным предметом (т.е. «заботой жизни»). Жизнь не превращается в проект, создаваемый инструментально - подобно дому, который строится с помощью гвоздей, молотков, чертежей и т.п. Практические инструкции, моральные кодексы, процедуры принятия решений и обосновывающие их идеологемы принадлежат модусу «неподлинности», — инструментальная ориентация на жизнь является отличительной чертой «падающей» жизни. Проблема, стоящая перед *Dasein*, заключается в том, чтобы сделать существование собственным и уникальным — и сохранять его таковым.

М. Хайдеггер использует образ «окольного пути» (*Umwege*) по отношению к обычной траектории жизни, приводящей к самоотчуждению и поглощению в мире⁵⁴³. Этот «обходной путь» представляет собой «обеспокоенность» тем, чтобы «не затеряться» (*Nichtinverlustgeraten*) в безличной повседневности. Философ снова называет эту возможность «экзистенцией» (*Existenz*): «...способ, которым времени себя возможное, схваченное собственным образом, бытие жизни»⁵⁴⁴. Поскольку мы обеспокоены «экзистенцией», наша фактичность выбирает «окольный путь». Данная возможность, как подчеркивает М. Хайдеггер, не является чем-то само собой разумеющимся и может быть упущена. Более того, она всегда относится только к «конкретной фактичности».

⁵⁴² Ibid. С.69.

⁵⁴³ Хайдеггер М. Феноменологические интерпретации Аристотеля. СПб., 2012. С. 76.

⁵⁴⁴ Ibid. С.77.

Следовательно, нет и не может быть никакой общей концепции *Existenz*, — но только признаки «окольного пути» по отношению к повседневной жизни: «Совершенно не представляется возможным задать вопрос напрямую и наиболее общим образом, чем является экзистенция»⁵⁴⁵. Поскольку «я никогда не являюсь другим», невозможно заменить уникальность каждого человека какой-либо «общей информацией» или понятием о нем⁵⁴⁶. «Экзистенция» всегда касается человека, осознающего или овладевающего своей индивидуальной жизнью. Обобщения либо скрывают такой радикально уникальный характер «подлинного» существования, либо предлагают успокаивающие формулы, являющиеся его противоположностью. М. Хайдеггер готов предложить только ряд наводящих на размышления признаков и более определенных указания того, чем не является *Existenz*.

Прежде всего, экзистенция не является бегством из мира (*Weltflucht*), поскольку любое такое бегство встраивает жизнь в «новый успокаивающе-комфортный мир»⁵⁴⁷.

Далее, *Existenz* не является инструментом изменения фактической жизни, она не может стать «делом общественности или «людей» ...Беспокойство в обхождении есть беспокойство, обеспокоенное самостью. Обеспокоенность... экзистенцией... не является погруженностью в раздумья о самой себе в эгоцентрической рефлексии...»⁵⁴⁸. В этом отрывке М. Хайдеггер вновь использует (с некоторыми уточнениями) понятие о «внутреннем». Протестантские мыслители, как Ф. Шлейермахер и С. Кьеркегор, обращаются к нему для описания уникальных индивидуальных аспектов жизни: «внутреннее» является не публичным, а частным и, следовательно, принадлежит только себе. Однако М. Хайдеггер уточняет эту идею, соединяя ее с «подвижностью» жизни: экзистенция «есть то, что она есть только в качестве противо-действия тенденции падения жизни, т. е. она имеет место как раз таки в конкретной подвижности обхождения и беспокойства»⁵⁴⁹.

Existenz является не какой-то фантастической возможностью, полностью изолированной от повседневной жизни в социальной среде, а скорее трудно уловимым сдвигом в «стиле» («как») жизни. «Снаружи» как будто ничего не меняется, но «внутри» происходит радикальная перемена. Эта мысль снова отсылает к анализу посланий апостола Павла, где рассматривался способ быть «в» мире, но не «в мире»: хотя ранние христиане «внешне»

⁵⁴⁵ Хайдеггер М. Феноменологические интерпретации Аристотеля. СПб., 2012. С.78.

⁵⁴⁶ Heidegger M. Der Begriff der Zeit. Tübingen: Max Niemeyer, 1989. S.11.

⁵⁴⁷ Хайдеггер М. Феноменологические интерпретации Аристотеля. СПб., 2012. – с. 79

⁵⁴⁸ Ibid. С.80.

⁵⁴⁹ Ibid. С. 80.

живут мирской жизнью, их «внутреннее» отношение к повседневным заботам прошло через радикальное «прерывание» и полностью изменилось.

Далее, *Existenz* является новым «стилем» существования в прежней социальной среде. Быть собой в «тревожном беспокойстве» не означает воспринимать себя в качестве объекта, - смысл состоит в том, чтобы модифицировать свою практическую идентичность. Это может означать трезвое стремление к собственному уникальному «духовному направлению», к своей позиции в обществе, отождествляемой с определенной профессиональной возможностью: например, в одном из писем к Э. Блохманн философ одобряет ее приверженность научной работе — «из всей подлинности личного существа»⁵⁵⁰.

В рукописи *Natorp-Bericht* М. Хайдеггер кратко обсуждает последствие того, что «экзистенция» прерывает привычное течение повседневной жизни — обсуждает индивидуализирующее восприятие собственной смертности. Очевидно, такое «прерывание» имеет решающее значение для раскрытия подлинности. Связанная с этим тема отрицания самообмана и использование негативных определений повседневной жизни связывают М. Хайдеггера с группой теологов периода после Первой мировой войны, писавших о божественном «суде» над человеческим самодовольством, — о божественном «нет!» греху и «праведности» человека (Карл Барт). Данный подход также соответствует сотериологии ранних работ М. Лютера. Идея «прерывания» сохраняет свое ключевое значение во всех более детальных формулировках идеала подлинности М. Хайдеггером, - вплоть до «Бытия и времени», где обсуждается настойчивый «зов совести».

«Бодрствование» (SS 1923)

В летнем семестре SS 1923 М. Хайдеггер при объяснении «подлинности» начинает использовать ряд терминов, отражающих метафоры апостола Павла о «бодрствовании», которые позднее появляется в «Бытии и времени».

В этот период философ впервые четко обозначил систематическую связь между индивидуально-временной (*Jeweiligkeit*) характеристикой *Dasein* и модусом «подлинной» жизни. В начале лекционного курса он сообщает слушателям, что «своеобразие» (*Eigenheit*), скорее, является способом («как») бытия, указанием «на возможный путь бытия-бодрствующим»⁵⁵¹ (*Wachseins*). Как и его предшественники в романтико-персоналистической традиции, философ видит связь между нередуцируемым своеобразием (и разнообразием) жизни и возможностью индивидуального самосовершенствования.

⁵⁵⁰ Martin Heidegger-Elizabeth Blochamann, Briefwechsel (1918–1969), 1989. P.14.

⁵⁵¹ GA 63. S.7.

Термин «бодрствование» отражает его собственный подход, отсылающий к раннехристианским источникам романтического персонализма.

М. Хайдеггер характеризует «бодрствование» как возможность становления и существования фактичности для себя — то есть самопонимания⁵⁵². Связь между индивидуальностью, «бодрствованием» и самопознанием и ранее была характеристикой подлинности. «Бодрствование» указывает на метафору «дня» апостола Павла, и на «прозрачность» (*Durchsichtigkeit*) «экзистенции», являющуюся одной из тем в обсуждение понимания в § 31 «Бытия и времени».

Отметив, что жизнь может прийти к «радикальному бодрствованию по отношению к себе»⁵⁵³, М. Хайдеггер связывает термины «свой», «собственный» («подлинный») с «экзистенцией» в новом контексте: «существо фактической жизни отличается тем, что она есть «как» бытия своих бытийных возможностей», при этом «наиболее подлинная возможность быть собой, которой является *Dasein* (фактичность)... может быть обозначена как *Existenz*»⁵⁵⁴.

Таким образом, все характеристики подлинности, используемые философом в 1920-х гг. («бодрствование», «экзистенция», «подлинность»), сводятся воедино. Использование различных метафор вновь позволяет сделать вывод, что «подлинность» в понимании М. Хайдеггера не является концепцией, — но особым опытом, который можно описать.

Еще одна особенность семестра *SS 1923*: во время лекций философ рассматривает типаж «художника» и «религиозного человека» как две парадигмы понимания жизни. Говоря о творчестве, М. Хайдеггер приводит в качестве примера Винсента Ван Гога, цитируя его письмо брату: «Я лучше умру естественной смертью, чем буду готовиться к ней в университете». Философ указывает, что смысл этих слов не связан с критикой академического образования. Художник «рисовал картины... из глубины своего сердца... и сходил с ума в ходе этого интенсивного противостояния с собственным *Dasein*»⁵⁵⁵.

Далее, в конспективном фрагменте «Праведный человек» (*Homo iustus*), философ, по-видимому, сопоставляет религиозную антропологию и экзистенциальный опыт освобождения. В конце фрагмента М. Хайдеггер пишет: «...особенно у Павла: слава Христа как Спасителя — изгнание человечества в бедствие и смерть! Смерть Христа —

⁵⁵²Ibid. S.15.

⁵⁵³Ibid. S.16.

⁵⁵⁴Ibid.

⁵⁵⁵Ibid. S.32.

проблема! Опыт смерти в любом смысле, смерть — жизнь — *Dasein* (Кьеркегор)»⁵⁵⁶. В следующем отрывке «О Павле» конспективные мысли М. Хайдеггера также образуют знакомый сюжет: «Плотский дух: быть в нем, «как» становится «что» ... Объяснение фактичности: неискупленные и искупленные: *huiioi theou* [сыны Божьи] (Рим. 8:14)»⁵⁵⁷. Отрывок, упомянутый здесь, гласит: «Ибо все, водимые Духом Божиим, суть сыны Божии». Объединяющую формулировку можно найти в третьем фрагменте, озаглавленном «Онтология *Natura hominis*», где М. Хайдеггер пишет: «Отстранение от разрушительного движения, т.е. серьезное отношение к сопряженным с этим трудностям, актуализация бодрствующего усиления трудностей...приведение этого к истинному сохранению»⁵⁵⁸. Таким образом, мы вновь встречаемся с тремя характеристиками «подлинности» из эсхатологии изначального христианства.

3.3.3. «Подлинность» в «Бытии и времени»

Бог — или как вы это называете —

призывает каждого человека своим голосом.

*М. Хайдеггер*⁵⁵⁹

В течение 1920-х годов, используя меняющуюся терминологию, М. Хайдеггер развивает идеал подлинности, основанный на усвоении традиции романтического персонализма (опосредованной интерпретацией В. Дильтея) и изначального христианства. В трактате «Бытие и время», опубликованном в 1927 году, М. Хайдеггер добавил новые характеристики «подлинности», связанные с темами, которые ранее им не рассматривались.

«Зов совести»

Термин «совесть» появляется в ряде работ М. Хайдеггера до публикации трактата. Он фигурирует в обзоре «Психологии мировоззрения» Карла Яспера, написанном между 1919 и 1922 годами, в лекции о концепции времени в Марбурге в 1924 году, а также в лекциях о Вильгельме Дильтее в Касселе в том же году. М. Хайдеггер развивает свою теорию совести в тесной связи с М. Лютером и С. Кьеркегором, но, тем не менее, в четком разграничении с ними⁵⁶⁰.

⁵⁵⁶Ibid. S.111.

⁵⁵⁷Ibid.

⁵⁵⁸Ibid. S.109.

⁵⁵⁹ Martin Heidegger-Elizabeth Blochmann, brief-wechsel (1918–1969), 1989. P.31.

⁵⁶⁰ Welz Cl. Das Gewissen als Instanz der Selbsterschließung: Luther, Kierkegaard und Heidegger // Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie. 53(3), 2011. S. 266.

В рецензии на книгу К. Ясперса М. Хайдеггер описывает способ «владеть собой» в «тревожном беспокойстве», не являющийся «экстраординарным и удаленным». Это способ возобновляется, будучи «мотивирован заботой о себе», и, кроме того, «ориентирован исторически»⁵⁶¹, — поэтому его возобновление требует воспоминания о прошлом опыте как будущей возможности. Такое переживание «подлинной истории» обозначается термином «совесть»⁵⁶².

Связь подлинности, историчности и совести, возможно, более четко выражена в лекциях 1924 года о «Концепции времени»: «Прошлое остается закрытым от любого настоящего, пока такое настоящее, *Dasein*, не является историческим. *Dasein*, однако, само является историческим, поскольку это его возможность. В бытии будущим *Dasein* — это его прошлое, оно возвращается к нему в «как». Способ его возвращения — это, помимо прочего, совесть»⁵⁶³. Таким образом, исторический смысл «совести» состоит в том, чтобы дать прошлому (в том числе аспектам унаследованной культуры) новое и уникальное будущее в жизни конкретного человека.

В «Бытии и времени» «совесть» занимает центральное место в рассмотрении подлинного способа существования. В §54 М. Хайдеггер пишет, что именно «совесть» обеспечивает необходимое «свидетельство» возможности подлинного образа жизни.

Философ очерчивает границы «совести», отделяя ее от реакций *Dasein*, характеризующихся как «желание иметь совесть», «решимость» и «возобновление». На этом этапе термин используется более узко и относится только к моментам «усиления жизни», прерывающим траекторию падения «неподлинной» жизни: «Эту невыбирающую ничью тоже-захваченность, через какую присутствие увязает в несобственности, можно опрокинуть только так, что присутствие намеренно вернет себя из потерянности в *людях* назад к самому себе»⁵⁶⁴. Для этого требуется, в первую очередь, показать возможность быть подлинным, - это делает «голос совести».

Напомним, что «совесть» является формальным указанием на структуру конкретного жизненного опыта. В обыденном понимании, это, прежде всего, знакомый всем «слабый голос» внутри, упрекающий человека за какой-то поступок в прошлом («угрызения совести») или предупреждающий о необходимом действии. При эпистемологическом использовании «совесть» связывается с «суждением», - как, например, в утверждении

⁵⁶¹ GA 9. S. 33.

⁵⁶² Ibid.

⁵⁶³ Heidegger M. Der Begriff der Zeit. Tübingen: Max Niemeyer, 1989. S.19.

⁵⁶⁴ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический проект, 2015. С.268.

«свобода совести». М. Хайдеггер рассматривает «моральное» и «эпистемическое» значение как примеры более формальной «категории», на которую он пытается указать.

Философ отмечает, что «неподлинность» (или «несобственность» в переводе В.В. Бибихина) характеризуется неспособностью «слушать» себя из-за занятости прослушиванием «болтовни», «сплетен» и «толков» «людей». М. Хайдеггер считает, что «это прислушивание должно быть сломлено, т.е. ему от самого присутствия должна быть дана возможность такого слышания, каким то прерывается. Возможность такого прерывания лежит в позванности без посредников»⁵⁶⁵.

Описывая тревожное «прерывание» привычного существования как «зов» или «голос», философ не подразумевает реальное звучащее высказывание. Он имеет в виду факт, что в жизни бывают моменты, когда нам (часто неожиданно) открывается новое понимание. Чтобы такое раскрытие и связанное с ним «прерывание» сделали необходимым переход к новому образу жизни, «зов» должен «должен звать бесшумно, недвусмысленно, без зацепок для любопытства»⁵⁶⁶. «Зов совести» звучит настойчиво, в «необнаруживаемом звучании», в нем содержится навязчивое «давание-понять» и обнаруживается «момент удара [*des Stoßes*], внезапного потрясения»⁵⁶⁷. Здесь вновь можно увидеть сходство с ранней характеристикой М. Хайдеггером христианской керигмы, которая «врывается» в индивидуальное существование, вызывая «шок» (*Anstoß*) и делая возможным переориентацию всего образа жизни⁵⁶⁸.

Философ подчеркивает резкий и «пробивной» характер этого опыта. «Зов совести» - это «взывание» (*Anruf*) или «призыв» (*Aufruf*) к человеку, чтобы он был самим собой⁵⁶⁹. *Anruf* в военном контексте означает окрик часового, тогда как *Aufruf* используется для обозначения приказа о призыве военнообязанных. Таким образом, «голос совести» настойчиво призывает человека присоединиться к «битве» (*Kampf*) с неподлинным образом жизни. Этот призыв проявляется внезапно и «зовет, против ожидания и тем более против воли»⁵⁷⁰. «Зов совести» приходит внезапно, как «День Господень» — то есть «как тать ночью», как объяснял апостол Павел (ср. *WS 1920–1921*).

Согласно М. Хайдеггеру, «зов совести» свидетельствует, как неожиданно может измениться жизнь человека, и раскрыться новое будущее. В письме к Э. Блохманн (1929 г.)

⁵⁶⁵ Хайдеггер М. Бытие и время. М: Академический проект, 2015. С. 271.

⁵⁶⁶ Ibid.

⁵⁶⁷ Ibid.

⁵⁶⁸ GA 60. S.143.

⁵⁶⁹ Хайдеггер М. Бытие и время. М: Академический проект, 2015. С. 269.

⁵⁷⁰ Ibid. С. 275.

об совместном опыте пребывания в бенедиктинском монастыре (в аббатстве Байрон), он пишет, что в такие моменты «мы понимаем *Dasein* в целом» и «ощущаем, что наше сердце должно оставаться открытым во всем, что ему необходимо для благодати. Бог — или как вы это называете — призывает каждого человека своим голосом»⁵⁷¹. Хотя М. Хайдеггер не исключает и нерелигиозные примеры таких переживаний, религиозный опыт преобладает и является парадигматическим.

Одной из их наиболее важных характеристик таких «благодатных моментов», в которые происходит «интенсификация жизни» является (упомянутый выше) «призыв» (*Aufruf*) «голоса совести» завладеть «самим собой»⁵⁷². При этом, хотя он не предоставляет «информацию о мирских событиях»⁵⁷³, в «ударной направленности зова»⁵⁷⁴ ошибиться нельзя.

Это «направление» указывает, что нужно принять на себя ответственность вместе с радикальным решением стать человеком определенного типа. «Я», к которому призван человек, — это «не самость, способная стать для себя "предметом" [*Gegenstand*] суждения, не самость возбужденно-любопытствующего и безудержного расчленения своей "внутренней жизни" и не самость "аналитического" размазывания психических состояний и их подоплеки. Призывание самости в человеко-самости не вгоняет ее вовнутрь самой себя, чтобы ей пришлось замкнуться от "внешнего мира"»⁵⁷⁵.

Согласно М. Хайдеггеру, более полное онтологическое понимание требует, чтобы мы ясно поняли, «кто собственно зовет»⁵⁷⁶.

Предвосхищение интерпретации «голоса совести» как «призыва», исходящего из собственного существования и все же преодолевающего его, можно обнаружить в «Христианских беседах» С. Кьеркегора (1848 г.), где он обсуждает стих из послания апостола Павла (1 Тим. 3:16): «Бог явился во плоти ... принят верою в мире...». С. Кьеркегор превращает эту фразу в вопрос: верим ли мы сами в Него, и кто спрашивает об этом?⁵⁷⁷ Ответ звучит тревожно: «...Никто, никто! Вы ... прекрасно знаете, что это самый страшный, самый серьезный вопрос, о котором надо сказать: спросить некому, а между тем

⁵⁷¹ Martin Heidegger-Elizabeth Blochmann, briefwechsel (1918–1969), 1989. P.31.

⁵⁷² Хайдеггер М. Бытие и время. М: Академический проект, 2015. С. 273.

⁵⁷³ Ibid.

⁵⁷⁴ Ibid. С. 274.

⁵⁷⁵ Ibid. С. 275.

⁵⁷⁶ Ibid. С. 274.

⁵⁷⁷ Welz Cl. Das Gewissen als Instanz der Selbsterschließung: Luther, Kierkegaard und Heidegger // Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie. 53(3), 2011. S. 272-273.

есть вопрос — один вопрос лично для вас»⁵⁷⁸. Отрывок примечателен тем, что страх перед безымянным вопрошающим не сводится к страху перед Богом, а восходит к непостижимости собственного существования.

М. Хайдеггер развивает эту мысль: он отвергает «теологические» и «биологические» интерпретации, объясняющие «зов совести» с точки зрения чего-то «объективно присутствующего»⁵⁷⁹. Вместо этого, его ответ на вопрос о «кто» «зова» заключается в наблюдении, что *Dasein* всегда существует фактично, - и «фактичность [*Tatsächlichkeit*] присутствия отличается... от эмпиричности наличного»⁵⁸⁰. М. Хайдеггер раскрывает смысл этой «фактичности» следующим образом: *Dasein* — это «не свободнопарящее самопроецирование, но, будучи обусловлено брошенностью как факт сущего, какое оно есть, оно всегда уже было и постоянно оказывается вручено экзистенции... Экзистирующее присутствие встречает само себя не как внутри мирно наличное... Как брошенное оно брошено в *экзистенцию*. Оно экзистирует как сущее, которое имеет быть как оно есть и способно быть»⁵⁸¹.

Другими словами, «брошенность» в существование - это состояние человека. Она является основным опытом погружения в «мир» значимых отношений. Мы уже общаемся на определенном языке, принадлежим конкретной социальной группе, у нас уже есть родственники, семья.

«Зов совести» — это не проявление истинного «я», но формальное указание на те моменты жизни, в которых раскрывается наша ситуация «брошенности» и «падения». «Зов совести» не «принадлежит» никому и ничему, и философ пытается выразить этот факт в безличной фразе «оно» настигает «меня»⁵⁸². М. Хайдеггер часто использует такие выражения для формального указания на до-концептуальный смысл человеческой жизни. Для философа важно, что в таких высказываниях, как *es regnet* («идет дождь» или «дождит»), нет ни субъекта, ни объекта (сам дождь ничего не делает). Такие выражения позволяют выразить смысл, не обращаясь к понятиям или «природам»: в высказывании «оно зовет меня» (на русском языке такая безличная конструкция, вероятно, должна передаваться одним глаголом «зовет» или «звучит зов») не подразумевается никакая вещь, являющаяся субъектом зова, — только то, что *Dasein* слышит «голос совести».

⁵⁷⁸ В этом же месте своей статьи (прим. 43 на с. 273) Клаудиа Вельц цитирует Søren Kierkegaards Skrifter, hg. v. Søren Kierkegaard Forskningscenteret, Bd. 10, Kopenhagen 1997. S.243.

⁵⁷⁹ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический проект, 2015. С. 275.

⁵⁸⁰ Ibid. С. 276.

⁵⁸¹ Ibid.

⁵⁸² Ibid. С. 277.

Еще один способ объяснить такой опыт - указать на вину, раскрываемую «зовом совести». М. Хайдеггер уточняет, что мы не обнаруживаем какой-то «общий» тип вины, но всегда сталкиваемся с нашей уникальной версией существования, наиболее «моей способностью быть»⁵⁸³. Формально М. Хайдеггер описывает «вину» как «*бытие-основанием некоей ничтожности*»⁵⁸⁴. Объясняя это, философ вновь обращает внимание на фактичность. Человек «брошен» в мир, обнаруживая себя в ситуации, которая не была им создана и выбрана. Он живет в «броске», отождествляя себя с унаследованными возможностями. *Dasein* существует как основание своих возможностей, но не способно «никогда им овладеть», и «все же экзистирова имеет взять на себя бытие-основанием»⁵⁸⁵. «Взять на себя» значит выбрать конкретную возможность, например, в профессиональной деятельности. Не всегда осознаваемый драматизм жизни связан с тем, что, выбрав одну возможность, мы отказываемся от других: «Свобода однако *есть* лишь в выборе одной, значит в перенесении не-имения-выбранными других и неспособности-выбрать-также-и другие»⁵⁸⁶. При этом мы также делаем выбранную возможность недоступной для других людей.

Таким образом, «зов (голос) совести» в «Бытии и времени» является формальным признаком особенных моментов в нашей жизни, когда она раскрывается во всей ее принуждающей «тревожности». Мы сталкиваемся с необходимостью делать сложный и даже мучительный выбор в ситуациях, которые мы сами не выбираем.

Необходимость судить или рассудить драматическую ситуацию приводит нас к положительной характеристике «совести» как практической мудрости *φρόνησις*, восходящей к концепции М. Лютера *virtus iudicandi* (благоразумие или рассудительность, *Urteilkraft*). Молчание может быть красноречивым⁵⁸⁷.

Совесть — это не безмолвное выражение неодобрения, но дискурс в модусе молчания. Она не отговаривает, но зовет вперед, показывая путь, по которому нужно идти (а не тот, которого следует избегать): это «вызов («вперёд»)»⁵⁸⁸. Соответственно, совесть — это не то же самое, что даймон Сократа. Хотя совесть и является модусом дискурса, её раскрытие совести происходит не на уровне языка, а на более фундаментальном уровне аффекта или настроения (*Stimmung*): не изложенное в словах раскрывается «однозначно», а цель

⁵⁸³ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический проект, 2015. С. 278.

⁵⁸⁴ Ibid. С. 283.

⁵⁸⁵ Ibid. С. 284.

⁵⁸⁶ Ibid. С. 285.

⁵⁸⁷ Rojcewicz R. Heidegger, Plato, Philosophy, Death. An Atmosphere of Mortality. Lexington Books, 2021. P.85.

⁵⁸⁸ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический проект, 2015. С. 273.

(*Einschlagsrichtung*, буквально «направление удара») — верная⁵⁸⁹. Желание иметь совесть становится «готовностью к тревоге»⁵⁹⁰.

На что *Dasein* проецирует себя, желая иметь совесть? Ответ заключается в том, что оно проецирует себя на свою самую истинную, экзистенциальную вину, на ничтожность собственного существования (или, говоря иначе, на негативность в структуре заботы). Это связывает совесть с онтической практикой.

Согласно М. Хайдеггеру, проекция осуществляется в связи с соответствующим случаем, что означает ее изменчивость. Это конкретный «набросок», учитывающий фактическую ситуацию *Dasein*, — и более того, основывающийся на фактической возможности. Поскольку «фактический» означает «практический», «экзистентный», М. Хайдеггер утверждает возможность действовать подлинно: модус «подлинности» понимается только в ходе действительно существующего как бытие-в-мире *Dasein*, — то есть практически каким-либо способом «внутри» материального мира.

М. Хайдеггер резюмирует и дает название раскрытости, относящейся к слушанию «голоса совести», следующим образом: модус «подлинности» *Dasein*, заключающийся в «воле иметь совесть», конституируемый аффектом тревоги, пониманием как самопроецированием на собственную вину и речью как молчанием «мы называем *решимостью*»⁵⁹¹ (*Entschlossenheit*).

«Решимость» и «возобновление»

В «Бытии и времени» «голос совести» понимается не как «индифферентное осведомление», но как «взывающий вызов к бытию-виновным»⁵⁹². Услышать «зов совести» означает заново посвятить себя собственной жизни: «Присутствие, понимая зов, послушно самой своей возможности экзистировать. Оно выбрало само себя»⁵⁹³.

М. Хайдеггер связывает с этим отношение готовности — «высвобождение присутствия для зова», — то есть бодрствующей открытости возможности «благодатного момента» для самопознания и возобновления верности полученному опыту⁵⁹⁴. Человек не стремится как-то вызвать или приблизить такое переживание, но только поддерживает свое желание

⁵⁸⁹Ibid. С. 274.

⁵⁹⁰Ibid. С. 295.

⁵⁹¹Ibid. С. 297.

⁵⁹²Ibid. С. 295.

⁵⁹³Ibid. С.287.

⁵⁹⁴Ibid. С.287.

«хотеть-иметь-совесть»⁵⁹⁵. Как сказано в Евангелии от Марка (13:37): «А что вам говорю, говорю всем: бодрствуйте».

В §60 трактата философ характеризует наш ответ на «голос совести» как «решимость»⁵⁹⁶ (*Entschlossenheit*). Это означает, что *Dasein* может быть вызвано из «потерянности в людях»⁵⁹⁷. М. Хайдеггер следует прежнему утверждению, что подлинный индивид не отстранен или оторван от мира: «Решение не изымает себя из "действительности", но открывает лишь фактично возможное, а именно выбирая его таким образом, каким оно как самая своя способность быть возможно в людях»⁵⁹⁸. Отзыв на «голос совести» подразумевает использование определенных возможностей, предоставленных в сети отношений, в которую мы «всегда уже» вовлечены.

Entschlossenheit обычно переводят как «решимость», однако этимология слова добавляет дополнительный смысл этому формальному указанию на «подлинность». М. Хайдеггер в своих исследованиях активно использовал немецкий словарь братьев Гримм (*Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*). Как правило, в нем дается латинский эквивалент слова (даже если оно не имеет латинского корня), а затем — немецкое значение. Для «решимости» приводится латинское *animi praesentia*,₂ означающее «присутствие ума». Немецкое слово *Geistesgegenwart* также буквально значит «присутствие разума». Запись не предлагает синонимов, но включает историческую ссылку на И. В. Гёте, который использовал этот термин для обозначения «проворства ума»⁵⁹⁹. В результате значение *Entschlossenheit* оказывается почти противоположным «решимости» с ее коннотацией закрытия возможностей⁶⁰⁰, но вполне соответствующим пониманию практической мудрости (*φρόνησις* или *virtus iudicandi*). Быть решившимся — значит быть верным какому-то образу действий, в то время как, согласно словарю братьев Гримм, *Entschlossenheit* означает быть в здравом уме и открытым для новых возможностей. Таким образом, братья Гримм понимают это слово в его этимологическом смысле: *ent-schlossen*, «не-закрытый».

Смысл «решимости» можно прояснить, сопоставив ее с возобновлением верности опыту самопознания. Рассматривая изначальное христианство, М. Хайдеггер приводит в качестве примера правильного ответа на «голос совести» принятие керигмы и «жизнь перед Богом»⁶⁰¹ (*WS 1920–1921*). Апостол Павел призывает общину сохранять стойкость,

⁵⁹⁵Ibid. С.288.

⁵⁹⁶Ibid. С. 296.

⁵⁹⁷Ibid. С. 299.

⁵⁹⁸Ibid.

⁵⁹⁹ Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, Bd. 3, Sp. 608.

⁶⁰⁰ Rojcewicz R. Heidegger, Plato, Philosophy, Death, 2021. P.107.

⁶⁰¹ GA 60. S.95.

«бодрствование» и «трезвость», чтобы продолжать «преследование цели»⁶⁰². Также и «решимость» в «Бытии и времени» можно понимать, сделав акцент на пронизательность в приверженности своему уникальному «духовному направлению».

Подтверждение этому можно увидеть в §74 «Основоустройство историчности», где философ отмечает, что границы его собственных обязательств мешают ему определить, что может быть «разрешено» любому конкретному человеком в его ситуации. Действительно, быть подлинным означает жить своей индивидуальной жизнью по-своему. Однако, М. Хайдеггер, уверен, что можно формально выразить смысл подлинного стиля жизни.

Философ предлагает исследовать, «откуда вообще могут быть почерпнуты возможности, на которые фактично бросает себя присутствие»⁶⁰³. Здесь М. Хайдеггер вновь обращается к структуре «брошенности» (*Geworfenheit*). *Dasein*, «брошенное» в мир и вовлеченное в определенное языковое сообщество, истолковывает себя в рамках преобладающего публичного дискурса. Это приводит к тому, что «собственное экзистентное понимание настолько не избегает традиционной истолкованности, что всегда из нее и против нее и все же снова для нее схватывает в решении избранную возможность». Упомянутые возможности извлекаются из «наследия» (*Erbe*), в которое «брошен» каждый из нас⁶⁰⁴.

Dasein в модусе «подлинности», потрясенное открывшимися ему самодовольством и фальшью усредненного существования, больше не удовлетворяется тем, что «люди» считают уместным, важным или заслуживающим похвалы. Вместо этого оно «освобождает» (*liefern*) некоторый элемент своего наследия от его мнимой очевидности и банальности, «разблокирует» его как предмет своей приверженности.

М. Хайдеггер использует «судьбу» (*Schicksal*) как формальное указание на полный феномен освобождаемой для себя унаследованной («но все равно избранной») возможности⁶⁰⁵. Это жизнь, выбираемая на ее собственных (доставшихся нам) условиях, открытая для «счастливых» обстоятельств и «жестоких катастроф». Особенностью «судьбы» является ее «единственность» (*Einfachheit*), противостоящая многочисленным способам уклоняться или воспринимать мир легкомысленно, — при этом, представление М. Хайдеггера о примате возможности и свободы над действительностью («выше действительности стоит возможность»⁶⁰⁶) исключает ее детерминистскую интерпретацию. Подлинность возникает

⁶⁰² Ibid., S.127.

⁶⁰³ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический проект, 2015. С.383.

⁶⁰⁴ Ibid.

⁶⁰⁵ Ibid. С. 384.

⁶⁰⁶ Ibid. С. 38.

как возможность «будущего присутствия», поэтому «для решимости отчетливо знать о происхождении возможностей, на которые она себя бросает, не необходимо»⁶⁰⁷. Поскольку временность (конечность) является «потенной основой присутствия», «оно способно возобновляя взять себя в своей истории на себя». Но для этого историография не является необходимой⁶⁰⁸.

Одной из важных тем §74 является «возобновление» (*Wiederholung*) как возвращающаяся к себе в «преемственной возможности» решимость. Разница между решимостью и «возобновлением», по-видимому, заключается в том, что в последнем присутствие избирает «себе своего героя»⁶⁰⁹. Такой выбор делает человека «свободным для борящегося последования [*kämpfende Nachfolge*] и верности возобновимому»⁶¹⁰. Иначе говоря, помимо личной приверженности подлинной жизни, существует также возможность сформировать себя по определенному (образцовому или героическому) типу человека из унаследованной культуры.

Идеал «борящегося последования» ранее уже появлялся в лекциях М. Хайдеггера об изначальном христианстве в 1920–1921 гг. Здесь он цитирует наставление апостола Павла (1 Кор. 4:16) «подражайте мне, как я Христу!»⁶¹¹ Также в лекции он упоминает (1 Фес.1:6): «вы сделали подражателями нам и Господу, приняв слово при многих скорбях с радостью Духа Святаго...» Эти отрывки указывают, что христианский образ жизни может выражаться в подражании Христу и другим (достойным) членам общины. Данный подход сохранялся на протяжении всей христианской истории, о чем свидетельствует популярность агиографической литературы.

Понимание «подражания» также раскрывается в семестре 1921 года. М. Хайдеггер ссылается на работы М. Лютера 1518 года, противопоставляя «аксиологическую абстракцию» метафизических значений «экзистентному (*existentiell*) тревожному беспокойству» или «принятию существования»⁶¹². Критика М. Лютером схоластической *theologia gloria* («теологии славы») нацелена на замену праздного созерцания божественных истин активным, страстным подчинением «образу» Христа. В своих ранних работах он упоминает о «подражании Христу»⁶¹³, «несении образа Христа», а также пишет,

⁶⁰⁷Ibid. С 385.

⁶⁰⁸Ibid.

⁶⁰⁹Ibid.

⁶¹⁰Ibid.

⁶¹¹GA 60. S.121.

⁶¹²Ibid. S.259.

⁶¹³ Лютер М. Лекции по «Посланию к Галатам». Минск, 1996. С. 193

что «Христос подобен зеркалу», в котором верующие видят свою избранность⁶¹⁴. В то же время, поскольку М. Лютер считал человеческую природу полностью испорченной («падшей»), в его эсхатологии такое «соответствие» не считается достижимым совершенством, но предметом постоянной и предельной надежды, борьбы и отождествления с «невидимым» будущим. По М. Лютеру, верить — значит участвовать и меняться в продолжающейся истории спасения. Эта же концепция нашла свое отражение в собственной формулировке М. Хайдеггером христианской веры в 1927 году как «существующей в истории, раскрытой, то есть происходящей с Распятым»⁶¹⁵.

Вера, как «история», позволяет точнее понять, что М. Хайдеггер понимает под «возобновлением». В этом случае она представляет собой активное воспоминание об откровении Распятого Бога, нацеленное не на «объективное» знание или эстетическое наслаждение, а скорее на постоянное воссоздание радикально альтернативного образа жизни, понятого как участие в продолжающейся истории спасения. Как пишет современный теолог Юрген Мольтманн: «Вера в Воскресение не сводится к согласию с догмой и фиксации исторического факта. Она означает участие в этом творческом акте Бога. Такая вера является началом свободы»⁶¹⁶. Подобным образом, «возобновление» подразумевает активное участие в разворачивающейся истории своей собственной традиции, заключающейся в личной и индивидуальной приверженности какому-либо образцу, считающемуся особенно ценным.

Безусловно, М. Хайдеггер не говорит о рабском подражании. Смысл заключается в том, что «выбранный герой» становится образцом для уникального собственного самосозидания. Прошлое никогда не возвращается ради него самого, но всегда ради будущего, - «возобновление скорее возражает возможности присутствовавшей экзистенции». Таким образом, оно одновременно есть «отзыв того, что в сегодня действует как "прошлое"»⁶¹⁷. Поэтому «возобновление» прошлой возможности ради нового будущего является протестом против господства очевидного, «должного» порядка вещей, установленного «людьми», — и это реализация чего-то радикально нового, скрытого в «ветхом».

⁶¹⁴ Martin Luther's Basic Theological Writings. Ed. Timothy Lull. Minneapolis: Augsburg Fortress, 1989. Pp. 644-645.

⁶¹⁵ GA 9. S. 53.

⁶¹⁶ Moltmann J. The Way of Jesus Christ: Christology in Messianic Dimensions. Minneapolis, Minn.: Fortress Press, 1993. P. 240.

⁶¹⁷ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический проект, 2015. С.386.

«Подлинное» сообщество

...если б все были Христы...

Ф.М. Достоевский⁶¹⁸

До «Бытия и времени» возможность существования подлинного сообщества М. Хайдеггером систематически не рассматривалась. Обсуждение подлинности ограничивалось рамками человеческой индивидуальности, а представления о ее социальных аспектах обсуждались лишь фрагментарно, главным образом, в переписке. Только в своем главном трактате М. Хайдеггер более подробно объясняет связь между подлинной личностью и сообществом, частью которого она является.

Например, уже в 1919–1920 гг. М. Хайдеггер указывает, что собственный опыт «уникального» (*Jeweiligkeit*) и «всегда моего» (*Jemeinigkeit*) существования можно понять только в общем контексте языка, традиций и социальных практик. Философ рассматривает фактическую жизнь *Dasein* в трех связанных контекстах: «окружающего мира» (*Umwelt*), «совместного мира» (*Mitwelt*) и «мира-самого-себя» (*Selbstwelt*). В «Бытии и времени» «совместный мир» становится «со-бытием» (*Mitsein*) с другими людьми. Философ объясняет, что смысл вещей, с которыми мы сталкиваемся в повседневной жизни, заключается также и в том, что они отсылают к другим людям (а не только к другим вещам): «Поле к примеру, вдоль которого мы идем "за город", показывает себя принадлежащим тому-то, кем содержится в порядке, используемая книга куплена у..., получена в подарок от... и тому подобное»⁶¹⁹. Даже незнакомые нам объекты относятся к другим неизвестным людям.

М. Хайдеггер отвергает подход Э. Гуссерля к трансцендентальному конституированию «другого сознания» с помощью серии редукций, считая его искусственным: «Другие - это наоборот те, от которых человек сам себя большей частью *не* отличает». Со-присутствие отличается от со-наличия в мире, «совместный мир» *Dasein* всегда уже делит с другими⁶²⁰. Поскольку подлинность не означает уход из мира, подлинная личность также оказывается связана с другими людьми.

В §74 «Бытия и времени» М. Хайдеггер указывает на общий феномен, в котором могут раскрыться возможности для подлинных отношений с «другими»: «...когда судьбоносное

⁶¹⁸ См. подготовительные материалы к «Бесам» в Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Л., 1972–1990. Том 11 (1974), С. 193, а также С. 106, С. 177.

⁶¹⁹ Ibid. С.118.

⁶²⁰ Ibid.

присутствие как бытие-в-мире сущностно экзистенцирует в событии-с-другими, его событие есть *событие* и определяется как *исторический путь*. Так мы обозначаем *событие* общности [*Gemeinschaft*], народа [*Volk*]....В одном и том же мире и в решимости для определенных возможностей судьбы уже заранее ведомы. В сообщении и борьбе власть исторического пути впервые становится свободной. Судьбоносный исторический путь присутствия в своем "поколении" и с ним создает полное, собственное *событие* присутствия»⁶²¹.

Термин «поколение», который в примечании М. Хайдеггер приписывает В. Дильтею, встречается несколько раз в предшествующих работах философа. Наиболее подробно он обсуждается в кассельских лекциях. «Поколение» используется для обозначения факта, что самопонимание индивидов решающим образом определяется их принадлежностью культурной традиции: «Каждый из нас является не только самим собой, но и принадлежит к поколению. Поколение предпослано индивидууму, находится прежде индивидуума и определяет индивидуальный *Dasein*. Человек живет с точки зрения того, что было в прошлом, тянет себя через настоящее и, наконец, настигается новым поколением»⁶²².

Поскольку в «Бытии и времени» М. Хайдеггер использует термин «поколение» в том же смысле, что и В. Дильтей, рассмотрение концепции может способствовать пониманию. Впервые «поколение» появляется в эссе о Новалисе (1865 год), где В. Дильтей предлагает исследовать жизнь и деятельность поэта, чтобы выразить «общие мотивы» его «поколения» (т. е. романтиков – братьев Шлегель, Ф. Шлейермахера, А. фон Гумбольдта, Г. Гегеля, И. Гельдерлина, Ф. Шеллинга и др.) — группы людей, разделяющих общую «интеллектуальную культуру». Позднее, в эссе 1875 года он пишет, что идея «поколения» может быть использована для понимания объединяющего чувства эпохи⁶²³, — и это определенный «период» (*Zeitraum*), длящийся около тридцати лет⁶²⁴.

Более точно «поколение» можно представить, как «отношение современности между людьми». Оно возникает потому, что «поколение» формирует тесный круг людей, сплоченных благодаря восприятию тех же самых важных фактов и превратностей жизни, произошедших в этот период, — несмотря на различия, вызванные другими влияниями⁶²⁵.

Таким образом, «поколение» — это «тесный круг» индивидуальностей, сформировавшихся на основе общего опыта и культурной среды. В. Дильтей также высказывает мысль, что

⁶²¹ Ibid. С.384.

⁶²² Supplements: From the Earliest Essays to “Being and Time” and Beyond, 2002. P.174.

⁶²³ GS, vol. 5: Die Geistige Welt: Einleitung in die Philosophie des Lebens, Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften. Stuttgart: B.G. Teubner, 1957. S. 36/

⁶²⁴ Ibid. S.37

⁶²⁵ GS, vol. 5: Die Geistige Welt: Einleitung in die Philosophie des Lebens, Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften. Stuttgart: B.G. Teubner, 1957. S.37.

возможность самопонимания и понимания «других» зависят от «общих черт» в жизненном опыте одного «поколения». Например, у романтиков такие «общие черты» сформировались в результате исторического опыта Французской революции и Наполеоновских войн. Все индивидуальные оценки, цели, суждения, жизненные правила обретают смысл «через их внутреннее отношение к духу эпохи»⁶²⁶.

Следуя В. Дильтею, М. Хайдеггер также считает, что люди всегда принадлежат своему поколению, сформированному общим наследием и значимыми историческими событиями. Такая принадлежность формирует ситуацию, в которой они сталкиваются с тревожной необходимостью жить особым образом. Фактический контекст включает не только конкретные доступные возможности, но также определяет круг задач, проблем и конфликтов для поколения в целом. Например, современникам самого М. Хайдеггера после Первой мировой войны пришлось восстанавливать немецкую культуру и гражданское общество в беспокойный и тревожный период Веймарской республики. Очевидно, что философ считал, что «подлинная» жизнь принимает такие вызовы. В «Бытии и времени» он характеризует это как «общее выступление за одно и то же дело», которое «обусловлено всегда своей захваченностью присутствия»⁶²⁷.

Чтобы быть «подлинным», человеку необходимо объединить некоторые общие задачи в способе личной приверженности. Однако это не значит, что индивидуальность приносится в жертву коллективу, поскольку она не исчерпывается целями своего поколения. В письме к Карлу Лёвиту философ пишет, что лучшим способом образования общности является приверженность «подлинности» каждого человека: «Возможно, мы далеки друг от друга с точки зрения «систем», «доктрин» и «позиций», но мы *вместе*, как только люди могут быть вместе: в экзистенции [*Existenz*]»⁶²⁸.

Как М. Хайдеггер видит отношения между подлинными личностями, каждая из которых следует общему проекту или цели? В §74 «Бытия и времени» он утверждает, что «в сообщении [*Mitteilung*] и борьбе [*Kampf*] власть исторического пути впервые становится свободной»⁶²⁹. Это можно понять так, что люди не устанавливают отношения господства-подчинения, но ведут критический диалог, побуждающий другого поддержать свой собственный способ быть подлинным.

⁶²⁶ GS, vol. 7: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Stuttgart: B.G. Teubner, 1958. S.177.

⁶²⁷ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический проект, 2015. С.122.

⁶²⁸ “Drei Briefe Martin Heideggers an Karl Löwith.” - цит. по Dietrich Papenfuss and Otto Pöggeler, eds. Zur philosophischen Aktualität Heideggers, vol. 2: Im Gespräch der Zeit. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1990. - S. 32

⁶²⁹ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический проект, 2015. С.384.

Действительно, термин «борьба» впервые появляется у М. Хайдеггера при описании противостояния («борьбы») между двумя образами существования, соответствующих «закону» и «вере» в посланиях апостола Павла⁶³⁰. «Борьба» апостола направлена на то, чтобы побудить отдельных членов общины сохранять верность своему призванию, избежать праздности и ложного энтузиазма. Примерно в этот же период, в переписке с К. Ясперсом философ упоминает «исключительное и независимое сообщество борьбы [*Kampfgemeinschaft*]», которое является «слишком редким в наши дни»⁶³¹. Оно требует напряжения всего «внешнего» и «внутреннего» существования⁶³². Это «невидимое сообщество», не связанное общей идеологией или какой-либо партийной линией⁶³³.

В «Бытии и времени» М. Хайдеггер обозначает взаимную приверженность подлинности как «совесть других»⁶³⁴. Быть «совестью» другого человека означает практиковать «заступническо-освободительную заботу»⁶³⁵. Если вспомнить понимание «совести» у М. Хайдеггера, тогда становится понятным, что такое «освобождающее заступничество» не имеет ничего общего с навязыванием решений, внешнего руководства и жесткими правилами. «Совесть» избавляет от невидимого господства анонимных «людей», и поэтому, очевидно, сама не может устанавливать новую диктатуру.

Подобно тому, как «зов совести» не дает практических инструкций или «вычислимых максим», так и подлинный индивид не наставляет другого, как ему жить собственной жизнью. Вместо этого он так же молча показывает, как сам оказался «захваченным» подлинностью. Указание на это можно найти не только в «Бытии и времени». В письме к Элизабет Блохманн (от 15 июня 1918 года) М. Хайдеггер пишет: «Духовная жизнь может быть предварительно прожита лишь в качестве примера и сформирована так, чтобы те, кто должен принять в ней участие, были немедленно схвачены ею в своем существовании [*Existenz*]. Ценность духовных реальностей, понимание долга и воля к исполнению разжигаются и высвобождаются только как плод энергичного и стойкого пробуждения, внутреннее вскармливание которого не нуждается в теоретической и дидактической помощи...»⁶³⁶

⁶³⁰ GA 60. S.68.

⁶³¹ Martin Heidegger and Karl Jaspers, Briefwechsel 1920–1963. Edited by Walter Biemel and Hans Saner. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1990. P.29.

⁶³² Ibid. P.29.

⁶³³ Ibid., P.42.

⁶³⁴ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический проект, 2015. С.298.

⁶³⁵ Ibid.

⁶³⁶ Martin Heidegger - Elizabeth Blochmann, Brief-wechsel (1918–1969), 1989. P.7.

Таким образом, обсуждая социальные аспекты подлинности, М. Хайдеггер отмечает, подлинная личность неизбежно интегрирует общие идеалы и проекты в некую модель призвания, основанную на принадлежности к «поколению». Далее, поскольку подлинность предполагает внимание к требованиям актуальной ситуации, подлинное *Dasein* каким-то образом участвует в решении общих проблем. Единство «приверженных подлинности» личностей может обрести форму в «сообществе борьбы». Оно возникает не только на основе общей культуры или исторической ситуации, но также благодаря взаимному признанию ценности и верности подлинному модусу жизни. Такой подход, очевидно, исключает патерналистские отношения, господство и подчинение, — вместо этого он поощряет стремление к самоотречению. «Сообщество борьбы» становится «формальным указанием» на объединение людей, в котором каждая личность показывает, как быть «подлинным» собственным уникальным способом.

3.3.4. Выводы: подлинность «перед Богом» и в «бытии-к-смерти»

До написания трактата «Бытие время» в наиболее ранних фрагментах «подлинный» модус существования связывается с переживаниями «благодатных моментов», приводящих к «усилению жизни» и овладению миром-самого себя.

Далее, в лекционных курсах 1920-х гг. и рукописи *Natorp-Bericht* «подлинность» обозначается как «экзистенция» (Existenz), проявляющаяся в радикальном и тревожном беспокойстве о существовании. В «экзистенции» жизнь делается «прозрачной» для себя. Она может вступить в борьбу с «падением», изменить «стиль» своего существования на («окольном») пути к выбранному «духовному направлению» или общественному призванию. Еще одним термин для обозначения подлинности является «бодрствование», отсылающее к метафорам апостола Павла и делающее акцент на самопонимании *Dasein*, осознании «тяготы» жизни и отстранении от разрушительного «падения». Таким образом, мы вновь встречаемся с тремя характеристиками «подлинности» из эсхатологии изначального христианства.

И, наконец, в трактате «Бытие и время» М. Хайдеггер указывает на новые аспекты «подлинности», связанные с ранее не рассматриваемыми темами. Центральное место в рассмотрении «подлинного» способа существования в трактате занимает «совесть». Она обеспечивает необходимое «свидетельство» возможности такого образа жизни. Молчаливый «зов» или «голос совести» прерывает прислушивание *Dasein* к повседневным «толкам» «людей». «Совесть» настойчиво и властно обращает присутствие к себе, действуя как «удар» (подобно керигме) и призывая (даже приказывая) вступить в бой с «неподлинностью». Она не дает никакой информации, но только указывает направление

изменения жизни: принять на себя ответственность за нее. «Зов совести» не принадлежит ничему и никому. «Совесть» есть возможность самопонимания жизни, раскрывающая «вину» как ничтожность всех «бросков» *Dasein* (поскольку они всегда уничтожают другие возможности). Она обнажает «тревогу» жизни и необходимость трудных решений в фактичных ситуациях, — то есть путь «подлинного» присутствия.

«Совесть» нельзя вызвать (это делает она сама), можно только оставаться открытым и готовым услышать ее «зов». Ответом на него становится «решимость», использующая (и раскрывающая) возможности из сети отношений с «людьми», в которые всегда уже вовлечено *Dasein*. Она вполне соответствует пониманию практической мудрости (*φρόνησις* или *virtus iudicandi*), позволяющей действовать в соответствии со смыслом конкретной ситуацией.

«Решимость» развивает характеристику «возобновления призвания» из эсхатологической интерпретации «подлинности». Выполняя такой «набросок», *Dasein* освобождает и актуализирует также фактичные элементы своего культурного «наследия», в полноте образующие его (единственную) «судьбу».

«Решимость» может стать «возобновлением», если присутствие «выберет героя» из своей культурной традиции, чтобы сформировать себя по его образцу. В таком подражании *Dasein* предлагает собственную оригинальную версию актуализирующего самосозидания, — о том, насколько оригинальным может быть такое созидание, свидетельствует христианская агиография и традиция подражания Христу.

Наконец, в трактате «Бытие и время» М. Хайдеггер впервые систематически исследует *возможность сообщества*, образуемого «подлинными» индивидуумами. Возможности для «подлинных» отношений с «другими» *Dasein* открываются в феномене «поколения», в понимании которого философ следует В. Дильтею. В «поколении» устанавливаются отношения «современности», формируемые общим наследием и значимыми историческими событиями. Фактичный контекст определяет доступные возможности, круг задач, проблем и конфликтов для «поколения» в целом. Чтобы быть «подлинным» со своим «поколением», человеку необходимо объединить некоторые общие задачи с личной приверженностью и свободным принятием образа «подлинности» «других». В этом случае *Dasein* становится для «других» их «совестью», практикуя «освобождающее заступничество», не имеющее ничего общего с принуждением и навязыванием решений.

Вероятно, общее направление о возможностях «подлинности» в «совместном мире» М. Хайдеггер мог также получить от С. Кьеркегора, который считал, что христианство

превратило любые межличностные отношения в отношения совести⁶³⁷. Таким образом, вновь «изначальное христианство» оказывается онтическим источником формальных указаний экзистенциальной аналитики.

Безусловно, идея свободного сообщества «подлинных» людей имеет параллели в протестантском (лютеранском) понимании общины, объединенной верой во Христа. По М. Лютеру, обменяв свою праведность на человеческий грех, Христос также связал внешнюю сущность христианина с его ближними: «как наш Небесный Отец, во Христе, бескорыстно пришел к нам на помощь, так же ... и каждый должен стать как бы Христом для другого, чтобы мы могли быть Христами друг для друга и Христос мог быть един во всех...»⁶³⁸. Подобным образом, в своем «подлинном» модусе бытия *Dasein* не крадет или рассеивает чужие возможности, но помогает другому стать прозрачным для себя, помогает освободиться⁶³⁹, поскольку «подлинное» *Dasein* свободно. Праведники объединяются в церкви («городе Бога») посреди «мира», — так и человеческое присутствие сохраняет безличную экзистенциальную структуру «люди» (*das Man*) и связи с другими в «судьбе» (*Geschick*), сосуществующей со стремлением к подлинности, — и получает возможность «быть мгновенно-очным для “своего времени”»⁶⁴⁰.

⁶³⁷ Welz Cl. Das Gewissen als Instanz der Selbsterschließung: Luther, Kierkegaard und Heidegger // Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie. 53(3), 2011. S. 272.

⁶³⁸ Лютер. М. Избранные произведения. СПб.: «Андреев и Согласие», 1994. С. 46.

⁶³⁹ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический проект, 2015. С. 122.

⁶⁴⁰ Ibid. С. 384-385.

Заключение: феноменология религии или *philosophia crucis*?

...но и тьма не затмит от Тебя, и ночь светла, как день: как тьма, так и свет.

Пс. 138:12

Религия, теология и философский анализ веры характеризуют фактический жизненный опыт М. Хайдеггера в ранний период его мышления. Проблема подлинного опыта, искренней веры, познания, ищущего истину, затрагивали его от католических «корней» и продолжали стимулировать его философские исследования вплоть до середины 1920-х годов. В трактате «Бытие и время» эксплицитные теологические темы отошли на второй плана, однако имплицитно экзистенциальная аналитика суммирует и развивает результаты длительного диалога с христианской традицией.

Проведенное в данной работе исследование ставило своей целью показать влияние теологических концепций на мышление М. Хайдеггера до «поворота». Первоначально движимый мотивом раскрыть потенциал схоластики с точки зрения возможностей ее интерпретации с позиции современной философии, он пережил драматическое личное обращение, которое привело к обретению «собственного голоса» и изменению религиозного отношения, выразившемся в принятии позиции «свободного христианства».

Действительно, на рубеже 1920-х годов перед М. Хайдеггером открывалась возможность работать по исследованию философии религии в идеалистическом направлении, соединяющем концепции неокантианства и ранней феноменологии Э. Гуссерля. Он мог бы без риска для академической карьеры искать формулировки «пути к Богу без Бога», наполняя содержанием эпистемологическую схему теоретической феноменологии: схватывая спонтанное понимание феномена в «идеации» (то есть в исполняющейся «вживе» интенции), находя подходящую формализацию и генерализуя ее в логическую сеть языка.

Однако, вместо развития философии религии на основе модели созерцающего интеллекта, М. Хайдеггер обнаружил «историческое измерение» *Dasein*, в котором «содержательный смысл» конституируется «смыслом разыгрывания (исполнения)» жизни, — в фактическом опыте раннего христианства. Что мы видим в созерцании, фундировано историей того, как мы к нему пришли. Размышления философа о религии оказались вписанными в контекст теологии опыта, созданной М. Лютером, Ф. Шлейермахером и С. Кьеркегором и основанной на послания апостола Павла. Таким образом, феноменологическая герменевтика и фундаментальная онтология М. Хайдеггера происходят из его философии религии.

Ответ на вопрос, что «значит верить?» оказывается тождественным вопросу «что значит жить?». Раскрывая структуры фактичности во время лекционных курсов *WS 1920-1921* и *SS 1921*, философ получает предварительное понимание феноменологической герменевтики, которое трансформируется экзистенциальную аналитику «Бытия и времени».

В описании драматического опыта принятия проповеди о Пришествии «Распятого Бога», М. Хайдеггер обнаруживает противопоставление ожидания (как «плотского» успокоения в настоящем) продвижению в возможность («духовному» посвящению себя будущему Пришествию в повседневной жизни и несению «Креста»). В такой схеме самость предстает уже не в настоящей перспективе, а в своей будущности. Временность существования раскрывается как экстатическое событие, которое может быть подлинно определено будущим или неподлинно — настоящим.

При этом обнаруживается, что *Dasein* изначально не способно овладеть своим подлинным «само-разыгрыванием»: оно может только выбирать возможности, «бодрствуя» и возобновляя верность своему призванию. (Практически это приводит к неспособности прямо бороться с собственной «греховностью» — бессмысленно обличать гордыню, жадность и т.п., на что указывал Августин.)

«Ничтожность» *Dasein* является философским прояснением радикальной греховности человека, описанной М. Лютером. Понимание совести в *theologia crucis*, раскрывающее человека не только как грешника, но и как оправданного исключительно по благодати, дает направление интерпретации смысла «ничтожности», — в ней есть не только негативность, но и позитивный аспект.

«Голос совести» направляет нас к признанию онтологической «вины» и собственной «ничтожности» в раскрывающей «решимости». Следуя указанию М. Лютера, мы должны сделать акцент на положительном полюсе — а именно на том, что «ничтожность» побуждает нас узнать себя в раскрывающей «решимости». По сути это связано с обращением и «переменой ума» (*μετάνοια*) и имеет последствия для философского метода и философского «само-разыгрывания». У философии обнаруживается ее «новое начало» — свой «Крест». И на этом «Кресте» мир не заканчивается, он начинается⁶⁴¹.

В наиболее кратком виде (как формулу) проект философии религии М. Хайдеггера можно представить в виде соединения двух феноменологически исправленных концепций:

⁶⁴¹ McGrath S. J. *The Early Heidegger and Medieval Philosophy: Phenomenology for the Godforsaken*, 2006. P. 245.

интерпретации схоластической интенциональности (как *бытия-в-мире*) и динамики греховного существования в протестантской антропологии (как *бытия-к-смерти*).

Части этой формулы находятся во внутреннем конфликте: бытие-в-мире представляет собой самопонимание бытия, изначально основанное на (дарованном Богом) «естественном свете разума», — тогда как возможность увидеть себя в «невидимом зеркале» бытия-к-смерти⁶⁴² возникает внутри динамического процесса само-сокрытия, «падения» полностью испорченной (и утратившей все божественные дары) человеческой природы. М.Хайдеггер сближает их, критикуя схоластическую метафизику «онтологически» (поскольку она игнорирует конечность и историчность человека, представляет собой бегство от смерти или Ничто, заменяя их Богом и превращая Его в «зеркало»), а протестантскую антропологию «грамматически» (отмечая противоречие между эмпирическим пониманием конститутивной роли скорби от грехопадения в ожидании смерти — и внешним избавлением от такого страдания в виде оправдания в Судный день)⁶⁴³.

Можно задать вопрос, имеется ли в этих (противоречащих друг другу) онтических источниках потенциал, от которого отвернулся сам М. Хайдеггер? Таким «слоном в комнате» (*elephant in the room*) оказывается сама религиозность, — «бесполезная страсть», как ее позднее назовет Ж.-П. Сартр⁶⁴⁴. Развитие феноменологии М. Хайдеггера связано с исключением положительных феноменов связи с бесконечной божественной реальностью. Место встречи с Богом занимает особое переживание личной конечности: смерть делает для *Dasein* то, что «Крест» сделал для Павла и Лютера⁶⁴⁵.

М. Хайдеггер характеризует видение верующими самих себя в отражении божественной реальности в богословии Августина как искажающее христианство неоплатоническое влияние. Однако, (феноменальный) факт обладания неявным знанием (памятью) о «блаженной жизни» является основанием обращения ко Христу, — таким образом, анамнезис указывает на присутствие Бога в человеческой душе (поскольку «блаженная жизнь» есть наслаждение Богом, *summit bonum*). М. Хайдеггер в итоге игнорирует

⁶⁴² Echternach H. 'Die Auferstehungshoffnung als Voraussetzung der Todeswirklichkeit: Zur Auseinandersetzung über das Todesproblem mit Heidegger, Nietzsche und anderen' // Christentum und Wissenschaft 6 (1930), 241–249. P. 243.

⁶⁴³ Wolfe J. E. Heidegger's Eschatology: Theological Horizons in Martin Heidegger's Early Work, 2013. Pp. 158-159.

⁶⁴⁴ Sartre J.-P. The Desire to be God /The Philosophy of Existentialism, ed. Wade Baskin. New York: Philosophical Library, 1965. Pp 70–71.

⁶⁴⁵ Brejda J. Philosophia Crucis: The Influence of Paul on Heidegger's Phenomenology // A Companion to Heidegger's Phenomenology of Religious Life, 2003. P.215.

значение этого беспокоящего чувства незавершенности, «мерцающей полноты»⁶⁴⁶, закрывая его «тоской» и «виной».

Можно попытаться интерпретировать присутствие беспокоящего «неявного знания» о чем-то, бесконечно превосходящем человека, в богословском ключе, заменяя саморефлексивность *Dasein* на «божественную рефлексивность» (присутствие внутренней божественности в человеке, зовущей к цели, которая превосходит его понимание). Но остается и философская возможность, — увидеть здесь рефлексивность бытия, само условие возможности религиозности⁶⁴⁷. Онтически, она отпечатывается в телесности, оставаясь в истории в виде материальных культурных артефактов, сохранивших богатый многовековой религиозный опыт верующих христиан (и не только их). Именно в этой сфере накапливаются следы «благодатного характера всей жизни» (они включают поклонение Богородице, таинства и почитания святых мест — «материальный коррелят благодати», по выражению К.Г. Юнга⁶⁴⁸), от философского осмысления которого М. Хайдеггер отказался.

В бытии есть нечто, что позволяет человеку превзойти самого себя. Он не может использовать (*uti*) свое «неявное знание» об этой превосходящей полноте, от которой зависит, — но оно («знание») может усиливаться (благодаря «преданности», «возобновлению призвания», «раскрывающей решимости», «выбору героя») и стать в пределе тем, перед лицом чего *Dasein* проживает свою жизнь во времени и пространстве, — чего ждет, претерпевая скорби и разделенность, и чем наслаждается (*frui*) в переживании близости. Такое существование становится *бытием-к-жизни*, к ее чудесной и блаженной полноте, которое онтически способно примирить протестантское понимание конечности и смертности с католическим (и православным) взглядом на восстановление человеческой природы в общении с Вокресшим Богом. Вероятно, именно здесь мы скорее можем обнаружить корень «подлинности», чем в ожидании грядущего Суда над каждым мгновением прожитой жизни⁶⁴⁹ или в сковывающем параличе под взглядом Бога⁶⁵⁰.

⁶⁴⁶ McGrath S. J. *The Early Heidegger and Medieval Philosophy: Phenomenology for the Godforsaken*, 2006. P. 251.

⁶⁴⁷ Изящная философская фиксация этого феноменального факта отнесенности к «мерцающей полноте» предложена в определении онтологии, данном Ю. М. Романенко и С.П. Лебедевым: «...онтология есть имманентная рефлексия удивительных и странных, возникающих/исчезающих импульсов актуальности, то есть самого бытия». См. Романенко Ю.М., Лебедев С.П. Актуальность событийной онтологии. //Общество: философия, история, культура, No. 6, 2015. С. 10.

⁶⁴⁸ C. G. Jung *Memories, Dreams, Relections*, trans. Richard and Clara Winston. New York: Random House, 1965. P. 202n, pp.332–339, p. 397.

⁶⁴⁹ Kierkegaard S. *The Sickness unto Death: A Christian Psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*, trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1983). P. 123. В русском издании: Кьеркегор С. Болезнь к смерти / Пер. с дат. Н.В. Исаевой, С.А. Исаева. — 4-е изд. — М.: Академический проект, 2019. С.142.

⁶⁵⁰ Derrida J. *The Gift of Death*. Trans. David Wills. Chicago and London: University of Chicago Press, 1995. P. 6.

Проблематизируя и развивая подход М. Хайдеггера, исследуя это условие возможности веры, мы, проходя через тьму и скорбь, приближаемся к источнику вдохновения и радости. При этом постижение даже малых изменений исторической действительности и собирание «содержательного смысла», того, что мотивирует (движет) нас, ставит задачу соразмерного (подлинного) «само-разыгрывания» в тревоге, беспокойстве и понимании собственной «ничтожности», в верности зову «мерцающей полноты». В мире, где «умер Бог» (а, значит, умерла и «подлинная самость») это выглядит почти безнадежной задачей, — но она указывает на открытую возможность наследования философским «само-разыгрыванием» своего онтологического (или теологического) источника. Вероятно, мы можем быть благодарны М. Хайдеггеру за то, что он показал нам возможный путь превращения «эсхатологического бедствия» в радость мышления, всматривающегося в бытие и внимающего «зову совести».

Источники

1. Dilthey W. Gesammelte Schriften, vol. 1. Einleitung in die Geisteswissenschaften. Stuttgart: B.G. Teubner, 1959.
2. Dilthey W. Gesammelte Schriften, vol. 2. Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. Stuttgart: B.G. Teubner, 1957.
3. Dilthey W. Gesammelte Schriften, vol. 5. Die Geistige Welt: Einleitung in die Philosophie des Lebens, Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften. Stuttgart: B.G. Teubner, 1957.
4. Dilthey W. Gesammelte Schriften, vol. 6. Die Geistige Welt: Einleitung in die Philosophie des Lebens, Zweite Hälfte: Abhandlungen zur Poetik, Ethik, und Pädagogik. Stuttgart: B.G. Teubner, 1958.
5. Dilthey W. Gesammelte Schriften, vol. 7. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Stuttgart: B.G. Teubner, 1958.
6. Heidegger M. Gesamtausgabe, vol.9. Wegmarken (1919–1961). Hrsg.: F.-W. von Herrmann, 1976, 2. Auflage 1996, 3. Auflage 2004.
7. Heidegger M/ Gesamtausgabe, vol. 15: Seminare. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1986.
8. Heidegger M. Gesamtausgabe, vol.56-57. Zur Bestimmung der Philosophie. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1987.
9. Heidegger M. Gesamtausgabe, vol. 58. Grundprobleme der Phänomenologie. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1993.
10. Heidegger M. Gesamtausgabe, 60. Phänomenologie des religiösen Lebens. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1995.
11. Heidegger M. Gesamtausgabe, vol.61. Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die phänomenologische Forschung. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1985.
12. Heidegger M. Gesamtausgabe, vol. 63. Ontologie (Hermeneutik der Faktizität). Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1988.
13. Heidegger M. Gesamtausgabe, vol. 64. Der Begriff der Zeit. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.

14. Heidegger M. *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*. Bloomington: Indiana University Press Bloomington & Indianapolis, 2009.
15. Heidegger M. *History of the Concept of Time: Prolegomena*, trans. Theodor Kisiel. Bloomington: Indiana University Press, 1985 (цит. как GA 20).
16. Heidegger M. *Phenomenology of Religious Life*, trans. Fritsch and Gosetti-Ferencei. Bloomington: Indiana University Press, 2004.
17. Martin Heidegger and Elizabeth Blochmann, *Briefwechsel, 1918–1969*. Edited by Joachim W. Storck. Marbach am Neckar: Deutsche Schillergesellschaft, 1989.
18. Martin Heidegger and Karl Jaspers, *Briefwechsel 1920–1963*. Edited by Walter Biemel and Hans Saner. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1990.
19. Martin Heidegger and Heinrich Rickert, *Briefe 1912 bis 1933 und andere Dokument*. Edited by Alfred Denker. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2002.
20. *Luther's Works*. Ed. by J. Doberstein. V. 51. Minneapolis: Fortress Press, 1959.
21. *Supplements: From the Earliest Essays to Being and Time and Beyond*, edited by John van Buren. Albany: SUNY Press, 2002.
22. Августин А. *Исповедь*. Пер. с лат. М.Е. Сергеенко. М.: Ренессанс, 1991.
23. Аристотель. *Метафизика*. Сочинения в 4 т. Т.1. М.: Мысль, 1976.
24. Аристотель. *Никомахова этика*. Пер. Н.В. Брагинской. Сочинения в 4 т. Т.4. М.: Мысль, 1984.
25. Brentano Ф. *О многозначности сущего по Аристотелю*. Пер. Р.А. Громова. СПб.: Изд-во Института «Высшая религиозно-философская школа», 2012.
26. Бультман Р. *Иисус // Путь*. – 1992. – № 2. С. 3–137.
27. Бультман Р. *Избранное: Вера и понимание*. Том I – II. Серия: Книга света. М., РОССПЭН, 2004 г.
28. Бультман Р. *Новый Завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного провозвестия // Вопросы философии*. 1992. № 11. С.7 - 42
29. Гуссерль Э. *Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии*. Книга первая. *Общее введение в чистую феноменологию*. М.: Академический Проект, 2009.

30. Гуссерль Э. Логические исследования Том II. Исследования по феноменологии и теории познания. Пер. с нем. В.И. Молчанова. — М.: Академический Проект, 2011.
31. Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Логос. — 1911. — Кн. 1.
32. Гуссерль Э. Интенциональные предметы / Предисл. и пер. Р. Громова // Логос. — 2001. — № 5/6. С. 132 - 164.
33. Дильтей В. Собрание сочинений в 6 томах. Под ред. А. В. Михайлова и Н. С. Плотникова. Т. 1: Введение в науки о духе: Опыт полагания основ для изучения общества и истории / Пер. с нем. под ред. В. С. Малахова. — М.: Дом интеллектуальной книги, 2000.
34. Дильтей В. Категории жизни // Вопросы философии. — 1995. — № 10. С. 129 - 143.
35. Дильтей, В. Сущность философии. Пер. с нем. под ред. М. Е. Цельтера. М.: Интрада, 2001.
36. Кьеркегор С. Или-или. СПб.: Издательство Русской Христианской Гуманитарной Академии, 2011.
37. Лютер М. Избранные произведения. СПб.: «Андреев и Согласие», 1994.
38. Лютер. М. Объяснение крещения: «Краткий Катехизис» // Книга согласия. Вероисповедание и учение Лютеранской церкви. Фонд «Лютеранское наследие», 1998-2010. С.312 - 327
39. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический проект, 2015.
40. Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. Пер. В.В. Бибихина. М: Республика, 1993.
41. Хайдеггер М. Мой путь в феноменологию. Пер. В. Анашвили и В. Молчанова. М: Логос, 1994. С. 303 -309.
42. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб: Изд-во Института «Высшая религиозно-философская школа», 2001.
43. Хайдеггер М. О поэзии и поэтах: Гельдерлин. Рильке. Трагль. М.: Водолей, 2017.
44. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики: Мир - конечность - одиночество. Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2013.
45. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Перевод: Е. Борисов. Томск: Издательство «Водолей», 1998.

46. Хайдеггер М. Феноменологические интерпретации Аристотеля. СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2012.
47. Хайдеггер М. Что такое метафизика? М.: Академический Проект, 2013.
48. Мартин Хайдеггер, Карл Ясперс. Переписка 1920-1963. Перевод с нем. И. Михайлова М.: Издательство Ad Marginem, 2001.
49. Шлейермахер Ф. Речи о религии к образованным людям ее презирающим. Монологи. Пер. с нем. и пред. С.Л. Франка. СПб.: «Алетейя», 1994.

Литература

50. Артеменко Н.А. Хайдеггеровская «потерянная» рукопись: на пути к «Бытию и времени». СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2012.
51. Белоусов М.А. Герменевтический круг и принцип беспредпосылочности у Гуссерля и Хайдеггера // Horizon. Феноменологические исследования. 2012. Т. 1. № -2. С. 100-116.
52. Белоусов М.А. Проблема герменевтического круга в «Бытии и времени» // История философии и герменевтика-III. Материалы межвузовской конференции. Москва, 6-7 декабря 2007 г. / Отв. ред. А.И. Алешин. М.: РГГУ, 2007. С. 12-20.
53. Белоусов М.А. Философское исследование как критика традиции: Хайдеггер и деструкция истории онтологии // Эпистемология и философия науки. 2013. Т. 35. № 1. С. 182-199.
54. Бибахин В.В. Ранний Хайдеггер. Материалы к семинару. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009.
55. Бибахин В.В. Мир. Язык философии. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2016.
56. Бросова Н. 3. Теологические аспекты философии истории Мартина Хайдеггера. Белгород: Изд-во БелГУ, 2005.
57. Ваттимо Дж. После христианства. М.: Три квадрата, 2007.
58. Гайденок П.П. Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. М.: Прогресс-Традиция, 2006.
59. Гиньон Ч. Аутентичность, нравственные ценности и психотерапия. // Мартин Хайдеггер: сб. статей. Сост. Д.Ю. Дорофеев. СПб.: РХГА, 2004. С. 397 – 426.

60. Громов Р.А. Франц Brentano о многозначности сущего у Аристотеля // ΣΧΟΛΗ. Vol. 8. 2, 2014. С. 454 – 443.
61. Капуто Дж. Хайдеггер и теология. // Мартин Хайдеггер: сб. статей. Сост. Д.Ю. Дорофеев. СПб.: РХГА, 2004. С. 458 – 479.
62. Коначева С.А. «Beata vita» в перспективе фактичности: интерпретация Августина у раннего Хайдеггера // Вестник РГГУ. Серия "Философские науки. Религиоведение". – М.: ИЦ РГГУ, 2013. – № 11(112). С. 171-182.
63. Коначева С.А. Августин и теология события // Вестник РГГУ. Серия "Философские науки. Религиоведение". – М.: ИЦ РГГУ, 2014. – № 10(132). С. 203-212.
64. Коначева С.А. «Метафорическая истина»: путь от молчания к речи о Боге // Вестник РГГУ. – Сер. «Философские науки. Религиоведение». – М.: ИЦ РГГУ, 2012. – № 17(97). С.221-229.
65. Коначева С.А. Проблема априори в феноменологии религии // Многообразие априори: Материалы международной конференции на философском факультете РГГУ 19-20 апреля 2012 г. / Под ред. А.Н. Круглова. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2013. С.259-282.
66. Коначева С.А. Мышление о Боге в феноменологической философии: от формального указания к эсхатологической редукции. // Эпистемология и философия науки. Т. 53. № 3. 2017. С. 123–139.
67. Коначева С.А. Наука о бытии и наука о вере: проблема соотношения философии и теологии в религиозной мысли XX века // Проблема демаркации науки и теологии: современный взгляд. М.: ИФРАН, 2008. С. 102-126.
68. Коначева С.А. О теологических истоках фундаментальной онтологии М. Хайдеггера // Ценностный дискурс в науках и теологии. М.: ИФРАН, 2009. С.267-284.
69. Коначева С.А. Религиозные феномены в перспективе вопроса о бытии: хайдеггеровская интерпретация поэзии Гельдерлина как феноменология священного // Логос. - М., 2010.- №5 (78). С.43-55.
70. Коначева С.А. Теологическая онтология в постметафизическую эпоху: от ipsum esse к событию // EINAI. Философия. Религия. Культура. Т.5 (1/2), 2016. СПб.: Научно-образовательный центр проблем философии, религии и культуры ГУАП. С.24-38.

71. Коначева С. А. Фактический жизненный опыт в плену концептуальной схемы: хайдеггеровская интерпретация Августина как начало деструкции онтологии. // Ежегодник по феноменологической философии. 2013 [III]. М.: РГГУ, 2013. С. 291 – 302.
72. Коначева С.А. Философия, наука, религия: модели осмысления // Государство. Религия. Церковь в России и за рубежом, №1(33) 2015. С.51-76.
73. Коначева С.А. Хайдеггер и вопрос о Боге // Феномен человека в его эволюции и динамике: Труды открытого семинара института синергийной антропологии. НовГУ имени Ярослава Мудрого. – Великий Новгород, 2013. С.48-76.
74. Корнилаев Л.Ю. Влияние логики философии Э. Ласка на раннего М. Хайдеггера // Философские науки. 2016. № 12. С. 73-82.
75. Круглов А. Н. Трансценденталистская интерпретация мифа (Э. Кассирер и К. Хюбнер)// Касавин И.Т., Порус В.Н.(ред.). Разум и экзистенция: Анализ научных и вненаучных форм мышления. - СПб.: РХГИ, 1999. 160 - 172 с.
76. Михайлов И.А. Ранний Хайдеггер: Между феноменологией и философией жизни. М.: Прогресс-Традиция; Дом интеллектуальной книги, 1999. - 284 с.
77. Михайлов И. А. Был ли Хайдеггер «феноменологом»? // Логос. — 1995. — № 6. С. 283—302.
78. Михайлов И. А. Время, история, жизнь, бытие (становление концепции Хайдеггера) // История философии. Запад - Россия - Восток / Под ред. Н. В. Мотрошиловой. Кн. 4. М., 1999. С. 32-33.
79. Михайлов И. А. Мейстер Экхарт в контексте современных интерпретаций // Сущность и слово. Сборник научных статей к юбилею профессора Н.В.Мотрошиловой. М., 2009. С. 493-516.
80. Молчанов В. И. Время и сознание. Критика феноменологической философии. М.: Высш. шк., 1998.
81. Молчанов В.И. Исследования по феноменологии сознания. М.: «Территория будущего», 2007.
82. Молчанов В.И. Анализ и / или интерпретация в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера и за ее пределами // Ежегодник по феноменологической философии. М.: РГГУ, 2008. С.128-160.

83. Паткуль А.Б. Время как горизонт понимания бытия в фундаментальной онтологии. //HORIZON: Феноменологические исследования. Вып. 1(1), 2012. С. 28-47.
84. Паткуль А.Б. Понятие экзистенции в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера //Вестник СПбГУ. Сер. 17. 2014. Вып. 1. С. 37 – 42.
- 85.Паткуль А.Б. Учение Хайдеггера об определении как формальном указании.// Национальное своеобразие в философии:Материалы международной конференции. М.: РГГУ, 2014. С. 107-118.
86. Паткуль А.Б. Человек, субъект, *Dasein*. // Топос. Литературно-философский журнал, № 3 (17), 2007. С. 46-60.
87. Романенко Ю. М. Сравнительный анализ рецепций гегелевской и хайдеггеровской философии в контексте русской традиции. //Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2019. Том 20. Вып. 4. — СПб.: Изд-во РХГА, 2019.
88. Романенко Ю.М., Лебедев С.П. Актуальность событийной онтологии. //Общество: философия, история, культура, No. 6, 2015. С. 10-12.
- 89.Тенгели Л. Необходимость фактического у Аристотеля и Гуссерля: два основоположения метафизики. // Ежегодник по феноменологической философии. М.: РГГУ, 2013 [III]. С. 190 – 208.
- 90.Тихомиров А. Другими словами. Шедевры лютеранской духовной поэзии в историко-богословском контексте. М.: Издательство ББИ, 2020.
91. Фалев Е.В. Герменевтика Хайдеггера. СПб.: «Алетейя», 2008.
92. Фалев Е.В. Герменевтика истории в философии М. Хайдеггера.// Вестник Ленинградского Государственного университета имени А.С. Пушкина. Серия Философия, № 2, 2014. С. 23-32.
93. Фалев Е.В. Проблематизация времени в феноменологии Э. Гуссерля и раннего Хайдеггера. //Философские науки, издательство Гуманитарий (М.), № 2, 2014. С. 132-143.
94. Фалев Е.В. Хайдеггер и философская традиция – повторение и возобновление // Вопросы философии. – 2013. – № 1. С. 146–154.
- 95.Хёльд К. Хайдеггер и принцип феноменологической философии // Ежегодник по феноменологической философии. М.: РГГУ, 2008. - Вып. 1. С.190 - 220.

96. Херрман Ф. фон. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. Минск: «Пропилеи», 2000.
97. Хюбнер К. Религиозные аспекты экзистенциального анализа у Хайдеггера // Касавин И.Т., Порус В.Н.(ред.). Разум и экзистенция: Анализ научных и вненаучных форм мышления. - СПб.: РХГИ, 1999. С. 377 – 388.
98. Хюбнер К. Истина мифа. М.: Республика, 1996.
99. Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001.
100. Циммерман М. Хайдеггер, буддизм и глубинная экология. // Мартин Хайдеггер: сб. статей. Сост. Д.Ю. Дорофеев. СПб.: РХГА, 2004. С. 426 – 458.
101. Шварц Г. Мартин Лютер: введение в жизнь и труда. М.: ББИ, 2010.
102. Шихан Т. Трудные времена Мартина Хайдеггера. // Мартин Хайдеггер: сб. статей. Сост. Д.Ю. Дорофеев. СПб.: РХГА, 2004. С. 25 – 56.
103. Ямпольская А.В. Феноменология в Германии и Франции: проблемы метода. М.: РГГУ, 2013.
104. Ямпольская А. В. Истина в политической философии Платона: интерпретации Койре и Хайдеггера // История философии. 2015. Т. 20. № 1. С. 237-258.
105. Ямпольская А. В. Метод феноменологии Хайдеггера // Вестник РГГУ. Серия "Философские науки. Религиоведение". 2013. Т. 11. № 112. С. 39-50.
106. Ямпольская А. В. Поэзис и праксис истины: Деррида и Марион читают Августина // Вопросы философии. 2015. № 3. С. 175-185.
107. Ямпольская А. В. Феноменологическая редукция как философская конверсия // Вопросы философии. 2012. № 9. С. 157-166.
108. Adluri V. Heidegger, Luther, and Aristotle: A Theological Deconstruction of Metaphysics. // Epoché: A Journal for the History of Philosophy 18 (1), 2013. Pp. 129-160.
109. Buren J. van. The Young Heidegger: Rumor of the Hidden King. Hamilton, Ontario: McMaster University Press, 1994.
110. Buren J. van. Martin Heidegger, Martin Luther // Reading Heidegger from the Start, ed. Th. Kisiel and J. Van Buren. Albany: SUNY Press, 1994. Pp. 159–174.

111. A Companion to Heidegger's Phenomenology of Religious Life McGrath, S.J. and Andrzej Wiercinski (Eds.) / *Elementa*, V. 80. Brill Academic Pub, 2010.
112. Caputo J. D. *The Mystical Element in Heidegger's Thought*. Athens: Ohio. University Press, 1978.
113. Caputo J. D. *Sorge and Kardia: The Hermeneutics of Factual Life and the Categories of the Heart*. // *Reading Heidegger From the Start*, ed. by Th. Kisiel and J. Van Buren. Albany: SUNY Press, 1994. Pp. 327–344.
114. Crowe B. D. *Heidegger's Phenomenology of Religion*. Bloomington: Indiana University Press, 2008.
115. Crowe B. D. *Heidegger's Religious Origins*, Bloomington: Indiana University Press, 2006.
116. Crowe B. D. *Resoluteness in the Middle Voice: On the Ethical Dimensions of Heidegger's Being and Time* // *Philosophy Today* 45 (3), 2001. Pp. 225–241.
117. Dahlstrom D. O. *Heidegger's Method: Philosophical Concepts as Formal Indications* // *The Review of Metaphysics*, Vol. 47, No. 4 (Jun., 1994). Pp. 775-795.
118. Derrida J. *The Gift of Death*. Trans. David Wills. Chicago and London: University of Chicago Press, 1995.
119. Dreyfus H. L. *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's "Being and Time," Division I*. Cambridge, Mass.: MIT Press. 1991.
120. Ebeling G. *Luther: An Introduction to His Thought*, trans. R. A. Wilson. London: Collins, 1970.
121. Fehér I. M. *Religion, Theology, and Philosophy on the Way to Being and Time: Heidegger, the Hermeneutical, the Factual, and the Historical with Respect to Dilthey and Early Christianity*. // *Research in Phenomenology* (39), 2009. Pp. 99–131.
122. Fehér I. M. *Heidegger's Understanding of the 'Atheism' of Philosophy: Philosophy, Theology, and Religion in His Early Lectures up to Being and Time*. // *American Catholic Philosophical Quarterly* 69, 1995. pp. 189–228.
123. Guignon Ch. B. *Heidegger and the Problem of Knowledge*. Indianapolis, Ind.: Hackett Publishing Company, 1983.
124. Guignon Ch. B. *History and Commitment in the Early Heidegger*. // *Heidegger: A Critical Reader*. Ed. by H. Dreyfus and H. Hall. Cambridge: Blackwell, 1992. Pp. 130–142.

125. Guignon Ch. B. Authenticity, moral values, and psychotherapy. // *The Cambridge Companion to Heidegger*. Ed. by Ch. Guignon. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. pp. 215–239.
126. Guignon Ch. B. Being as Appearing: Retrieving the Greek Experience of Phusis. // *A Companion to Heidegger's Introduction to Metaphysics*. Ed. by R. Polt and G. Fried. New Haven, Conn.: Yale University Press, 2001. Pp. 34–57.
127. Kisiel Th. *The Genesis of Being and Time*. Berkeley: University of California Press, 1993.
128. Kisiel Th. Why Students of Heidegger will have to Read Emil Lask. // *Man and World*, vol. 28 (№ 3), 1995. Pp 197-240.
129. McGrath S. J. *The Early Heidegger and Medieval Philosophy: Phenomenology for the Godforsaken*. Washington: The Catholic University of America Press, 2006.
130. Moltmann J. *The Way of Jesus Christ: Christology in Messianic Dimensions*. Minneapolis, Minn.: Fortress Press, 1993.
131. O'Rourke J. Heidegger on Expression: Formal Indication and Destruction in the Early Freiburg Lectures // *Journal of the British Society for Phenomenology* Volume 49 (2), 2018. Pp. 109 – 125.
132. Pannenberg W. *Dogmatic Theses on the Doctrine of Revelation*. // *Revelation as History*. Edited by W. Pannenberg. New York: Macmillan, 1968. Pp. 123 – 158.
133. Rojcewicz R. *Heidegger, Plato, Philosophy, Death. An Atmosphere of Mortality*. Lexington Books, 2021.
134. Sheehan Th. Heidegger's 'Introduction to the Phenomenology of Religion, 1920–1921. // *The Personalist* 60 (3), 1979. Pp. 312–324.
135. Sheehan Th. 2001. A Paradigm Shift in Heidegger Research. // *Continental Philosophy Review* 34, 2001. Pp. 183–202.
136. Sheehan Th. and Painter C. Choosing One's Fate: A Re-reading of *Sein und Zeit* §74. // *Research in Phenomenology* 29, 1999. Pp. 63–82.
137. Taylor Ch. *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991.
138. Vedder B. *Heidegger's philosophy of religion*. Duquesne university press, 2006.

139. Welz Cl. Das Gewissen als Instanz der Selbsterschließung: Luther, Kierkegaard und Heidegger // *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*. 53(3), 2011. S. 265-284.
140. Wolfe J. E. / *Heidegger's Eschatology: Theological Horizons in Martin Heidegger's Early Work*. Oxford University Press, 2013.
141. Yfantis D. *Die Auseinandersetzung des frühen Heidegger mit Aristoteles*. Berlin: Duncker & Humboldt, 2009.
142. Zaborowski H. *Heidegger's hermeneutics: towards a new practice of understanding*. // *Interpreting Heidegger: critical essay*. Edited by Daniel O. Dahlstrom. Cambridge University Press, 2011. Pp 15-41.
143. Zahavi D. *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective* by. Cambridge, MA: MIT University Press, 2006.
144. Zimmerman M. E. *Eclipse of the Self: The Development of Heidegger's Concept of Authenticity*. Athens: Ohio University Press, 1981.
145. Zimmerman M. E. *Heidegger's Confrontation with Modernity: Technology, Politics, Art*. Bloomington: Indiana University Press, 1990.
146. Zimmerman M. E. *The Ontological Decline of the West*. // *A Companion to Heidegger's Introduction to Metaphysics*. Ed. by R. Polt and G. Fried. New Haven, Conn.: Yale University Press, 2001. Pp. 185-204.