

гер высмеивает политику Ватикана, в соответствии с которой «у всех людей, которым взбредет в голову иметь свои собственные мысли, должны будет вынуты мозги и заменены на итальянский салат»²⁵.

Самая обширная публикация вышла год спустя и озаглавлена «Психология религии и подсознательное». Отмечая общую тенденцию развития исследований в области психологии религии, Хайдеггер признает, что «успешное и здоровое исследование психологии религии должно будет придерживаться принципов и методов эмпирической психологии и избегать всякой метафизической предвзятости и метафизической спекуляции». Однако подробно разбирая толкование термина «подсознательное», он в итоге заключает, что «адекватные объяснения – если они вообще достижимы – прорисовываются сегодня пока еще с большим трудом, поскольку исследуемые феномены (состояние сна, сновидение, гипноз, расщепление сознания) еще не достаточно всесторонне и основательно изучены и классифицированы. Потому и метод, в соответствии с которым дополнительно ко всему этому постулируется еще и подсознательное, будет сложно обосновать. В целом, мы можем и должны заключить: понятие “подсознательное” указывает на мало доступное и недостаточно изученное содержание; его теоретическая объяснительная ценность в высшей степени минимальна»²⁶.

Познавательная ценность понятия «подсознание» оказывается малой и в том случае, когда им пользуются для объяснения «отдельных религиозных явлений» (молитвы, обращение в веру, экстаз) – поскольку «при таком исследовании остается неучтенной сверхъестественная сторона (благодать) процесса»²⁷.

Здесь мы не будем подробно рассматривать две последние публикации Хайдеггера. Заметим только, что в первой из них, написанной по поводу книги об аристотелевско-томистской философии, Хайдеггер формулирует впоследствии важную для него задачу преобразования схоластической логики.

То, что восемь материалов для журнала «Академик» ускользнули от внимания издателей собрания сочинений Хайдеггера и даже не были упомянуты в издательских планах-перспектах, было обнаружено Виктором Фариасом в 1980 г. Это обстоятельство казалось тем более странным, что в тринадцатом томе собрания сочинений («Из опыта мышления»), в котором были собраны ранние работы Хайдеггера, издатели назвали свою подборку исчерпывающей. Со времени публикаций Фариаса ранние статьи Хайдеггера обычно упоминаются лишь тогда, когда затрагивается тема «Хайдеггер и политика». По мнению многих, эти материалы объясняют причастность Хайдеггера экстремистским политическим силам в начале 30-х годов. В этом контексте чаще спрашивают: не потому ли Хайдеггер не упоминал о своих ранних сочинениях, что считал их недостойными уровня своих более поздних работ, или, возможно, «из-за содержания, некоторых черт мысли, ментальности, мировоззрения» этих

²⁵ Из письма к Кребсу от 19.VII. 1914 – Цитируется по: *Ott* 1988, 63, 68.

²⁶ 1912 a, 63-67.

²⁷ 1912 a, 67-68.

материалов, которые потеряли для него интерес после конфессионального поворота в 1917-1918 гг.²⁸

§ 17 Ранние философские работы

К работам, напечатанным в «Академике», тесно примыкает круг текстов, опубликованных в первом томе собрания сочинений Хайдеггера: «Проблема реальности в современной философии» (1912), «Новые исследования по логике» (1912) и небольшого объема рецензии и обзоры 1913-1914 гг.

Обратимся к статье «Проблема реальности», написанной примерно в одно время с последними публикациями в «Академике». Для этой работы, как и для аналитического обзора «Психология религии и подсознательное» уже характерны широкий охват материала и хорошая композиционная выверенность. Роднит их и общий пафос, хотя в «Проблеме реальности» речь не идет о критике индивидуализма и постмодернизма. Хайдеггер защищает основы религиозной веры в чисто философском исследовании.

Автор обнаруживает своеобразный парадокс: когда с крушением гегелевского идеализма науки «вырвались на свободу» из плена философии, грозя вскоре, в свою очередь, подмять ее под себя, то, по его мнению, не нашлось лучшего спасения, чем призывать «обратно к Канту» – это при том, что «философия сегодняшнего дня дышит духом Канта, но не в меньшей степени (чем во времена, когда Кант оппонировал Юму. – *И.М.*) находится под влиянием тенденций английского и французского эмпиризма»²⁹. В связи с этим обсуждение проблемы реальности, разворачивающееся между двумя основными философскими течениями современности «консциентализма» (или имманентной философии) и «феноменализма» – приобрело особую окраску. По мнению Хайдеггера, противостояние этих течений ведет к более глубокому и всестороннему решению проблемы реальности.

Как же связан антиперсоналистский пафос ранних статей Хайдеггера в журнале «Академике» и философское исследование проблемы реальности? Та традиция, которую Хайдеггер обозначает как «консциентализм», решает проблему реальности, сводя ее к чувственному, явлению и созерцанию, и оно становится исключительно мыслительным событием, психическим актом. Однако это как раз и стало одним из проявлений современного Брайгу и Хайдеггеру субъективизма и релятивизма. Превращение реальности в явление есть, по Хайдеггеру, субъективистское искажение вещей. Такой «несправедливости» он противопоставляет аристотелевско-схоластическую философию, которая «со стародавних пор (*von jeher*) мыслила реалистически»³⁰.

При сопоставлении позиций имманентной философии и феноменализма заметно, что к первому направлению Хайдеггер испытывает меньше сим-

²⁸ *Ott* 1991, 481.

²⁹ *Heidegger* 1912 с. 3.

³⁰ *Heidegger* 1912 с. 15.

пации. Для дальнейшего наиболее интересен один аргумент, который Хайдеггер находит против консциентализма.

Среди проблем, которые возникают в философии, провозглашающей невозможность некоего независимого от мышления бытия, одна связана с механизмами образования знания из элементов внутреннего опыта. Что оказывается здесь определяющим? Ведь имманентная философия не может ссылаться ни на какие-либо абстрактные закономерности, ни на следование «логике объекта познания». Единственный возможный ответ: даны действительно только факты сознания, однако знание «выстраивается» на их основании *имманентно*, не будучи привязано ни к какому трансцендентному моменту, возникает просто за счет «суммирования» фактов сознания. Но, очертив эту позицию консциентализма, Хайдеггер тут же приводит контраргумент: «Основополагающие логические положения (а значит и закономерности, по которым могло бы выстраиваться знание. – И.М.) – не есть индуктивно обоснованные и индуктивно значимые каузальные законы субъективного психического события; скорее они – непосредственно очевидные, объективные, идеальные принципы»³¹.

Итак, примечательно, что для опровержения философских течений, угрожающих католицизму своим субъективизмом, Хайдеггер пользуется одной из главных идей «Логических исследований» Эдмунда Гуссерля, на которого тут же и ссылается. Не только внешний интерес, который мог в силу своей увлеченности онтологией испытывать молодой Хайдеггер к сложному труду Гуссерля, но также и его реально-содержательное вовлечение в феноменологию происходит поначалу при сохранении им позиций католицизма и средневеково-схоластической философии.

Так, если в следующем разделе мы будем говорить о том, что *роднит* сам проект феноменологии с протестантской парадигмой мышления, то здесь важно отметить: нет и абсолютной несовместимости католицизма (в том числе и хайдеггеровского) с феноменологией Гуссерля. Правда, с некоторой определенностью это можно сказать пока лишь о периоде феноменологии, предшествовавшем появлению первой книги «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии» (1913) Гуссерля.

Глава вторая. Суждение в психологизме и средневековая схоластика

§ 18 Суждение в психологизме

С первым периодом философского развития Хайдеггера, датируемым 1912-1916 гг., связано не столь много интерпретационных проблем, как с его последующей философией. В то время становится заметно, что, на-

³¹ Heidegger 1912 с, 8-9.

ходясь под влиянием Риккерт, Хайдеггер в меньшей степени воодушевлен идеей математической логики, нежели Гуссерль³².

Исследователи философии Хайдеггера также неоднократно отмечали, что он испытывал больший интерес к «Логическим исследованиям», чем к более поздним «Идеям», хотя этот последний труд Гуссерля опубликованный в 1913 г., должен был, казалось бы, оставить более заметный след в габилюационной работе Хайдеггера, представленной лишь пару лет спустя (в 1915 г.).

Вот и в работе «Теория суждения в психологизме. Критически-позитивный вклад в логику» (1913) Хайдеггер в большей степени продолжает тематику «Логических исследований». Его замысел заключается в *расширении и развитии* гуссерлевской программы изгнания психологизма из логики и философии. Хайдеггер положительно упоминает достижения в этой борьбе с психологизмом, принадлежащие не только Гуссерлю, но и представителям неокантианства: Когену, Риккерт, Виндельбандту и Наторпу. Тема психологизма была настолько близко неокантианству, что Наторп даже высказывался в том духе, что неокантианцы вряд ли могли научиться чему-нибудь новому из «Прологомен» Гуссерля³³. Хайдеггер все же отдает должное Гуссерлю, в более ранней работе высказывая мнение, что как раз «Прологомены» и «разбили чары психологизма»³⁴.

Расширение и развитие замысла можно усмотреть в том, что Хайдеггер намеревается вскрыть и опровергнуть психологизм в тех областях, которые не были рассмотрены Гуссерлем, – в различных теориях суждения. Хайдеггер считает, что хотя психологизм и был опровергнут в целом, он все еще поднимает свою «уродливую голову» в некоторых частных концепциях.

Отдельные разделы посвящены Вундту, Майеру, Brentano и Липпсу. Хайдеггер, как ранее Гуссерль, особо отмечает связь между пониманием логики как нормативной науки и психологизмом: если логика рассматривается как нормативная наука, то она тем самым зависит от произвольного акта: «Тогда логика коренится в воле, ее последнее [основание] – эмоциональный акт, представление желания...»³⁵. Но такое укоренение логики как теоретической науки в акте воли лишь «завершает антропологизм»³⁶. И тут же следует примечательное добавление: «Природа нашего

³² Ср. замечание Хайдеггера в лекции «Онтология. Герменевтика Фактичности»: «...для Гуссерля определенный идеал науки был дан *математикой* и математическими естественными дисциплинами. Математика была образцом науки вообще. Этот идеал науки проявлялся в попытках возвести дескрипцию до степени математической строгости...». «Это несомненно является ошибкой», – добавляет Хайдеггер. См.: *Heidegger* 1923, 71. О том, как проявляется в феноменологии Гуссерля его ориентация на математику см. далее § 29.

³³ *Natorp* 1912, 6. – Правда, при этом необходимо помнить о том, Гуссерль усматривает элементы психологизма и в неокантианской позиции. Подр. см.: *Мотрошилова* 1968, 26, 61.

³⁴ *Heidegger* 1912 d, 19.

³⁵ *Heidegger* 1914, 109-110.

³⁶ *Ibid.*, 110.

духа в настолько малой степени логична, что, скорее, противостоит логическому как чему-то ей чуждому»³⁷.

Существенная инновация Хайдеггера заключается в том, что он, как говорилось выше, усматривает в математической логике угрозу столь же опасную для логики, как и психологизм. В своей работе «Единое, единство и число “один”» Риккерт заявляет: логика должна строго отделяться от математики, а после падения психологизма величайшая угроза для «независимой логики» исходит от так называемого логического математизма³⁸. Хайдеггер перекликается с этим воззрением, кратко упоминая «Principia Mathematica» Рассела и Уайтхеда³⁹.

Итак, одним из главных врагов становится логистика⁴⁰. Возражения Хайдеггера основываются на том, что использование формализации делает невозможным изучение семантики, т.е. скрывает значения и изменения значений в суждениях. Как и Риккерт, Хайдеггер считает, что логика и математика принадлежат к различным онтологическим категориям: идеальные объекты математики обладают бытием, тогда как логические идеальности «значат» (gelten)⁴¹.

§ 19 Средневековая схоластика

Габилитационная работа Хайдеггера посвящена «Учению о категориях и значении Дунса Скотта» и была опубликована с некоторыми дополнениями в 1916 г.

Сам автор считал, что при всех недостатках, работа удалась уже тем, что он сумел ввести средневековую схоластику в оборот современных ему (в первую очередь феноменологических) дискуссий⁴². Тем самым Хайдеггер, по-видимому, исполнял требование, сформулированное ранее им самим в заметках для журнала «Академик». «Схоластическая логика должна постепенно освобождаться от своей закостенелости и кажущейся завершенности»⁴³. Тогда, в 1912 г., механизм этого освобождения видится Хайдеггеру следующим образом: «В некоторых моментах должны быть предприняты существенные преобразования: элиминация метафизического уклона идущего от Аристотеля; тем самым логика должна быть

³⁷ Ibid.

³⁸ Rickert 1912, 27. По свидетельству Гадамера, эта работа Риккерта была единственной, к которой Хайдеггер сохранил уважение на протяжении всей своей жизни. Ссылка по: Kusch 1989, 181.

³⁹ В контексте собственной задачи феноменологического образования понятийных структур (ср. далее §§ 51, ср. также: § 59 в) философия логического анализа становится бесполезной для Хайдеггера. В письме К. Лёвиту от 22 ноября 1922 г. он даже предлагает продать свой экземпляр первого тома *Principia Mathematica*: «...у меня есть Т.1 Рассела. Английской его цены я не знаю. Прошу за него 60% от стоимости нового издания» (Цит по: Kusch 1989, 300).

⁴⁰ Heidegger 1912 d, 42.

⁴¹ Heidegger M. Charles Sentrout, Kant und Aristoteles [Besprechung] // GA 1, S. 52.

⁴² См.: Köstler 1980, 103.

⁴³ Heidegger 1912 b, 76-77.

представлена как теоретическое фундаментальное учение, как наука всех наук в ее высшей чистоте»⁴⁴. Правда, как мы увидим дальше, представление о взаимоотношении логики и метафизики станет у Хайдеггера к 1916 г. несколько иным.

Хайдеггер считает, что область логического характеризуется интенциональностью, и эта область, согласно Скотту, должна быть отделена не только от психологической, но и от математической⁴⁵. Он соотносит теорию истины Дунса Скотта с гуссерлевской, согласно которой истина есть исполнение интенции значения. Хайдеггер интерпретирует *ens logicum* и *ens in anima* Скотта как гуссерлевский «ноэзматический смысл», считая, что средневековый мыслитель желал провести различие между поэтическим, т.е. *subjektive in intellectu*, и ноэзматическим, т.е. *logicum* (278).

Различение Скоттом между *prima* и *secundo intentio* отождествляется с различием между естественной и рефлексивной установками феноменологии (279). Создается впечатление, что феноменологическая теория Гуссерля становится для Хайдеггера центральной моделью интерпретации. Так, Хайдеггер говорит о теории взаимоотношений между словом и значением, или – в более общем плане – о знаке и значении в духе первого логического исследования. Несмотря на то что значения могут быть выражены только с помощью слов, Хайдеггер, как и Гуссерль во втором томе «Логических исследований», интерпретирует учение Дунса Скотта в том плане, что сфера значений должна быть отделена от языка как системы знаков. Параллели на этом не заканчиваются. Для *ἐποχή* Гуссерля Хайдеггер также находит эквивалент у Дунса Скотта: идею о том, что сфера значений должна быть отделена от мира вещей (301).

Наконец, в идее *Grammatica speculativa* Хайдеггер видит программу той самой идеальной логической грамматики, которую Гуссерль предлагал в четвертом разделе второго тома «Логических исследований».

§ 20 Заключительная глава габилитации

Добавления, сделанные Хайдеггером при подготовке своей работы к публикации, невелики, однако в телеологической перспективе последующей философии Хайдеггера сигнализируют о начале трансформаций столь важных, что они заслуживают особого обсуждения. Хайдеггер ставит следующие задачи:

«Если понимать категории как элементы и средства истолкования смысла переживаемого предметного вообще, то в качестве основополагающего требования учения о категориях выступает выделение различных предметных областей на категориально несводимые друг к другу области» (400). Это требование можно понимать в духе проблемы, волновавшей и Гуссерля: разграничение сфер физического, психологического, логического и математического.

Однако *вторая* задача, которую формулирует Хайдеггер, звучит не столь по-гуссерлевски: «Помещение проблемы категорий в проблему суж-

⁴⁴ Ibidem.

⁴⁵ Heidegger 1916 а, 281-282. Далее ссылки на эту работу в тексте.

ждения и субъекта» (401). Более того, Хайдеггер теперь говорит о несамостоятельности логики, которой, по его мнению, необходимо придать «транслогическую», т.е. метафизическую, перспективу. «В длительной перспективе философия не может обойтись без своей настоящей оптики – метафизики. Относительно теории истины это означает задачу конечной метафизически-телеологической интерпретации сознания» (406).

Несложно прочитать эти высказывания как предвосхищение некоторых идей Хайдеггера более поздних лет:

1) метафизика предшествует логике;

2) понятие истины должно быть прояснено через изучение метафизически-темпоральной структуры «живого действия» сознания или, что то же самое: «живого духа», о котором Хайдеггер несколько раз говорит в том же контексте;

3) модус бытия живого духа не может быть сведен к биологическому.

Еще важнее то, что Хайдеггер вводит *историю* как дополнительное измерение, от которого нельзя отказаться: «История и ее культурно-теологическое обоснование должны стать аспектом, определяющим значение проблемы категорий, если желают выработать совокупность категорий и таким образом преодолеть скудную схематическую таблицу категорий» (408). В основе лежит убеждение Хайдеггера, что «живой дух как таковой является сущностно историческим духом в широчайшем смысле этого слова» (407). «Дух» понимается Хайдеггером в конечном счете по-гегелевски: «Дух следует толковать лишь так, что в нем оказывается снятой вся полнота его сил (*Leistungen*), т.е. *его история*» (408).

Раздел Второй.

Интеллектуальная традиция и экзистенциальная ситуация

Глава первая. Протестантизм

§ 21 История отношений Хайдеггера с католицизмом

Первоначально Хайдеггер надеялся занять кафедру католической теологии во Фрайбургском университете. Однако, получив в 1915 г. разрешение на преподавание, он лишь временно замещал своего духовного наставника, отца Кребса, читая курсы по философии для студентов теологической специальности: «Основные направления философии античности и схоластики» (зимний семестр ⁴⁶ 1915-1916 гг.) и «Немецкий идеализм» (летний семестр 1916 г.). В зимнем семестре 1916-1917 гг. ситуация с замещением Кребса повторилась, и Хайдеггер читал лекции об «Основных проблемах логики». Его надежды на кафедральное место окончательно разбились в 1916 г., когда вместо него был приглашен Йозеф Гейзер. Хайдеггер чувствовал себя преданным собственными менторами, считал себя жертвой интриг внутриуниверситетской политики.

Отчуждение Хайдеггера от неосхоластицизма не было только институциональным, но сопровождалось глубокими конфессиональными, теологическими и философскими переменами в военные годы, в особенности начиная с 1916 г. Это было вызвано и личными причинами. Среди студентов первого курса в з.с. 1915-1916 гг. была Эльфрида Петри, с которой Хайдеггер обручился год спустя, а затем, в марте 1917 г., обвенчался ⁴⁷. Теологи, покровительствующие Хайдеггеру, вполне могли заблуждаться относительно происходящий в нем конфессиональных перемен – незадолго до венчания Петри навестила Кребса, чтобы обсудить с ним свое обращение в католичество. Отец Кребс отсоветовал ей принимать столь серьезное решение до свадьбы. К Рождеству 1918 г. Эльфрида посетила его опять с известиями, достаточно серьезного характера: «У моего супруга уже нет былой веры в Церковь, не смогла найти ее и я. Его вера была уже

⁴⁶ В немецких университетах учебный год, как правило, разделен следующим образом. Зимний семестр (л.с.) начинается с первых чисел октября (иногда с середины месяца) и заканчивается в середине февраля. Летний семестр (л.с.) длится с начала (середины) апреля по начало (конец) июля.

⁴⁷ Как замечает Пёггелер, оживленно опшонируя Гуссерлю на семинарах, Эльфрида Петри «выбрала» того, кто вскоре станет ее мужем. См.: Pöggeler 1996.

подорвана к моменту свадьбы». Именно Петри, по ее словам, в свое время настаивала на католическом венчании, надеясь найти веру с помощью мужа. Однако результатом их исканий и молитв было только то, что «теперь они оба думают в духе протестантизма (т.е. без прочной догматической привязанности), верят в личного Бога, молятся ему в духе Христа, но без протестантской и католической ортодоксии»⁴⁸.

9 января 1919 г. Хайдеггер сам написал Кребсу, объясняя: «последние два года я боролся за принципиальное прояснение своей позиции... [однако] эпистемологические воззрения, восходящие к теории философского знания, сделали для меня *систему* католицизма проблематичной и неприемлемой, но не христианство и метафизику – хотя последние приобрели для меня новый смысл». Хайдеггер уверял Кребса, что не потерял ни христианской веры, ни «глубокого уважения к христианскому мировоззрению», сохранился также и его философский интерес к средним векам. «Я верю, что у меня есть внутреннее призвание к философии и, воплощая его в исследовании и преподавании, я ставлю перед собой цель: достигнуть того, что в моих силах для – и только для – вечного зова внутренней личности, чтобы таким образом оправдать мое собственное существование и деятельность перед Богом»⁴⁹.

Часто высказывается мнение, что переход Хайдеггера в протестантизм был связан, главным образом, с влиянием жены, тонко и расчетливо подводящей дело к окончательному разрыву мужа с католиками, а также с новой ориентацией Хайдеггера на феноменологию. Вполне вероятно, что появление у Гуссерля интереса к молодому коллеге, было связано с выходом Хайдеггера из под сени католицизма. Сначала (в 1916 г.) Гуссерль воспринимает Хайдеггера как специалиста по средневековой философии, имеющего достаточно определенные профессиональные привязанности⁵⁰, и его оценки отличаются сдержанностью. Двамя годами позже Гуссерль сам уже обеспокоен, не был ли он несправедлив в своей оценке, и не помешает ли это Хайдеггеру занять место экстраординарного профессора по философии в Марбурге⁵¹.

⁴⁸ Sheehan 1988, 82; Ott 1988, 99-101, 108. – цит. по Buren 1994, 134.

⁴⁹ Ott 1988, 105-106.

⁵⁰ 7 окт. 1917 Поль Наторп запрашивает Гуссерля о том, как тот оценивает личные и научные качества Хайдеггера, который кажется Наторпу многообещающим молодым специалистом в философии средних веков. Не в последнюю очередь Наторпа интересует, «точно ли известно, что он профессионально ограничен». Гуссерль отвечает, что познакомиться с Хайдеггером как следует не успел, «поскольку д-р. Хайдеггер очень занят на военной службе». Ничего отрицательного Гуссерль, правда, сказать о молодом ученом не может. Профессиональная связанность подтверждается с оговоркой, что несколько месяцев назад доктор Хайдеггер женился на протестантке, которая в католическую веру еще не перешла. См. письмо к П. Наторпу от 8 окт. 1917 (*Briefe V*, 130-131).

⁵¹ «Теперь меня беспокоит, что я тогда писал, будто он габлиитировался как «католический философ», и что это обстоятельство теперь вновь может вызвать сомнение, вносить ли его в список претендентов. Позвольте мне сообщить Вам, что Хайдеггер уже тогда – я только этого не знал – освободился от

К католической ортодоксии Гуссерль действительно испытывает мало симпатии. Вполне возможно, что для Хайдеггера это не осталось незамеченным и даже *могло* быть им каким-то образом использовано⁵². Но *если* отход Хайдеггера от католицизма и был связан с недостойными для философа мотивами, то в последующих главах будет показано, в какой мере эта смена конфессиональных ориентаций имеет и *другие* основания. Для их прояснения следует сперва обратить внимание на роль протестантского мировоззрения в становлении немецкой философской традиции.

§ 22 Протестантизм как парадигма последних столетий

«...открытие Колумба было протестантское открытие»

Куно Фишер

Как в феноменологии Гуссерля, так и в философии Хайдеггера 1919-1928 гг. многое (хайдеггеровские лекции по феноменологии религии, его «переход» из католицизма в протестантизм) будет понято не до конца, если мы хотя бы в общих чертах не обозначим ту роль, которую сыграла в мировой культуре Реформация.

Историю протестантизма обыкновенно начинают с Лютера. Одним из внешних событий, которые внесли серьезный раскол в церковные ряды стала проповедническая деятельность Лютера. При всем обилии «еретических» мыслей, содержащихся в его проповедях, одна из его идей оказалась особенно крамольной. Толкуя текст Священного Писания Лютер особенно настаивал на оправдании религиозного человека *преимущественно верой*, а не соблюдением им внешних церковных ритуалов⁵³. Церковь понималась Лютером не столько в институциональном смысле, сколько толковалась как *сообщество христиан*, живущих благодатью Бога. Священники отличаются от прочих христиан лишь тем, что им вверено проповедовать Слово Божье. Против отпущения грехов – традиционной практики католической церкви того времени – Лютер 31 октября 1517 г.

догматического католицизма. Он вскоре сделал все выводы, и отрезал себе путь к верной и быстрой карьере “философа католического мировоззрения” – бескомпромиссно, энергично, и тем не менее довольно тактично. За последние два года он мой наиболее ценный философский сотрудник, о нем как о преподавателе у меня наилучшие впечатления, и я возлагаю на него большие надежды. Его семинарские занятия столь же посещаемы, что и мои, и ему удается привлечь одновременно как начинающих, так и старших. Его лекции, о которых много говорят, совершенные по форме, и вместе с тем глубокие, также привлекают большое число слушателей (около 100). С огромной энергией он вработался в феноменологию и вообще ищет наиболее прочные основы для своего философского мышления. Его ученость обширна. Достойная личность». – Письмо Наторпу от 11 февр. 1920. (*Briefe V*, 137-138).

⁵² О возможной связи всех этих событий с будущей политической ангажированности мыслителя в 1933 году см.: *Мотрошилова* 1991, 10-14.

⁵³ Теологические воззрения Лютера были отражены в его переводе Библии на немецкий язык, существенно отличавшемся от предыдущих (особенно это относится к посланиям ап. Павла к Римлянам, ср. Рим. 1:17, 4:1; 5:1).

опубликовал 95 «тезисов», в которых эта практика осуждалась как «нехристианская». Любой без исключения христианин – если он действительно раскаивается – получит прощение своего греха и без всяких индульгенций. Свое понимание религии, веры и Священного Писания Лютер проповедовал достаточно широко и успешно. Несмотря на то, что его «тезисы» были составлены на латинском языке и предназначались не для широкой общественности, а главным образом для теологов, они тут же были переведены на немецкий язык и вскоре стали известны по всей Германии.

Неудивительно, что католическая церковь предприняла все усилия, чтобы с корнями выкорчевать столь опасную ересь. Ведь эта формула наиболее радикально ставила под сомнение авторитет церкви и ее особую – посредническую – роль между Богом и человеком. Однако последовавший раскол и разгоревшиеся конфессиональные войны вряд ли состоялись бы, будь это ересью лишь одного теолога.

Проповеди Лютера были лишь симптомом тех процессов, которые зрели не только в философии и теологии, но практически и во всех других областях человеческой культуры. Философия нового времени все в большей степени мыслила Бога как предпосылку человеческой души, субъективности, а значит все больше руководствовалась в своих изысканиях «человеческим измерением», а не масштабом, в основе которого лежал, как раньше, мир природы. Первые следы этого смещения ориентиров могут быть обнаружены у Августина и Николая Кузанского, господствующей же эта идея становится со времен Декарта. В различных модификациях она может быть прослежена у Лейбница, Фихте, Шеллинга и Гегеля.

Не естественный мир как таковой, а человеческий опыт мира и своего собственного бытия в нем всякий раз становились отправным пунктом в вопросе о действительности Бога⁵⁴. В традиционной схоластике это было лишь второстепенной линией аргументации – ведь доводы в пользу бытия Бога можно было выстраивать, основываясь на мировом порядке сущего. Однако тем временем происходили серьезные трансформации в науке. Открытие закона инерции, а позднее – механистической теории возникновения небесных тел, сделало «гипотезу Бога» как первопричины естественных событий не столь необходимой. Процесс развивался, охватывая практически все сферы культуры.

Искусство все более отдалялось от церкви, переставая служить и подчиняться ее интересам. Как считает Куно Фишер, «искусство от веры в святое обратилось к вере в красоту». Но «если святое становится прекрасным, оно перестает быть святым. Вот почему святое искусство никогда не писало прекрасных образов...»⁵⁵.

Эмансипировалось от церкви и государство, став религиозно нейтральным. Религиозная тематика начала сужаться до области частной жизни и относящихся к ней институций. Экономика и политика все в меньшей степени определялись религиозными догматами.

⁵⁴ Pannenberg 1983, 1.

⁵⁵ Фишер 1853, 61.

Справедливости ради следует заметить, что и в самой теологии – кроме догмата об Иисусе как Богочеловеке – была заложена еще одна предпосылка для перенесения внимания с мира на человека, а значит и для возрастания роли субъективного фактора. Речь идет о проблеме спасения в христианской теологии. По мнению католиков, она приобретает в теологии XIX в. настолько большое значение, что едва ли не превращается в своеобразный «эгоизм спасения» (Heilsegoismus) – термин, впервые сформулированный Эрихом Шредером в 1909 г.⁵⁶

Все это приводит к тому, что если раньше казалось, что человек способен понять себя самого в своем отношении к миру, лишь полагая Бога как всеобщего гаранта себя и самого, и своего мира, то вскоре он все больше сознает себя независимым от всякой посторонней силы и сам желает определять свое бытие. Иначе говоря: произвести мир, сообразный со своей сущностью. Именно этот принцип и выражен Лютером в его «еретическом» тезисе: «человек оправдывается *только* верой». Этот принцип радикально меняет нормативный религиозный идеал. Теперь недостаточно благих дел в мирской и религиозной жизни, участия в делах церкви. Ведь спасает *только вера*.

Но когда спасение становится зависимым от веры, внутреннего религиозного чувства, истинным бытием оказывается бытие внутреннее. Теперь оно – центр мироздания. Будучи центром, мыслящий дух не должен подчиняться чему-то, что не освоено им самим. И вот только на этой основе, только в эпоху, когда уже состоялась предварительная необходимая эмансипация религиозной жизни от церковных догматов, стал вообще возможным радикальный скептицизм Декарта.

Отличие «нового» скептицизма античного заключается в том, что первый сущностно нацелен на трансцендирование самого себя и может стать точкой, отправным пунктом нового начала философии, тогда как античный скептицизм «успокаивается на сомнении как на последнем решении»⁵⁷. Куно Фишер удачно реконструирует процесс, в котором от радикального сомнения субъект переходит к абсолютизации своей субъективности и провозглашению себя высшим принципом познания.

«В этом абсолютном сомнении, *что* остается для духа единым и единственным? Ничего не остается, кроме самого сомнения, т.е. *энергии мышления*. Таким образом, ум отрицает всякое бытие, которое не соответствует мышлению и не следует из него непосредственно. Для него нет другого бытия кроме *мышления*. Как реформатор религиозного протестантизма говорил: *моя вера есть мое бытие*, так и первый мыслитель нового времени выскажет философский протестантизм: *мое мышление есть мое бытие*, то есть *я мысль, следовательно я существую*»⁵⁸.

Но если человек вдруг обнаруживает подлинный мир *внутри себя*, то с необходимостью меняется его отношение к миру внешнему: последний выступает для него теперь не как свой, знакомый мир, а как мир, который

⁵⁶ Указание по: Pannenberg 1983, 13.

⁵⁷ Фишер 1853, 63.

⁵⁸ Фишер 1853, 63.

предстоит *обосновать* и *открыть заново*. И не следует думать, что дух первых мореплавателей-первооткрывателей находится вне этой общей парадигмы.

Именно это обстоятельство позволяет К. Фишеру говорить о «протестантизме» Колумба.

«Новый дух, протестуя против Рима и против мирообладающей церкви, покидает и жилище, занимаемое римской властью, т.е. он отказывается от географической сцены прежней культуры, от средства сообщения тогдашних образованных народов – Средиземного моря; он пускается в океан и открывает *новый мир*. Открытие, сделанное Колумбом, было протестантское открытие, хотя оно и произошло под покровительством католической королевы»⁵⁹.

Протестантское мировоззрение следует рассматривать как универсальную парадигму понимания мира и человека, а не как имеющее отношение к одним только церковным спорам. Признав свою первоначальность, дух затем *преобразует* мир в соответствии с ним, т.е. он «реформирует действительность»⁶⁰. Реформация становится необходимым следствием протестантского принципа.

Но что происходит, когда разум максимально полно реализует свой принцип радикального сомнения? Разум считает «предубеждением» все, что не прошло предварительную проверку самостоятельным суждением. Итак, разум отказывается от всяких предрассудков. «Что же остается для мыслящего духа, когда удалены все предрассудки? С одной стороны, только *самоведущий дух* и с другой стороны – *действительный мир*». Теперь дух не принимает предметы за то, чем они ему представляются, но исследует их (что К. Фишер называет «опытом»).

Далее Фишер показывает, что и как становится для духа предметом, методом познания, и как субъект приходит к осознанию себя принципом познания и источником истины. Одна из важных особенностей, которую он выделяет в протестантски ориентированной философии нового времени – ограниченность радикального сомнения, у двух его родоначальников, Декарта и Бэкона: они «сомневались во всем, но не сомневались в самой познавательной способности человека»⁶¹. Почти тот же упрек позднее выскажет Хайдеггер в адрес Декарта и, в первую очередь, в адрес Гуссерля.

В какой мере протестантская традиция оказала влияние на немецкую философию – вопрос, на который сложно дать исчерпывающий ответ. Однако судить о масштабе этого влияния, по крайней мере приблизительно, можно уже по тому обстоятельству, что к протестантской традиции в широком смысле относятся такие мыслители как Кант, Гегель, Шлейермахер, Дильтей и др.⁶².

⁵⁹ Фишер 1853, 69.

⁶⁰ Фишер 1853, 73.

⁶¹ Фишер 1853, 73.

⁶² О влиянии идей Лютера на немецкую культуру и философию см. также: Гейне Г. К истории религии и философии в Германии / Пер. А. Горнфельда. М., 1994.

Глава вторая. Экзистенциальная ситуация

Нашей задачей является выяснение тех условий – интеллектуальных предпосылок и экзистенциального фона – в которых происходит становление философии Хайдеггера. Если протестантизм будет интересен для нас тем опосредованным воздействием, которое он оказал на Хайдеггера через протестантски ориентированную традицию Шлейермахера–Дильтея, то рассмотрение военной и послевоенной ситуации в Германии позволит более полно представить, что могло стоять за хайдеггеровской «войной» против всей традиции европейской метафизики, а также за его весьма непростым отношением к университету, преподаванию в университете и университетской философии.

§ 23 Германия переживает войну: что происходит? ⁶³

Плод философии жизни должен был сначала созреть...

Гельмут Плеснер

Поиск новых мировоззренческих ориентиров – процесс, который начался в германской культуре задолго до первой мировой войны. Уже в конце XIX – начале XX в. все более заметными становятся попытки найти новые масштабы оценки событий мировой культуры, которые позволили бы достичь более глубокого понимания человека и его мира. Неудивительно, что зачастую поиски эти протекали в русле борьбы с шаблонами XIX столетия. Устаревшей и подлежащей устранению признавалась рационалистическая традиция, примат абстрактного мышления, угрожающий полноте жизненной действительности человека. Казалось, что односторонность интеллекта разоблачена, и речь теперь должна идти о «вчувствующем» понимании, о «погружении в сущность вещей, освобожденных от всего внешнего, в творческую силу переживания» ⁶⁴. На этом антирационалистическом фронте раздавались разные голоса: Ницше и Дильтея, позднее – Шпенглера, Шелера и Клагеса. Но для историков и социологов, видимо, не имеют значения все частные различия между этими мыслителями. Ведется ли борьба против разума по всему фронту (как у Ницше) или речь идет о «расширении» теоретико-познавательной установки (как у Дильтея ⁶⁵), окрашен ли антиинтеллектуализм ярко выраженным пессимизмом (как у Шпенглера), или нет, – решающим, по

⁶³ Вопросы, о которых пойдет речь, обсуждаются достаточно широким кругом авторов. Однако, на мой взгляд, классическим в этой области является труд «Антидемократическое мышление в Веймарской республике» (1962) Курта Зонтхаймера, третье издание которого вышло огромным для Германии тиражом.

⁶⁴ *Sontheimer* 1992, 47.

⁶⁵ Ср. оценку Дильтеем традиции, идущей от Канта (§ 6).

мнению Зонтхаймера, является то, что мыслитель ставит себя «на сторону жизни, а не мышления».

Если мы приведем здесь еще какие-либо высказывания, принадлежащие кому-либо из вышеперечисленных мыслителей или самого Хайдеггера, то они не дадут нам ничего нового: все эти позиции можно будет объяснить как реакцию на рациональное мышление со стороны «иррационализма». Потому, чтобы показать, насколько всеобщими были эти настроения даже среди мыслителей, не относящихся к рациональному мышлению *однозначно негативно*, сошлемся на Ясперса. Хотя Ясперс и признает неизбежность и необходимость рационально-теоретической установки – иначе мыслитель вынужден «оставаться афористичным» и «теряет возможность обозрения целого»⁶⁶. («целое» по Ясперсу, является синонимом человека и его жизненного мира). Однако столь же жестко, как и наиболее радикальные представители философии жизни, говорит он «о живом созерцании и фиксирующем, приводящем к окостенению, умерщвляющем мышлении»⁶⁷. «Эту особенность рациональной установки, – говорит Ясперс, – часто отмечали как противоположность жизни и познания, знание клеймили как убивающее жизнь, рациональное воспринимали как преграду, которой оно и является. Рациональная работа есть беспрестанное уничтожение живого, даже если фиксированные образы становятся инструментом для новых форм живого»⁶⁸. Итак, если, с одной стороны, рациональная установка есть условие духовного развития, то, с другой, она означает «закостенение и смерть». Однако отношение «рациональное–нерациональное» у Ясперса не столь однозначно антогонистично: «Как стебель растения для того, чтобы жить, нуждается в определенном, дающем ему каркас одревенении (*Verholzung*), так и жизнь нуждается в рациональности...»⁶⁹. «Жизнь, которая стала теперь центром духовного бытия, называлась различными именами. – Так отзывается о философии жизни Зонтхаймер. – Она выступала как органическое в противовес механическому, как универсальное в противоположность индивидуальному, как динамика против статики, как душа против духа»⁷⁰.

Мы видим, что если в XIX в. Дильтей был одним из первых, кто в противовес рационально-метафизическому мышлению сделал жизнь основой своего философствования, то к началу XX в. эта установка получает все более широкое распространение. Однако следует ли говорить о пагубности социально-политических следствий такой позиции, если при всей критичности по отношению к рациональному мышлению взаимоотношение между рациональными и жизненными мотивами может быть представлено (как у Ясперса) в виде своеобразной диалектики?

⁶⁶ *Jaspers* 1919, 18, см. также: S. 24.

⁶⁷ *Ibid.*, 73.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*, 75.

⁷⁰ *Sontheimer* 1992, 48. На эти свойственные рассматриваемому нами периоду тенденции неоднократно указывалось и в отечественной литературе. Ср.: *Мотрошилова* 1968, 20-21.

Хотя критичность Зонтхаймера направлена главным образом на антиинтеллектуалистические тенденции, которые выражены в наиболее явной форме ⁷¹, он считает, что определенную ответственность за политические события в Германии 30-х гг. несут все философские учения, которые так или иначе делают акцент на субъективности человека. Здесь, конечно, больше всего «достаётся» философии жизни, однако косвенно – через отдельных представителей – затрагиваются и те течения, которые в целом отличались как раз своим строгим рационализмом:

«Теперь имелись и совсем другие способы познания бытия, которые не были продуктом чистого рассудка, но коренились в “целостной личности” (Gesamtpersönlichkeit). Феноменология, а до нее уже и философия жизни Бергсона открыла значение интуиции. Шелеру удалось показать, что наиболее надежным условием понимания человеческих ситуаций (Verhältnisse) является не критическая дистанция по отношению к объекту. При определенных обстоятельствах симпатия и любовь могут быть намного лучшими предпосылками для понимания человеческих отношений» (курсив мой. – И.М.) ⁷².

Безусловно, Шелер – особая фигура в феноменологическом движении, если в приведенной цитате упоминание феноменологии связано главным образом с его именем и трудами. Но между феноменологией Шелера и феноменологией Гуссерля пролегает целая пропасть!

Главное и наиболее ценное из того, о чем побуждает задуматься Зонтхаймер, заключается не в этом. Он очерчивает общую ситуацию социальной и общекультурной нестабильности, кризиса – если воспользоваться этим многозначным и уже довольно затертым словом – и ставит еще и следующий вопрос: что именно происходит, когда ситуация кризиса осознается с полной отчетливостью? Возможна ли здесь простая и одномерная последовательность: осознание кризиса → его преодоление?

Или же мы имеем дело со значительно более сложным феноменом, ситуацией, чреватой совершенно непредсказуемыми последствиями? С ситуацией, которая, однажды возникнув, не поддается бесследному и безболезненному «преодолению»? ⁷³ Зонтхаймер отмечает неожиданную вещь:

«Культурно-критический пессимизм был настолько силен, что значительная часть духовных усилий времени была направлена на интенсивное осмысливание этого процесса. Однако, чем осознанней стано-

⁷¹ Например, которые характеризуются «погружением в миф, в тоску по мистическим переживаниям ...» – Sontheimer 1992, 48.

⁷² Sontheimer 1992, 49. Зонтхаймер представлен здесь в качестве единственного оппонента философии жизни, хотя в своих упреках он не является ни одиноким, ни оригинальным. Впервые эта критика была представлена Г. Риккертом в его книге «Философия жизни». Ср.: Риккерт 1920, 226 Слл. Таким образом, критика Зонтхаймера важна еще и тем, что является возрождением полемики между неокантианством и философией жизни начала века.

⁷³ Отметим, что поздний Хайдеггер часто говорит не о преодолении (Überwindung) метафизики, но о «выздоровлении» (Verwindung) от нее. (термин «verwinden» имеет значение: преодолеть, «освободиться» от чего-то [боли, жизненной утраты, обиды] «переработав», пережив это в себе).

вилась ситуация кризиса, тем сложнее становилось ее избежать» (курсив мой. – И.М.)⁷⁴.

То же относится и к борьбе с субъективизмом, который может выступать и осознаваться как таковой в разных формах: релятивизм, психологизм и т.п. И если, например, Гуссерль внес огромный вклад в преодоление психологизма и релятивизма в логике, то это достижение все-таки оставалось ограниченным рамками отдельной дисциплины. Но мы искусственно ограничим масштаб и значимость усилий Гуссерля, если будем понимать их как отнесенные к области одной только науки. Задачи феноменологии, имеющие глобально культурное значение, особенно отчетливо прорисовываются в уже упоминавшейся статье «Философия как строгая наука». Полное, универсальное и все постигающее познание имеет ценность также и для «общезначимого практического решения». И относительная ценность мировоззренческой философии, против которой борется Гуссерль, признается лишь с той оговоркой, что человек «не может ждать», пока будет реализована идея строгой науки⁷⁵. Но уже тогда – в 1911 г. – Гуссерль считает, что «духовная нужда (Not) сделалась действительно невыносимой»⁷⁶, причем речь идет не только о неясности смысла тех «действительностей», которые исследуют естественные и гуманитарные науки, но и о «радикальнейшей жизненной нужде, от которой мы страдаем». Тут же поясняется: «Всякая жизнь есть занятие позиций, всякое занятие позиций подчиняется должному (Sollen), оценке значимости (Gültigkeit) или незначимости предполагаемых норм абсолютного значения (Geltung). Покуда эти нормы не были оспорены и им не угрожал никакой скепсис... стоял лишь один жизненный вопрос: как наилучшим образом соответствовать им практически. Но как быть теперь, когда все нормы спорны или эмпирически фальсифицированы и лишены своей идеальной значимости (Geltung)?»⁷⁷. – Решению этих проблем должна была помочь организация интеллектуального сообщества, члены которого объединили бы свои усилия в «феноменологических исследованиях и анализе сущности», причем «не только из-за проблем самой философии, но и в интересах основоположения философских дисциплин»⁷⁸.

Опыт первой мировой войны только усугубил проблему. Еще более актуальной стала задача восстановления или, точнее, замены той системы норм, которая ранее была общеобязательной для всего общества и выполняла по отношению к нему связующую функцию. То, что феноменология должна была служить этой цели, очевидно⁷⁹.

Но здесь – снова – Зонгхаймер указывает на более серьезную проблему. Опыт кризиса, осознание разрушенного единства зачастую вело к

⁷⁴ Ibid., 52.

⁷⁵ Husserl 1911, 333-334

⁷⁶ Ibid., 336.

⁷⁷ Ibid.

⁷⁸ Husserl 1913 a, 63. О феноменологическом сообществе ср. далее § 31 б.

⁷⁹ Об этом свидетельствуют не только многочисленные высказывания самого Гуссерля, но и то, что в 20-х гг. он даже специально обращается к проблеме культуры в серии статей, написанных для японского журнала «Kaiso».

«форсированной антирелятивистской установке, которая... не была в состоянии содействовать *естественному* росту некоей новой системы норм для культуры в целом» (курс. мой. – И.М.)⁸⁰.

Итак, «кризис», или «состояние кризиса» как особый феномен культуры. Размышления Зондхаймера ставят перед нами вопросы, на которые однозначного ответа нет, но которых придется вспомнить, когда речь пойдет о *борьбе* Хайдеггера сначала против ограниченности трансцендентализма Гуссерля, затем против гуссерлевского варианта феноменологии в целом, одновременно – против неокантианства, «кафедральной философии», а позднее и вообще против всей традиции западноевропейской метафизики. Вопросы эти можно сформулировать так: насколько вообще оппозиционность как позиция может *в принципе* помочь Хайдеггеру освободиться от того, против чего он борется? Неясно также, какими могут быть конкретные результаты этой борьбы⁸¹.

⁸⁰ *Sontheimer* 1992, 53. Нам, правда, может показаться странным: каким образом *борьба* с релятивизмом может способствовать его росту? Однозначного ответа нет, как не всегда ясны и конкретные механизмы, по которым развиваются культурные сообщества. *Сходный* феномен, еще требующий своего объяснения, заключается в следующем: феноменология явилась одним из важнейших источников экзистенциализма, который, казалось бы, радикально расходится с основополагающими интенциями феноменологии. «Таков парадоксальный результат, к которому приводит феноменология. – Отмечает Н.В. Мотрошилова. – Оказалось, что раскритикованные Гуссерлем концепции возродились. И не сами по себе, а посредством той теории, которая мыслилась как их антипод». (*Мотрошилова* 1968, 10-11). Ср. также высказывавшуюся Ж.-П. Сартром мысль о том, что «Гуссерль возродил мир пророков и художников» (Цит. по: *Тавризян* 1982, 173.). Важные мысли, связанные с тем, каким образом в рациональной установке обнаруживаются «тенденции, которые разрушают его (рациональное. – И.М.) само» мы находим также у Ясперса. *Jaspers* 1919, 73.

⁸¹ Хайдеггер – непримиримый боец по натуре. Радикальность и глубина критики долгое время выступает для него в качестве характерной черты подлинности постановки проблемы и проникновения в нее (ср. неоднократно высказываемую им мысль: «Ясперс писал мне, что я во многом несправедлив к нему (об этом говорил Гуссерль и другие). Мой ответ: для меня это только знак, что я хотя бы *попытался* ухватиться (zuzugreifen)...» – письмо К. Лёвиту, от 19 авг. 1921 г.). Лишь постепенно Хайдеггер начинает осознавать, насколько непросто обстоит дело с критикой и всяким противостоянием вообще: «Замаскированные нападения и уверенные в своем превосходстве удары с флангов относятся к тем настроениям, в которых делаешь свои первые вещи. Лет через десять эти жесты успокаиваются – при условии, что человек в состоянии направить всю страсть ... *в верное русло дела своей жизни*» И далее: «...Я выбрал нейтральность, что обычно не в моем вкусе». – Письмо Лёвиту в августе 1927 г. Позднее, в 1936-1938 гг., он высказывается еще более однозначно: «Никакого *движения-против*, поскольку все движения против и против-силы в сущности своей определены [одним и тем же] “*против-чего*”, пусть даже и в форме его оборачивания. Поэтому движение-“против” никогда не является достаточным для сущностного разворачивания истории. Движения-против всегда попадают в ловушку собственной победы, и это значит, что они застревают в побежденном. Они не освобождают творческое основание,

Однако необходимо вернуться к главному вопросу, который нас здесь интересует. В какой мере философская традиция, к которой принадлежит Хайдеггер, и в какой степени он сам оказываются подвержены главному упреку адресованному философии того времени, а именно прямом или косвенном содействии росту удельного веса иррационалистических, антиинтеллектуалистических тенденций в Веймарской республике? Приведенные выше наблюдения в большой степени касаются и Хайдеггера, поскольку он ищет обновления феноменологии именно в обращении ее к особому «изначальному феномену» – «фактической жизни»⁸².

Послушаем опять Зонтхаймера:

«Все органицистские или консервативные мировоззрения Веймарской поры работают с понятием *жизни*. Жизнь есть та ось, вокруг которой крутятся все новые воззрения. Во имя жизни они родились, ее полноте они должны служить. Понятию жизни соответствует субъективная форма переживания в противоположность аналитическому проникновению и продумыванию проблемы... Кто ничего не переживает, тот ничего не поймет. Пережитое изначально, мышление производно. Переживание (*Erlebnis*) не может быть доказано и не требует рационального оправдания»⁸³.

Здесь Зонтхаймер уточняет: непосредственное отношение к разрушению идеологии права и государства имеет *вульгаризированная* философия жизни, к представителям которой он причисляет братьев Эрнста и Фридриха Юнгера, Шпенглера, Клагеса и др. Тем не менее он считает, что понятию жизни *самоу по себе* присуща определенная суггестивная сила, основывающаяся на его полемическом характере:

«Когда Карл Шмидт говорил о политических понятиях, что они являются полемическими понятиями, то идея жизни была полемическим понятием *kat exochen*. Еще для философии жизни Георга Зиммеля было важно подчеркнуть текучий (*strömender*) характер жизни, которая позволяет схватить себя в формах и мыслительных категориях неизменно лишь недостаточным образом»⁸⁴.

Итак, может оказаться, что уже сама по себе попытка построить философию на основе «жизни» может представлять опасность: ведь в самом выборе таких понятий, как «жизнь», «экзистенция», заключено нивелирование *других* понятий, в оппозиции к которым находятся первые. Тем самым, явно или неявно, указывалось на ограниченность *ratio* Нового времени. Разум разделяет, расчленяет, разобщает все, что попадает в его сферу, и потому необходимо вернуться к изначальной полноте, противодействовать рационализации и атомизации жизненного процесса, ограничить *ratio* в его правах. Такова общая тенденция, и «то, что происходит в

но, скорее, отвергают как ненужное. Превзойти противосилы, противопорывы и противостановки должно нечто совершенно Иное... должно быть сначала основано место принятия решения – посредством раскрытия истины бытия во всей ее единственности, предшествующей всем противопоставлениям прежней «метафизики»». *Heidegger* 1936/38, 186-187.

⁸² Об этом см. в § 43-48.

⁸³ *Sontheimer* 1992, 56.

⁸⁴ *Ibid.*, 60.

вульгарной философии с такими, разумеется философскими, понятиями, как жизнь, метафизика, экзистенция, есть многократное издевательство над творцами и толкователями этих понятий»⁸⁵.

Одно представляется несомненным: если вообще когда-либо Хайдеггер мог ставить перед собой цель обоснования иррационализма, то всего менее вероятно, чтобы это произошло в период 20-х годов: хотя в эти годы Хайдеггер и отказывается от идеала «строгой науки», он все еще думает над тем, в какой мере возможна философская *научность*.

Впрочем, этот тезис, даже будучи доказан, все равно не в состоянии отместить все упреки. Необходимо разобраться:

1). Как происходит, что такие философские понятия как «жизнь», «экзистенция» порой деформируются в вульгарном сознании настолько, что звучат «издевательством» над теми, кто пытался дать им *философское* осмысление? Не является ли философия жизни на самом деле таким «плодом», который, как полагает Плеснер, «должен был созреть»?

2). В какой мере «чревата экстремизмом» любая вообще глобальная попытка философии создать «всеобщий фундамент» культуры?⁸⁶

⁸⁵ Ibid., 54-55. Кстати, здесь Зонтхаймер указывает, что не только философия жизни, но и феноменология Эдмунда Гуссерля подверглась такой вульгаризации – в лице В. Штапеля.

⁸⁶ К последнему вопросу ср. § 27 и послесловие к § 29.

§ 24 Интеллектуалы в смутное время

Мы должны были проиграть войну,
чтобы обрести нацию.

Франц Шаявекер

Мировая, война, в которой Германия участвовала самым активным образом, привела немецких интеллектуалов в состояние шока. В первую очередь нас интересует, как воспринимались эти события в феноменологическом сообществе.

В апреле 1919 г. высказывания Гуссерля (в письме Беллу⁸⁷) предельно пессимистичны:

«Дело теперь не в спасении политического будущего Германии ... – с этим все кончено, и никто не надеется здесь даже на самое малое – дело в спасении немецкой нации от полного физического и вместе с тем морального обнищания... Повседневные сообщения, ледящее развитие болезни немецкой души и физическое истощение от уже едва выносимого голода порождает все новые приступы отчаяния. Ситуация такова, что даже большевизму уже не ужасает нас всерьез. Нам едва ли осталось что-либо по-настоящему терять⁸⁸. В конце концов думаешь, что это даже хорошо, что столь много восхваленная материальная культура умирает. А если у нас, то пусть тогда и у “врагов”»⁸⁹.

«Эта война, наиболее всеохватывающее и глубочайшее грехопадение человечества во всей его обозримой истории, обнажила все господствующие идеи в их неясности и неподлинности»⁹⁰. Практически о том же мы читаем в письме Гуссерля к Хокингу: «Что обнажила война, так это несказанную не только моральную и религиозную, но и философскую нищету человечества. И вот духовная нищета превратилась в нищету физическую, в свою очередь увеличивающую моральную нищету в ужасающей прогрессии»⁹¹. Осознание катастрофы ставят интеллектуалов перед следующими задачами:

1) осмыслением причин и истоков разразившегося кризиса;

⁸⁷ Винтроп Пикарт Белл (1885-1965), – в 1911-1914 гг. обучался у Гуссерля в Геттингене, под его руководством защитил также диссертацию. Впоследствии занялся семейным бизнесом в Канаде.

⁸⁸ Через год (в августе 1920) Гуссерль сам корректирует это столь свойственное людям заблуждение: «От года к году, даже каждые три месяца, думаешь, что *вот теперь* ты дошел до предела того, что еще можно вынести. Но вскоре уже тоскуешь по возвращению прежнего положения» (В письме к Беллу от 11 августа 1920. См.: *Briefe* III, 13).

⁸⁹ *Briefe* III, 5. Впрочем, Гуссерль сам осознает проблематичность своего «пусть умирает»: «*тогда* встает вопрос: где же та противоположная сила морального и религиозного обновления, которая только и принесет выздоровление?» (Ibid., 5). Именно размышления над этим вопросом побуждают Гуссерля впоследствии представить свое видение путей выхода из кризиса в систематической форме (ср. далее § 29).

⁹⁰ В письме Беллу от 11 августа 1920.

⁹¹ См.: *Briefe* III, 163.

2) необходимостью поисков той силы, которая способна «спасти и исправить человечество».

Осмысление войны становится проблемой, требующей своего разрешения: «Проблема войны, взятая в совокупности с проблемой нации (чистая идея нации в ее отношении к идее чистого человечества) должна быть рассмотрена вновь, распознана и разрешена из своих истоков»⁹².

«Кто спасет, – спрашивает далее Гуссерль, – немецкий народ в его подлинном бытии, его духовном Эросе, кто сохранит непрерывность немецкого духовного развития?»⁹³. То, как формулирует эти вопросы Гуссерль, показывает, что в ситуации, когда немецкая культура не успела оправиться от послевоенного шока, *выход из кризиса связывается с возрождением национальной идеи как идеей национальной культуры*. (Что же касается Хайдеггера, то ни в одной его опубликованной работе [лекции, письме] в 1914-1925 гг. ни разу не было замечено, чтобы он говорил о «нации» или «национальности»). Примечательно еще одно обстоятельство. Гуссерль и его современники отчетливо сознают, что привести к возрождению может только *новая идеология*.

Для Гуссерля такой новой идеологией становится феноменология, понимаемая как «чистый идеализм, по которому томится молодежь»⁹⁴. «Невозможно, – объясняет Гуссерль далее свою веру в идеализм, – приподняться над нищетой этих времен, разве что на крыльях идей, и вообще-то все чувствуют так, весь народ»⁹⁵. Это важное и интересное замечание. Действительно, *как «чувствует весь народ»?* Характеризуется ли это «народное чувство» только верой в идеалы?

В первые недели августа 1914 г. Германия была охвачена энтузиазмом боевого содружества. Начало войны было временем рождения нового ощущения единства нации. В «Докторе Фаустусе» Томас Манн усматривал в этом чувстве «праздничную героичность». Разумеется, частично воодушевление было связано просто-напросто с необычностью события, разрушившего привычное течение повседневной жизни. Вскоре многие люди начали испытывать отвращение перед бессмысленностью человеческих жертв ради дела, которое оставалось чужим большинству населения. Однако рост пацифистских настроений вызывал не менее мощную реакцию противодействия со стороны националистических кругов, воспринимающих войну как горнило мужественности и героизма, а антивоенные настроения – как предательство. (Интересно, что ситуация на книжном рынке Германии окончательно изменилась в пользу абсолютного преобладания прославляющих военные подвиги изданий как раз тогда, когда появилось талантливое антивоенное произведение «На западном фронте без перемен» Э.-М. Ремарка⁹⁶).

⁹² В письме Беллу от 11 августа 1920, Ср. *Briefe* III, 12.

⁹³ *Ibid.*, 6.

⁹⁴ «Я верю в возрождение (Aufschwung) чистого идеализма, по которому томится молодежь», – заявляет Гуссерль 16 ноября 1918 в письме к Ингардену. См.: *Briefe* III, 201.

⁹⁵ *Briefe* III, 201.

⁹⁶ *Sontheimer* 1992, 94-96.

В душах людей война оставляла следы, которые не всегда осознавались, да и не могли осознаваться ими во время военных действий или даже спустя годы. Возникает особый культурный феномен: «опыт», «переживание войны». Война воспитала новый дух боевого товарищества и братства. С этим духом, как правило, связано легкое презрение к буржуазному, гражданскому миру и его ценностям, в котором много поверхностного, ложного, наносного. Война же – так казалось в то время многим – приоткрывает более элементарный, подлинный и истинный опыт мира и выступает в качестве более глубокого источника познания себя в *пограничных ситуациях*.

Возникает иллюзия, что на войне, т. е. в экстремальной ситуации, когда люди становятся героями или, наоборот, предателями, в человеке рождается «личность». Когда же на это наслаивается опыт армейской иерархии, складываются благоприятные условия для того, чтобы и в гражданской жизни личность противопоставлялась «массе».

«Опыт войны» неизбежно переносит энергию, самоотверженность и устремленность, мощь напора в гражданскую жизнь. Некоторые неуловимые черты строк, написанных людьми именно в тот период, создают впечатление, что еще спустя годы после окончания боевых действий *война продолжалась* – только теперь уже не в армейских окопах, а на полях аудиторий:

«[Вот уже] третий семестр [с тех пор как распустили войска] я вновь читаю перед полными, даже переполненными аудиториями... *Гунны возвратились с полей – и что за гунны!* За 30 лет у меня ни разу не было такой аудитории, движимой такой голодной тоской по идеалам, [студентов], столь всерьез устремленных, столь сильно жаждущих религиозно-этического импульса, исполненных воодушевления строгой истинной, научно основательной философией и такой ненавистью ко всякой фразе и всякой кажимости (Scheinwesen)» (курсив. мой. – И.М.)⁹⁷.

Война отпускает от себя не легко и не сразу. Вернувшиеся с фронта молодые люди порой бессознательно воспринимают продолжение войны как задачу национального масштаба⁹⁸. (Впрочем, как мы знаем, этот социальный феномен можно наблюдать не только в послевоенном обществе *Германии*). Потому вновь и вновь встает вопрос о том, насколько всеобщими были эти настроения. Насколько опыт войны затронул круги интеллектуалов, академическую среду? По-видимому, определяющей здесь оказывается ситуация вольной или невольной причастности к событиям.

Наша задача – очертить тот экзистенциальный фон, на котором произошло развитие идей новообоснования культуры *Германии* в конце 1910–1920 гг. нашего века. О немецком «опыте войны» необходимо будет помнить, когда чуть позже речь пойдет о попытках Хайдеггера философствовать из «фактического Я есть»; о том примечательном внимании, которое он практически во всех своих ранних, начиная с 1919 г., лекциях уделяет проблеме *Университета* и обновления университетской жизни; наконец о том «*боевом содружестве*» с Ясперсом, о котором он мечтает.

⁹⁷ Письмо Хокингу от 3 июля 1920, – *Briefe* III, 163–164.

⁹⁸ Ср.: *Sontheimer* 1992, 105.

Что происходило в том интеллектуальном сообществе, доступ к которому, начиная с 1916 г. ищет Хайдеггер?

На фронт пошли многие феноменологи. «Месяц за месяцем смерть отнимает многих близких мне людей, – пишет Гуссерль, – друзей молодых и постарше, одного за другим»⁹⁹. Дочь Гуссерля работает в полевом госпитале. Оба сына (21 и 19 лет) добровольно идут на фронт. В феврале 1915 года тяжелое ранение в легкое получил сын Гуссерля Вольфганг. Едва оправившись от ранения, вновь отправляется на фронт. Погибает. Второй сын Гуссерля, Герхардт, в конце войны попадает в русский лагерь для военнопленных. В 1917 г. погибает Адольф Райнах – один из тех кто консолидировал феноменологическое сообщество вокруг Гуссерля и имел, возможно, даже большее влияние на молодые умы, нежели сам Мастер. Всегда ли удастся быть нейтральным наблюдателем по отношению к событиям, в которых прямо или косвенно вовлечены родные и близкие? Если нет, то каковы возможные формы проявления этой «не-нейтральности»?

22 апреля 1918 г. Гуссерля извещают, что «Его величество Кайзер и Король Прусский», признавая особые заслуги Гуссерля в организации специальных университетских курсов при армейском отделении “В” награждает его крестом за помощь в войне.

Важно представить себе масштабы вовлеченности немецкого народа в военные действия, в особенности той ее части – академической – которая представляет здесь для нас наибольший интерес. По разным оценкам, только в первые месяцы войны добровольцами на фронт ушли от 20 до 25 тыс. студентов. Такая степень участия академических кругов в военных действиях наблюдалась не всегда. Все изменилось, когда один «гениальный монарх» сделал воинскую повинность принудительной. Так, если раньше войны не были столь популярны, поскольку «не проистекали из совокупного желания народа» и университеты рассматривали войну в лучшем случае как одно из ремесел наряду с другими и во всяком случае как такое, которое лишь нарушает учебный процесс¹⁰⁰, то уже к первой мировой войне к «совокупному желанию» или, по крайней мере, участию в судьбе отправленных на фронт близких, народ был *принужден* всеобщей причастностью и вовлеченностью, рождавшей соответствующие настроения. Не остались в стороне и академические круги. Одним из величайших разочарований 1914 года, как вспоминал об этом К. Ясперс, было то, что университеты, как англосаксонской принадлежности, так и немецкие, активно высказывались в поддержку военных интересов своего государства¹⁰¹.

Эти соображения позволяют предположить: Гуссерль действительно прав в том, что кризисность ситуации осознается всеми, «все чувствуют так, весь народ». Но нет ли в этом «чувстве» едва заметного пафоса *борьбы, войны с кризисом*? Послушаем Хайдеггера: «Духовная жизнь должна стать у нас подлинно действительной – она должна получить рожденную в

⁹⁹ Письмо Фрицу Кауфманну (20 сент. 1915 г.) *Briefe* III, 339.

¹⁰⁰ *Deutsche Kriegsreden*. Hrsg. v. K. Pinthus. München; B., 1916, S. 429-431.

¹⁰¹ *Ясперс* 1953, 46-52; *Jaspers* 1953, 57-58.

Лично мощь, которая “опрокинет” и по-настоящему принудит подняться... и эта мощь проявится в качестве подлинной только лишь в простоте, не в дутом, декадентском и вычурном »¹⁰².

И Гуссерль, и Хайдеггер осознают, что кризис требует своего преодоления. Однако можно отметить по крайней мере одно явное расхождение двух мыслителей в ответе на вопрос: «*каким образом возможно возрождение?*». Для Гуссерля оно должно осуществиться благодаря еще большей сконцентрированности на проблемах абстрактной «духовности» и «гуманизма», причем эта концентрация приводит к специфическому восприятию мира:

«Сам я по возможности избегаю *василискового взгляда времени и окружаю свою душу, насколько мне это удастся, философией как броней*: я страстно сосредотачиваюсь на моих старых и новых проблемах, работая с той продуктивностью, каковую позволяет недостаточное питание»¹⁰³.

Для Хайдеггера же возрождение возможно только в ориентированности на «конкретно-фактическое “Я есть”», только через личное. А тем реальным миром, в котором может произойти возрождение, становится «Университет». Кстати, эта тема пройдет через все творчество Хайдеггера, правда, замечена будет главным образом благодаря его ректорству 1933 г. Между тем, «университет» для Хайдеггера, как феноменологическое сообщество для Гуссерля, являются воплощением всех надежд. Поэтому, мне кажется неслучайным, что уже после цитированных выше патетических слов о «подлинно действительной» духовной жизни Хайдеггер прибавляет: «Эта простая спокойная линия духовного бытия потеряна в наших университетах...».

¹⁰² Письмо Блохманн от 15 июля 1918 года: *Heidegger/Blochmann*, 7.

¹⁰³ Из письма от 19 апреля 1919, курсив мой. – *И.М. (Briefe III, 7)*

Глава третья. Феноменология и творческая активность «Я»

§ 25 «Противоестественность» феноменологической установки

Когда потеряны религия, наука и нравственность... и внешние устои угрожают падением, человек обращает свой взор от внешнего внутрь самого себя

В. Кандинский

Феноменологическая парадигма мышления отнюдь не является простой для понимания, на что неоднократно указывал и сам Гуссерль, называя феноменологическую установку «противоестественной». Однако даже при формальном понимании основных идей Гуссерля, не всегда и не всем удается проникнуться глубиной его веры в силу и мощь идеального. Что стоит, например, за следующим парадоксальным высказыванием Гуссерля:

«Так радуется, что есть еще люди на этой мрачной земле: Если бы их не было, я бы все равно не пал духом и постарался бы построить их эйдетически, будучи твердо убежден, что чисто сформированные (*gestaltete*) идеи должны произвести соответствующих им живых людей»¹⁰⁴

Напомним: речь идет о спасении человечества. Каким же образом идеи могут «произвести» людей? *Как* реализуется власть идеального? Прояснение историко-культурных взаимосвязей между феноменологией и другими движениями начала XX в. должно помочь с ответом. Здесь я буду в значительной степени опираться на оригинальные исследования Фердинанда Фелльмана, который впервые поставил вопрос об общекультурном контексте, связывающем: а) феноменологию, б) литературный экспрессионизм, в) протестантское мировоззрение¹⁰⁵.

§ 26 Действительность духовного

Необходимо представить и экспрессионизм и феноменологию как разные стороны одних и тех же процессов мировой культуры начала XX в. При этом революционность не является внешним культурным феноменом,

¹⁰⁴ *Briefe* III, 16-17. (Письмо от 11 авг. 1920). Мысль – важности чрезвычайной. «Онтический атеизм» Хайдеггера (ср. § 57), а также его негативное отношение к теоретическому в 1918-1919 гг. (ср. § 31 б) проистекают как раз из неверия в то, что подобная «власть идей» возможна.

¹⁰⁵ *Fellmann* 1983. Исследования Фелльмана оказали без всякого сомнения революционное воздействие на историко-философские исследования культуры того периода. Кроме самой идеи сопоставления феноменологии, литературных и художественных течений того времени, восходящей к Фелльману, без труда узнаются и более частные примеры, даже если ссылки на Фелльмана и отсутствуют. Ср. проблематику «зрения» и «выражения», извлеченную из писем Гофманншталя в *Safranski* 1994, 94. Кроме Фелльмана заслуга в обращении к этой теме принадлежит также Г.-Р. Зеппу (*Sepp* 1988) и Кр. Йамме (*Jamme* 1992).

связанным с описываемыми процессами лишь внешним образом. Если философию жизни можно обвинить в том, что она косвенно способствовала социальному и политическому экстремизму, то не несут ли в себе революционно-экстремистский пафос и другие научные и эстетические движения? Не сопровождаются ли зачастую, например, манифесты экспрессионизма ультралевыми политическими заявлениями?

Центральный документ для экспрессионистской эстетики, «Речи для будущего», написал Курт Пинтус. Для этого манифеста, как и для всего экспрессионизма, характерно «доминирование превознесение творческого аспекта искусства, которое за счет этого становится способным трансцендировать область эстетического и охватывать этическое и политическое»¹⁰⁶. «Искусство не есть бегство от действительности, но бегство в действительность духовного»¹⁰⁷, – считал Пинтус. Тем самым субъективность «творчески» обогащается за счет происходящего смещение действительности в сферу идеального. «Сущностная действительность» в отличие от действительности *внешней*, озабочена «интенсивностью» чувств. Извержение (*Ausbruch*) чувств образует реальность, которая предстает только метафорически. Так в теории искусства ставится вопрос о подлинном бытии художественного образа. Но если действительность образуется и формируется именно в продуктивном воображении художника, то эту подлинную следует сделать видимой, распознать как таковую. В экспрессионизме это происходит в отказе от натурализма и обращении к творческой активности «Я» (аналогичное обращение к субъективности происходит благодаря феноменологической редукции). Экспрессионистская атака на действительность всегда сопутствует абсолютизации творческого «Я»¹⁰⁸. Действительность понимается исключительно из ее субъективного истока. Экспрессионист инстинктивно чувствует, что «реальность должна быть сотворена нами»¹⁰⁹. Таким образом, экспрессионистская эстетика продуктивности идет от субъективизма чувств и стремится к прозрачности субъекта для себя самого в мышлении, что роднит ее с протестантской традицией.

§ 27 Разрушение и построение

Как в феноменологии, так и в экспрессионизме, познание определяется через неразрывное единство разрушения и построения. Существует прямая связь между поэтическим разрушением и построением мира. «Это отношение не последовательное (сначала разрушить, а затем построить), но отношение совпадения (*Koinzidenz*): творческая продуктивность абсолютной субъективности должна манифестировать себя в самом разрушении действительности»¹¹⁰.

¹⁰⁶ *Fellmann*, 1982

¹⁰⁷ *Pinthus* 1982, 415.

¹⁰⁸ См. *Edschmid* 1919.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 53.

¹¹⁰ *Fellmann* 1982, 68-69.

Причем эта революция мысли явно имеет теологические черты: «Провозглашенная негативной теологией радикальная инаковость Бога требует от человека отказа от естественной установки по отношению к религиозному переживанию. Бог как совершенно Иное, постижим лишь в мышлении противоположности»¹¹¹.

И здесь возможны самые неожиданные параллели между Э. Гуссерлем и современным ему протестантским мышлением. Как известно, для протестантизма имеет большое значение интерпретация известного места из Библии: «Сберегший душу свою потеряет ее, а протерявший душу свою ради Меня сбережет ее» (Мтф. 10, 39). С этими словами Фелльман сравнивает известную идею Гуссерля: даже когда мы «теряем» в эпоху мир (в терминах Гуссерля: «выключаем», «выносим за скобки»), *мы в действительности ничего не теряем!* Наоборот, мы не только «приобретаем целостное абсолютное бытие»¹¹², но и по-настоящему обретаем действительный мир: «регион абсолютной или трансцендентальной субъективности, – считает Гуссерль, – особым, совершенно своеобразным образом “несет в себе” реальную вселенную, иначе: все возможные реальные миры, а также все миры в любом предельно широком смысле...»¹¹³. Итак, лишение мира его действительности служит единственным условием проникновения к новому, подлинному миру. Феноменологию часто упрекали в том, что ее ориентация на «сущностные структуры» приводит к лишению мира его действительности (*Entwirklichung der Welt*). Однако феноменология как раз «желает открыть новые аспекты в субъективном и объективном бытии, которые ускользают от взгляда, ориентированного исключительно на эмпирические данности»¹¹⁴. Именно в этом заключается смысл феноменологической редукции Гуссерля, «подвешивающей» нашу повседневную веру в реальность внешнего мира.

Эти параллели могут показаться случайными, однако в письме к Метцгеру (1919) Гуссерль объясняет свой протестантизм «мощным воздействием Нового Завета на 23-летнего». Так, вполне допустимо говорить, что именно через «строгую науку» Гуссерль пытается найти путь к Богу и подлинной жизни¹¹⁵. Примечательны свидетельства самого Гуссерля о том, как была написана первая книга «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии»: «Из чисто внутренних мотиваций они готовились в работе десятилетий, пока, наконец, их литературная форма не возникла как акт благодати». (За «шесть недель, без опоры на предварительные наброски, написанная как в трансе») ¹¹⁶.

Но эта черта роднит не только феноменологию и протестантскую традицию. Точно так же, как борется с натурализмом феноменология, экспрессионизм яростно отвергает традиционные школы живописи – *натурализм и реализм*. В обоих случаях – протест против идеологии, делающей

¹¹¹ Ibid.

¹¹² Husserl 1913 b, 118-119 (§ 50).

¹¹³ Husserl 1913 b, 73 (§ 33).

¹¹⁴ Sepp 1988, 77.

¹¹⁵ Spiegelberg 1969, 172 ff.

¹¹⁶ Сообщено Шпигельбергом.

центром своих интересов материальный мир и, таким образом, подавляющих этически-практическое целеполагание человека ¹¹⁷.

Характерным для всех этих процессов является отказ от понимания истины как соответствия представления действительности. Цель – не отражение действительности, не опосредование ее образом или символом, но непосредственное ее «усмотрение», видение.

§ 28 «Потерянные» вещи

Является ли новый опыт мира необходимым? Что произошло с миром, чтобы такой опыт стал необходим? «Стало невозможным, отвечают экспрессионисты, – довольствоваться той действительностью, которую мы вдруг обнаружили перед собой». Поэтому экспрессионизм как раз и является «решением живой личности (Persönlichkeit) против проносящегося мимо него слепого потока чуждых смыслу властей» ¹¹⁸. Можно сказать иначе: экспрессионизм – это осознанное «решение» против ставшего чужим мира. Чужой мир – мир, который по каким-то причинам вдруг не опознается человеком. «У меня выработалось совершенно иное понимание вещей, которое больше меня отъединяет от всех других, чем предыдущий опыт. – Признается герой Рильке. – Преображенный мир. *Новая жизнь, полная новых значений*» ¹¹⁹. Очевидно, именно в такой ситуации особенно актуальными становятся размышления о том, как обрести, *вычленив из жизни, артикулировать, эти новые значения.* – Тенденция, которая может стать самостоятельной заботой и превратиться в *теорию философского образования понятий* ¹²⁰, а может – перед лицом этих «новых значений, новой органики» ¹²¹ – вызвать искушение еще одним «ударом гранаты» окончательно взорвать эти обломки старых смыслов, новые слова-значения, «надломанные части которых еще держатся на сохранившихся шарнирах».

Какое решение ни было бы принято, принявший его считает, что выбранная им стратегия «спасает» мир – или самого себя. «Покуда мы не в состоянии потрясти мир в его устоях и противопоставить старым, прогнившим формам жизни новые, более чистые, мы – люди конченные» ¹²².

Итак, можно сказать, что Гуссерль всего лишь *выразил многовековую традицию протестантства, а также умонастроения своей эпохи на философском языке.* Действительно, все три наиболее важные аспекты

¹¹⁷ Sepp 1988, 78.

¹¹⁸ Susman 1918, 157.

¹¹⁹ Рильке 1910, 63 (Курсив мой. – И.М.). Можно говорить не только о «потерянных вещах». У Рильке мы находим еще одну метафору «сбесившиеся», «сошедшие с ума вещи». Разумеется, сошедшие с человеческого ума, ускользнувшие от него и потому потерявшие всякую связь с хозяином вещи. Ср. Рильке 1910, 132-135.

¹²⁰ Ср. у Дильтея (§ 12) и, далее, у Хайдеггера (§§ 46, 51).

¹²¹ Jacob 1924, 205. Там же автор говорит о новых значениях, о новом синтаксисе экспрессионизма как предвосхищении «синтаксиса катастрофы» не-давно прошедшей войны.

¹²² Susman 1918, 156.

его феноменологической редукции¹²³ вполне могут считаться целями протестанта или экспрессиониста. Конечно, гуссерлевская идея феноменологической редукции более сложна, ее проведение (как и следствия ее) имеют свою специфику. Но это значит, что замысел его феноменологии в целом допустимо охарактеризовать как *проект второй Реформации*, по своей масштабности вполне сопоставимой с лютеровской. Далее нас будет интересовать только один аспект этой «Реформации», касающийся нового опыта мира.

О том, как следует понимать выражение Гуссерля «назад к самим вещам», написано много. Едва ли кто обходит эту формулировку вниманием, говоря о смысле и задачах феноменологии. Но прежде чем мы обратимся к *самим* «самим вещам»¹²⁴, приведем несколько соображений Фелльмана об отношении к миру в экспрессионизме и феноменологии.

В одном из своих писем Гофманнсталь¹²⁵ изображает постепенный процесс «превращения», перехода из естественной установки по отношению к миру в новую, искусственную установку писателя по отношению к миру и самому себе. «Мне больше не удавалось схватить их [вещи. – И.М.] упорченным взглядом привычки. Для меня все распалось на части, а эти части – вновь на мелкие кусочки, и ничто нельзя было уже охватить одним понятием»¹²⁶. Это открывает новый доступ к вещам: утрата прежних вещей становится облегчением, обращенный начинает видеть. Из распада слов появляется новый опыт: опыт вещей в их молчаливой бытийности («stummen Wesenheit»), не-рационализируемый и несообщаемый.

Фелльман отмечает следующие сходства между феноменологией и экспрессионизмом:

- 1). «Неотвратимость» новой установки.
- 2). Потерю в новом видении усредненной дистанции по отношению к вещам, свойственной естественной установке;
- 3). Новое отношение к миру отличается некоторым безразличием к практическому протеканию жизни¹²⁷;
- 4). «Незаинтересованность» в вещах приводит к своеобразной форме «одинопчества», вызывающей уничтожение способности к языковой коммуникации¹²⁸.

¹²³ А именно: отказ от ложной традиции (негативный аспект); обретение сферы подлинного и истинного бытия за счет обращения к сфере субъективности и возможность на основе этого получить доступ к опыту *подлинного* мира (позитивные аспекты).

¹²⁴ Об истолковании этой известной фразы см. далее § 36.

¹²⁵ Гофманнсталь, Гуго фон, (1874–1929), – поэт, литературный критик, дальний родственник Мальвины Гуссерль, супруги Эдмунда Гуссерля. В 1906 г. Гофманнсталь посетил Геттинген. Беседы с ним Гуссерля дали повод к переписке, в которой обсуждалось отношение феноменологии и эстетической теории.

¹²⁶ Цит. по: *Fellmann* 1982, 466.

¹²⁷ Ср. высказывание Гуссерля о «философии как броне».

¹²⁸ Здесь Фелльман сопоставляет отказ от письма Лорда Хаудоса (персонаж Гофманнсталь) и освобождение Гуссерлем сферы значений от сферы комму-

5). Отчуждение от мира несколько напоминает его разрушение.

Феноменология оправдывает такое обращение с внешним объективным пространством: натуралистичное пространство «отделяет предметы друг от друга, а также отделяет нас от вещей»¹²⁹. Занятие подобной позиции по отношению к миру, вещам, позволяет добиться принципиально иной, *непосредственной* близости к действительности. Эта близость не является пространственной в традиционном смысле физической природы, но сама создает особого рода пространственность¹³⁰. Этот подход обладает следующими двумя достоинствами:

а) «действительность» представлена теперь не как гомогенное, в себе закрытое целое; она становится осознанной, переживаемой, познаваемой, представляемой, чувствуемой и оцениваемой; это значит, что о действительности мы можем говорить только в той мере, в какой она – тем или иным образом – является действительностью, «данной» нашему сознанию. Сознание становится тем «местом», в котором действительность показывает себя как она есть во всем многообразии своих объективных отношений¹³¹. Таково одно из значений, в которых Гуссерль говорит об абсолютном сознании: сознание есть «место» абсолютной данности сущего. Поэтому проблема данности, предметности, становится ключевой для феноменологии.

б) новая пространственность позволяет помыслить мир, обыкновенно данный в раздельности сущего, как *целое*, т.е. впервые делает возможной *идею мира*.

«Гуссерль прочитал описание Гофманнсталем экзистенциальной позиции поэта по отношению к миру как педанта, превратив ее в экстатическое очищение сознания философа в редукции», – заключает Фелльман¹³². Впрочем, «исключение» (Ausschaltung) данной действительности – не единственное, что роднит Гуссерля и Гофманнстала. «Это родство лежит глубже, – полагает Фелльман, – в продуктивности чистого сознания»¹³³.

никативного, в результате чего Гуссерль сосредотачивается на уединенной душевной жизни (Ср. *Гуссерль* 1901 б, § 8.).

¹²⁹ Ср. Зепп находит аналогичное заявление у Г. Брака и усматривает в кубизме, что в преодолении такого «разъединяющего» пространства – за счет того, что пространственная действительность предстает уже не в субъективно-перспективистской позиции наблюдателя, находящегося «перед» вещами – кубизм видел одну из своих задач. Эта задача, как отмечает Зепп, решается не только специфической пространственностью полотен кубистов, но также и впервые примененным ими методом включения в свои картины реальных предметов или их частей, благодаря которому эти вещи вырываются из обычной жизненно-практической взаимосвязи, в которой они до этого находились и «впервые» могут предстать «как то, что они есть». См.: *Sepp* 1988, 84-88.

¹³⁰ Ср. *Хайдеггер* 1927 а, § 23-24. У позднего Хайдеггера понятие «близости» приобретает особое значение. Ср.: *Kettering E. Nähe. Das Denken Martin Heideggers*. Pfullingen, 1987.

¹³¹ *Sepp* 1988, 82

¹³² *Fellmann* 1982, 63.

¹³³ *Ibid.*, 64.

Следующим шагом должно стать выяснение особенностей этой продуктивности.

§ 29 Построение идеального мира в феноменологии

Выше мы пытались показать, что идеи Гуссерля не являются ни случайными, ни необычными для того культурного контекста, которому они принадлежат. Однако совершенно очевидно, что они имеют свою специфику, к выяснению которой теперь и предстоит обратиться. Помимо того, что было бы несправедливым упомянуть об озабоченности Гуссерля проблемой послевоенного кризиса [немецкой культуры] и не сказать о том, как он представлял себе его преодоление, обсуждение этого вопроса представляет еще и следующий интерес: она позволит лучше понять смысл феноменологического идеализма Гуссерля, а также покажет, что в его философии для Хайдеггера неприемлемо, а что оказывается созвучным его собственным усилиям.

Исходной для Гуссерля является следующая характеристика проблемы: «должно произойти нечто новое; должно произойти новое в нас и при нашей помощи – как соучастников человечества, живущего в этом мире...» (112). Мы не должны ждать, пока – если вообще – эта культура выздоровеет сама по себе: для этого необходимо приложить усилия¹³⁴. Как же это возможно?

Этический идеал – «преобразование индивидуальной жизни в разумную» – должен быть осуществлен также и по отношению общественной жизни в целом, жизни отдельной нации и всего западноевропейского человечества. Этот идеал является этическим, и потому любые ссылки на его невыполнимость неуместны. Нельзя, как говорит Гуссерль, «отказаться от нравственной борьбы» (112)¹³⁵, потому что «эта борьба, когда она является неуклонной и постоянной, имеет ценность при любых обстоятельствах...» (112). Такую «настроенность на борьбу, направленную на достижение лучшего состояния человечества и подлинно гуманной культуры, мы будем должны признать за абсолютное этическое требование» (112). Повседневное восприятие, «вырастающее из реальной человеческой

¹³⁴ Не следует упрощать то, как Гуссерль представлял себе проблемы современной ему культуры. Именно это, на мой взгляд, делает Шестов, когда усматривает опасность в гуссерлевском стремлении к построению «строгой науки», реализующем себя в ущерб реальной жизни: «Еще на книгах Гуссерля ясны следы свежей типографской краски, а мир потрясают события, которые, конечно, никак не улягутся в “идеальную закономерность”, открытую геттингенским философом. Проснутся ли люди или мир до скончания веков обречен на непробудный сон?» (Ср.: Шестов Л. *Potestas Calvium*. ч. III *Memento mori*. По поводу теории познания Эдмунда Гуссерля // Лев Шестов. Соч. в 2 т. М.: Наука. 1993. С. 242.). По Гуссерлю, события должны не «укладываться», а «соответствовать» идеальной закономерности. Другое дело, что замечание Шестова побуждает задуматься о том, насколько подобная программа вообще выполнима.

¹³⁵ Здесь и далее курсивы мои; для того, чтобы обозначить смысловые удадения Гуссерля, используется разрядка. Ссылки в тексте.

жизни» диктует нам этот этический идеал, подобный отношению [единичного] человека и общества, подобный описанному Платоном. Как только Гуссерль начинает конкретизировать эту программу, в его речи слышатся уже знакомые ноты: «наполняющая нас вера – в то, что непозволительно, чтобы в нашей культуре оставалось все по-старому... может “сдвинуть гору”, и не только в пустой фантазии, но и в действительности, если эта вера превратится в трезвую, рационально *проясненную* мысль, если она придет к полной определенности и *ясности* в своей сущности и по отношению к возможности ее целей и метода реализации... Только такая *ясность понимания* может призывать к радостной работе, может дать волю к свершениям и постоянную силу для дела освобождения... так что в конце концов при совместном действии тысяч тех, кого убедила эта рациональность, “сдвинется гора”, т.е. движение к обновлению... само превратится в процесс обновления» (112-113). Гуссерль далее признается, что «такая *ясность* ни в коем случае *не является легко достижимой*» (113). Итак, проблема ясна. Что же именно выведет человечество из состояния кризиса?

То, что предложит Гуссерль, можно предсказать, основываясь на знакомстве с другими его трудами: «только строгая наука может предоставить надежный метод для этого и дать прочные результаты; только она, таким образом, может провести предварительную теоретическую работу, необходимую для рациональной реформы культуры» (113), только наука может являться «основанием для окончательного разумного решения... только она может быть авторитетом, который себя окончательно подтверждает» (117).

Задача поставлена, однако *той* строгой науки, которая смогла бы это сделать пока нет. Есть, конечно, богатые и плодотворные науки, «но это полностью эмпирические и «чисто» эмпирические науки». Естественные каузальные науки не подходят, поскольку речь идет «не просто о рациональном прояснении, как в случае с природой». Примечательно, что Гуссерль признает «различную сущность природной и духовной реальности» (114)¹³⁶: а) «каждая единичная духовная реальность имеет нечто внутреннее – заключенное в ней “самосознание”» (114); б) проявляющиеся в духовной реальности регулярности «не являются проявлением точных законов» (114); в) кроме того, «единичные, отдельные реальности» вступают друг с другом в отношения (Гуссерль говорит: в «отношения взаимного понимания»); совершают ««социальные» акты сознания», образуют реальность совершенно нового типа – «форму общества, единого благодаря внутренним факторам, intersубъективным актам и мотивациям».

Однако «естественные» не потому неспособны решить поставленную задачу, что не распознают этой специфики духовного (Гуссерль не может не признать, что существует и «эмпирические науки о человеке»: историческая наука о культуре, индуктивная психология и проч. [114-115], которые он даже характеризует как «богатые и плодотворные»).

¹³⁶ Начиная с 1917 г. (впервые это заметно по второй книге «Идей к чистой феноменологии» Гуссерль все чаще использует терминологию Дильтея – «науки о духе» и «науки о природе».

Главное требование Гуссерля: строгая наука, способная вывести культуру из кризиса должна быть *априорной* наукой (115). Гуссерль ориентируется на пример того «что пыталась сделать чистая математика в природном мире для идеи природы» (113). Теперь то же самое следует сделать для идеи человека (точнее: для отдельного человека и общества). «...возможности развития прежде всего должны быть взвешены *a priori* с научной строгостью» (115). Гуссерль признает, что разговор о формальных всеобщностях, об «априори» в сфере духа может показаться непривычным, однако тут он делает важное замечание: «зачастую мы – не только сознательно и методически – уже находимся внутри априори» (116)¹³⁷.

Механизм действия априорного таков: поскольку «каждый факт явным образом несет в себе чистые возможности», он позволяет переносить себя «со всем составляющим его определенным содержанием, так сказать в чистую фантазию» (119). Факт, становясь «частным случаем чистой возможности», «подлежит безусловной норме, согласно которой он должен соответствовать прежде всего априорным «условиям возможного опыта» и возможного мышления, нацеленного на опыт» (119). И вот априорная наука о культуре может вернуть «этот факт к его сущностной возможности», «прописать» сами необходимые возможности для этого факта, чтобы он как, например, «факт-индивидуальный человек» или «факт-национальная культура», или «факт-общество» вернулся к своей изначальной, *нормальной* и *нормативной* идее. То, что это возможно по отношению к области действительности, противоположной духовному, часто оспаривалось. Однако вопрос: в какой мере сила идей имеет формобразующую власть над миром природы, – требует отдельного обсуждения.

Что же касается мира духа, то здесь ситуация другая. Человек «есть субъект и одновременно объект своих стремлений, становящаяся в бесконечности работа, которую он сам выполняет» (131), потому к априорному требованию «“быть таким” существенно относится практическое требование “таким стать”» (131). Человек обладает самосознанием, и это создает известную уникальность: априорно «сконструированные идеи» именно благодаря этому могут и должны получить свое реально-практическое воплощение. Так становится более понятной вера Гуссерля в то, что идеи способны произвести реальных людей.

Как говорит об этом Гуссерль? Во-первых, он по-видимому разделяет известный тезис, что «знание есть добродетель»: «Если однажды он (человек. – *И.М.*) преодолел и узрел этот идеал – то он должен также разумно принять, что соответствующая ему этическая форма жизни есть не только относительно наилучшая из возможных... но что она есть единственно совершенно благая, “категорически” требуемая» (130). Осознание непосредственным образом ведет к практическому следованию осознанному, к «практическому самоопределению» (130).

¹³⁷ Примерами таких «априори» Гуссерль считает «понятие человека как разумного существа, понятие членов общества и самого общества», а также такие понятия «как семья, народ, государства и т.д.», а также понятия культуры и культурных систем: «науки, искусства, религии и т.д.» (116).

Более того, это «этическое самоопределение» или этическое «саморегулирование» может и должно охватывать всю жизнь целиком, ибо «видовое своеобразие человека заключается в том, что он может в любое время охватить взглядом *всю* свою жизнь (как *предметно* для него сконструированное единство) (127) ¹³⁸.

Та априорная наука-целительница, идеи которой излагает Гуссерль приобретает черты *априорной этической математики*. Нет никакой нужды, считает Гуссерль, «методику априорного мышления... как исключительно своеобразие именно области математики» (119). При этом, как указывает Гуссерль, мы должны понимать математику в предельно общем смысле – не как «специфическую математику природы» (120), а как «чистую формальную математику», которая, взятая в своем универсальном смысле, есть «формальная онтология» (там же), служащую основанием «всех априорных наук», – что и является целью «трансцендентальной феноменологии» Гуссерля.

Такова, в целом программа преодоления кризиса Гуссерля. Мы отвлекаемся при этом от того, как конкретно представляет ее себе Гуссерль. Постараемся подвести *итог* для *тех* размышлений Гуссерля, которые было упомянуты, и *тех*, которые окажутся важными впоследствии:

1. Ситуация *кризиса* культуры вызывает к нам: должно произойти нечто новое. Таким образом, она *вынуждает* нас к определенному решению, *требует* его от нас.

2. Преодоление кризиса, этическое самоопределение человека невозможно без *борьбы*.

3. То, с чем приходится бороться человеку, есть *погруженность в мир*, «*потеря себя в мире*».

¹³⁸ Таким образом, те смысловые ударения, которые пожелал здесь сделать Гуссерль, являются важными также и для нас (хотя и для других целей). На это высказывание Гуссерля следовало бы обратить внимание еще и в следующем контексте. Как его этическая теория отчетливо перекликается с этикой *Канта*, так, на наш взгляд, и *причины* того, почему Гуссерль настаивает на разуме, сознании роднят его феноменологию с *неокантианством*. В обоих случаях руководящим является следующий вопрос, *что* может охватить жизнь целиком, что может дать нам ее *целостности* (а значит – гуманистический аспект – сделать человека хозяином самого себя)? Ответ: *только разум*. Именно потому Г. Риккерт столь непримирим по отношению к философии жизни и экзистенциализму: философствование есть дело *теоретического субъекта*, *только он в состоянии силой своего логического мышления создать понятия, которые охватят все сущее, тогда как «целостный» человек со своим созерцанием, волением и чувством, своей «жизнью» (против Дильтея), и его «экзистенцией» (против Кьеркегора) неизбежно оказывается ограниченным частным миром*. Для постижения мира в его целостности человек должен отказаться от своей «естественной», «до-научной» «заботы» о жизни или «экзистенции» (против Хайдеггера, бывшего его учеником) и стремиться к постичь необозримую множественность мира в обозримой взаимосвязи понятий, поднимаясь, таким образом, над своей исторической ограниченностью.

4. Об этой «погруженности» Гуссерль также говорит как об этическом падении (132).

5. Мы должны признать, что заблуждение есть не только сущностная возможность, но фактическая определенность нашей человеческой жизни.

6. Возможность выполнения этой программы заключается в особом характере человека: он есть *одновременно объект и субъект* себя самого. Эту фразу можно было бы переформулировать следующим образом: когда мы говорим о человеке, противопоставление «субъекта» и «объекта» не имеет особого значения.

7. Этическое самоопределение человека может быть также названо пониманием себя, пониманием своих идеальных *возможностей*.

8. Поскольку речь идет о преодолении кризиса, а значит – о тех регулятивных принципах, которые возможны, то это понимание есть понимание человеком своих (этических) «возможностей» (128), а не того, как с ним обстоит дело сейчас, понимание «форм... возможной жизни» (134). Необходимость такого понимания увеличивается тогда, когда возрастает «множественность и запутанность практических набросков, планов, способов их осуществлений» (128). В соответствии с этим «чистая этика – это наука о сущности и возможных формах такой жизни в чистой (априорной) всеобщности» (121).

9. Наши попытки сформулировать априорные условия этической жизни не могут считаться внешними по отношению к ней, потому что *«мы уже живем в априори»*

10. Этика имеет всеобъемлющий характер: она охватывает логику, «требует управления всей индивидуальной жизнью» (133), «жизненная этического человека» является «единственной, имеющей абсолютную ценность» (126).

11. Задача создания такой науки, которая может помочь выходу из кризиса, может быть также названа *«математикой этического»*.

Следует отметить: статьи Гуссерля для японского журнала «Кайзо» относятся к началу двадцатых годов, и в этих работах Гуссерль уже заметно начало того развития, которое приведет Гуссерля к его более поздней проблематике «Кризиса европейских наук» (1936-1938).

Этот раздел следует завершить обращением к той проблеме, с которой мы начинали наш анализ экзистенциальной ситуации начала XX в.

Мы видели, что упреки дестабилизации культуры адресованы в первую очередь «философам жизни», однако могут касаться даже феноменологии: той самой философской программы, которая как раз и озабочена нахождением путей выхода из кризиса! Если краткая ремарка Зонтхаймера о феноменологии может и не рассматриваться всерьез, поскольку он, по всей видимости отождествляет феноменологию Шелера с феноменологией как таковой, то к размышлениям другого человека – Ричарда Рорти – следует отнестись с большим вниманием.

Свою позицию Рорти изложил ряде статей и выступлений, а также в книге, составленной по материалам его лекций 1986-1987 гг.: «Случайность, ирония, солидарность». Вкратце она может быть охарактеризована

как предоставление демократии «первичности» по отношению к философии.

Основные идеи заключаются в следующем: 1). Философский «фундаментализм» несостоятелен¹³⁹ и уж во всяком случае *бессилен* в решении социально-политических и этических вопросов. Невозможно «вернуть» моральные и политические проблемы к «первым принципам»¹⁴⁰. (Рорти говорит также и о том, почему объективное философское обоснование невозможно: не существует той (божественной) перспективы¹⁴¹). 2). Философский фундаментализм не только бессилён, но *вреден*: попытки обеспечить либеральное общество философскими основаниями «служат ему плохую службу», – сама мысль о том, что такое возможно, «является результатом scientизма Просвещения, который, в свою очередь, был пережитком религиозной потребности в человеческих проектах, заверенных не-человеческим авторитетом»¹⁴². 3). Позиция теоретика либерального общества предполагает отказ от таких – метафизических – идей как «сущность», «природа», «основание». (Рорти показывает, что на самом деле мы большей частью оперируем категориями меньшей степени общности, более «локальными» категориями¹⁴³.)

Из этой позиции Рорти следуют другие интересные выводы¹⁴⁴, об «этноцентризме» и проч.), однако для нас здесь наибольший интерес представляет *вторая* идея Рорти. Если использовать ее для той ситуации, которая была нами рассмотрена, то необходимо сделать вывод: в ситуации кризиса (в том числе и того, в котором оказалась Германия благодаря войне) не являются спасением не только попытки выхода из нее за счет новой идеологии, но могут оказаться бессильны любые вообще попытки «философского новообоснования». Не высказывает ли Рорти в *более общем плане* идею, к которой Зонтхаймер пришел, анализируя исторически конкретную культурную ситуацию? Не подтверждает ли эти выводы также и неожиданное наблюдение К. Ясперса:

«...Германия могла быть освобождена от национал-социализма *только извне, никакой тоталитаризм не может быть преодолен изнутри*»¹⁴⁵.

Но не подталкивают ли эти размышления к более глубокому осмыслению природы такого феномена как «кризис»?

Каковы позитивные пути возвращения культуры в «нормальное», уравновешенное, состояние?

¹³⁹ Это – идея, которая Рорти высказывал и до этого (ср. его книгу «Философия как зеркало природы», а также: *Rorty* 1985 а, 24).

¹⁴⁰ *Rorty* 1984, 190.

¹⁴¹ *Rorty* 1985 а, 22-24.

¹⁴² *Rorty* 1996, 81.

¹⁴³ *Rorty* 1996, 242.

¹⁴⁴ В соответствии с (п.3) «мы не можем сохранить представление о негуманности каких-то действий и установок» (*Rorty* 1996, 240.). Интересна также концепция «этноцентризма» (Ср. *Rorty* 1985 b).

¹⁴⁵ Ср.: *Jaspers* 1953, 68. (Курсив мой. – И.М.)

Раздел Третий

Между феноменологией и философией жизни

Глава первая. Начала Хайдеггера

§ 30 Начало преподавательской деятельности

Когда речь заходит о Хайдеггере-«феноменологе», возникает достаточно много вопросов. Сложно вообще говорить о его принадлежности к какой-либо школе философии. Как мы увидим далее, уже в его лекциях зимнего семестра 1919-1920 гг. влияние Гегеля и Дильтея ощущается не в меньшей степени, нежели влияние феноменологии Гуссерля. Но философия жизни и феноменология не являются. В те годы Хайдеггер перерабатывает самый разнообразный мыслительный материал (Платон, Аристотель, Августин, Лютер, Гегель, Киркегор, Ясперс и др.).

Формально преподавательская деятельность Хайдеггера началась в 1915–1916 гг., хотя о содержании первых лекций практически ничего не известно. По указателям лекционных курсов Альберт-Людвиг Университета Фрайбурга в Брезгау могут быть восстановлены лишь общие темы, обозначающие то, что в то время должно было интересовать Хайдеггера:

«Кант и философия XVIII века» (1916);

«Логические труды Аристотеля» (1916);

«Истина и реальность. Основные проблемы эпистемологии» (1916-1917);

На летний семестр 1917 года был назначен курс под названием «Гегель», на з.с. 1917-1918 гг. – «Платон»; Летний 1918 и зимний 1918-1919 – «Логика и развитие современной логики».

К началу каждого из семестров университетским планам предпосылались объяснения: преподаватель Хайдеггер «задействован на армейской службе». Манускриптов курсов или подготовительных записей к ним не сохранилось. Фридриху-Вильгельму фон Херрманну, ставшему впоследствии издателем собрания сочинений Хайдеггера и директором его архива, сам философ рассказывал, что не заботился о сохранении никаких материалов, относящихся к его преподавательской деятельности того времени, поскольку не верил, тогда, что из них может что-нибудь получиться.

§ 31 *Философские основы средневековой мистики*

§ 31 а *Феноменология и мистика?*

В разгар первой мировой войны Гуссерль рассказывал, что неокантианец Поль Натюрн открыл для себя Мейстера Экхарта и обратил его внимание на тексты этого мистика. «И вот он, Гуссерль, вот уже два дня сидит в своей комнате, курит сигары и читает только Экхарта».

О. Пёггелер

Как правило, «Хайдеггер и мистика» – тема, которая обсуждается лишь тогда, когда речь заходит о так называемом позднем Хайдеггере, т.е. о периоде его философии, начинающемся с 1929-1930 гг. В 30-х гг. Хайдеггер посчитал, что поставленная им задача – прояснение смысла бытия – решалась в «Бытии и времени» недостаточно радикально. В 1926-1927 гг. Хайдеггер выделяет человеческое сущее (Dasein) как сущее особого рода, имеющее преимущественный способ доступа к бытию. Отсюда следовало, что прежде чем ответить на *вопрос* – каков смысл бытия? – необходимо *прояснить сам смысл этого вопроса*: предстояло прояснить способ бытия того сущего, которое этот вопрос задает.

Тем самым акцент был сделан на активности спрашивающего. Впоследствии Хайдеггер пришел к заключению, что такая постановка проблемы сама не в полной мере свободна от антропологизма, в преодолении которого и заключалась одна из задач «Бытия и времени».

Начиная с 1929 г. Хайдеггер ищет новые пути, стремясь к философии, которая предоставила бы слово *само*му бытию. Человеку вменяется в обязанность уметь слушать и слышать «голос бытия». Древнегреческий термин «философия» толкуется им не как «любовь к мудрости», а «дружба с тем, что предназначено-для-мысли»¹⁴⁶. Пытаясь быть еще более последовательным противником всякого «антропологизма», Хайдеггер всеми средствами показывает, что не мысль открывает нечто сущностное, оно само должно быть открыто для мысли. Из этого следуют важные следствия и для философии, «поскольку даже дружба между людьми не может быть запланирована и “сделана”, то и дружба с предназначенным-для-мысли не подвластна мыслителю, но скорее – подарок того, что в сущностном мышлении становится его темой»¹⁴⁷. Или: «Начало не есть нечто от милости мыслителя, с чем тот может поступать тем или иным образом. Наоборот: начало есть то самое, что начинает нечто с мыслителем, поскольку так берет его в оборот, что требует высшего отступления перед

¹⁴⁶ *Heidegger* 1943/44, 3-5.

¹⁴⁷ *Ibid.*

бытием (*Zurücktreten vor dem Sein*)¹⁴⁸. Для волонтаризма и своеволия мышления места нет.

Тем большее значение придается *поэтическому* слову, которое должно находиться в тесном соседстве с мышлением¹⁴⁹. Поэзия обладает принципиальным преимуществом перед своеволием рационально-дискурсивного мышления: она помогает человеку «вернуться» к истоку слов, «изначальному языку» – языку Бытия.

Важным соратником Хайдеггера становится поэт Гёльдерлин, творчество которого оказалось в центре размышлений Хайдеггера начиная с середины 30-х годов. Почему это произошло? Во-первых, тема Древней Греции занимает у Гёльдерлина столь же важное место, как к тому времени и у Хайдеггера. Во-вторых, у Гёльдерлина Хайдеггер находит благодатную для себя тему «бегства богов» (*Flucht der Götter*), утраты святого, что философ интерпретирует как забвение Бытия¹⁵⁰.

Не позднее конца тридцатых Хайдеггера под влиянием Гёльдерлина приходит к важному различению между Святым (*Heilige*) и Богом¹⁵¹. Тем самым Хайдеггер приближается к позиции Экхарта, различающего Бога (*Gott*) и Божество (*Gottheit*)¹⁵². Обоих мыслителей сближают еще по крайней мере две черты: диалектика бытия и ничто¹⁵³, а также понимание божественного Слова.

Этот период в мышлении Хайдеггера, П. П. Гайденко характеризует следующим образом: «...От систематического мышления Хайдеггер отказался, предпочтя этой традиционной немецкой форме философствования иную, напоминающую скорее созерцания мистиков или размышления в стиле поздних романтиков, включая и Ницше, нежели строго упорядоченный и претендующий на научную точность и законченность мысли стиль мышления Лейбница, Канта или Фихте»¹⁵⁴.

На эту особенность мышления позднего Хайдеггера обращают внимание многие исследователи. Как же следует ее толковать? Действительно ли он стал иррационалистом, и все, что он делал с тех пор к *философии* отношения не имеет? Почему это произошло? Таковы лишь немногие из наиболее важных вопросов, которые должны нас беспокоить. Однако чтобы ответить на них, необходимо максимально точно реконструировать развитие философа до того самого «поворота».

Пока можно оставить этот вопрос без ответа, констатируя только, что после 1929 г. действительно происходит *нечто*, после чего отношение

¹⁴⁸ Heidegger 1942, 10. Этот вопрос также подробно разбирается в: Гайденко 1997, 334-337.

¹⁴⁹ Хайдеггер называет это «*Nachbarschaft von Dichten und Denken*».

¹⁵⁰ Не представляется возможным указать все места, где Хайдеггер говорит о столь важной для него теме. Укажем только на: 1935, 20-21; 36-42, 53 ff.; , 1943, 211-212, 257 ff; 1946 a, 335-338.

¹⁵¹ Heidegger 1941, 76.

¹⁵² Подробнее см.: Гайденко 1997, 349-350, где параллелям между Хайдеггером и Экхартом посвящен специальный раздел.

¹⁵³ У Хайдеггера впервые – в 1929 году в лекции «Что такое метафизика?». В русском переводе см. в собрании: ВБ, 16-27.

¹⁵⁴ Гайденко 1997, 333.

Хайдеггера к дискурсивному мышлению существенно меняется по сравнению с периодом написания «Бытия и времени» и его самыми ранними лекциями. Однако до той поры он, по-видимому, идентифицировал себя с феноменологией, ориентирующейся на научность, строгость и провозглашающую объективный и абсолютный статус логического.

Естественно предположить, что в тот период его связи с мистицизмом должны были бы быть минимальными. Разве совместимы строго научная феноменология и иррациональная мистика? Сам Хайдеггер, как кажется, подтверждает эту догадку, когда в 1923 году возмущается состоянием дел в феноменологии:

«Феноменологическое исследование, которое должно было быть основой для научной работы, опустилось до неясности, легкомысленности и скоропалительности, стало философской трескотней дня и публичным скандалом для философии. Деятельность философских школ закрыла доступы к подлинному проникновению. Круг Георга Кейзерлинг, антропософия, Штейнер, и т.п. – всему позволяет воздействовать на себя феноменология. Насколько далеко это зашло, показывает недавно вышедшая книга: “К феноменологии мистики”¹⁵⁵, появившаяся в официальном издательстве, с официальными авторскими правами. Необходимо предостеречь от этого! Вот так обстоят дела – вместо того чтобы феноменология была взята в ее возможности. Дело безнадежно! Все такого рода тенденции являются предательством по отношению к феноменологии и возможности ее. Крах уже не отвратить!»¹⁵⁶

Однако в 1918 году все обстоит иначе. Лекционный курс о мистике читает в з.с. 1917-1918 не только Э. Кребс, друг и духовный наставник Хайдеггера, – в его случае выбор темы мог объясняться тем обстоятельством, что именно мистика была одной из областей его специализации. В 1918 г. Хайдеггер сам собирается читать неожиданный для феноменолога курс «Философские основы средневековой мистики».

¹⁵⁵ *Walther G. Zur Phänomenologie der Mystik.* o.O. 1923; Olten und Freiburg i.Br.,²1976.

¹⁵⁶ *Heidegger* 1923, 73-74

§ 31 б Непрочитанные лекции. Первый опыт феноменологии религии

«...О его преподавательской деятельности я придерживаюсь отчасти очень хорошего мнения, но, отчасти, и неблагоприятного. Это связано с тем, что для того, чтобы систематически продвигаться вперед, он читает не исторические, а систематические лекции и, кроме того, спорит с несомненными положениями в основных вопросах и методах»

Гуссерль о Хайдеггере в 1917 г.

Мы уже говорили о близости молодого Хайдеггера к мистическому мироощущению. В своей габилитационной работе, посвященной средневековой схоластике Хайдеггер отводит средневековому мистицизму важное место. Схоластика и мистическая традиция – вот те две стороны интеллектуальной жизни средневековья, которые вместе только и могут адекватно воспроизвести дух своего времени. «Для средневекового мировоззрения схоластика и мистика сущностно неотделимы друг от друга»¹⁵⁷. Уже тогда Хайдеггер считает, что недопустимо отождествлять «обе пары “противоположностей”»: рационализм – иррационализм и схоластика – мистика»¹⁵⁸. Там же, где это происходит, наблюдается исключительная рационализация философии.

Хайдеггер имеет в виду не только некоторое *равноправие* схоластического и мистического. Понимание средневекового мистицизма *необходимо* для понимания схоластики:

«Особенно актуальным для сущностного проникновения в дух схоластической психологии я считаю философскую, точнее: *феноменологическую проработку мистического*, морально-теологического и аскетического наследия средневековой схоластики» (курсив мой. – И.М.)¹⁵⁹.

¹⁵⁷ Heidegger 1916 a, 410. Ср. Heidegger 1921/22, 7, где Хайдеггер говорит о том, какую именно роль играла мистика по отношению к схоластике. Мистика (в частности Таулера) делала схоластику «более подвижной» (auflockerte). Такого же мнения о тесной взаимосвязи между мистикой и схоластикой придерживается К. Фишер: «Для того, чтобы догматы или символы стали доступны уму германских народов, их нужно было соединить в *разумную систему* и изложить логически». Таким школьным изложением христианских догматов и занимается схоластика, но уже поставив перед собой эту задачу, схоластика пытается подчинить содержание веры разуму, являясь, таким образом, «логическим исследованием веры». Результат этого состоит в различении постигаемого и непостижимого в самой вере. Так, религия в «популяризирующем» изложении расщепляет религиозную веру на рациональное и иррациональное (мистическое). См.: Фишер 1853, 62.

¹⁵⁸ Ibidem.

¹⁵⁹ Heidegger 1916 a, 205.

В 1916 г. Хайдеггер еще надеется заняться подробным анализом мистики Мейстера Экхарта¹⁶⁰. Эти планы осуществились не вполне. Очевидно, он должен был прочитать курс под названием «Философские основы средневековой мистики» во время з.с. 1918-1919 гг.¹⁶¹, однако лекции не состоялись, и сейчас мы располагаем только подготовительными записями конспективного характера, больше похожими на оглавление книги, чем на ее текст.

Вначале – о том, в чем Хайдеггер явно перекликается с программой Гуссерля. Его цель: «феноменологическое исследование религиозного сознания» (курсив мой. – И.М.)¹⁶², что предполагает «региональное разведение (Scheidung) [различных] миров переживания» (304). В результате должен быть найден подход к «религиозному переживанию» и достигнуто его понимание. Сама средневековая мистика должна быть понята «как форма выражения религиозного переживания» (306). Также должен решаться вопрос: как «конституируется религиозная предметность» (307) и само переживание Бога (309).

Однако это не означает, что религиозное переживание – лишь один из типов переживания вообще, а религиозному сознанию должен быть отведен свой особый регион абстрактных и идеальных предметностей.

Как известно, Гуссерль модифицировал концепцию *аріогі* Канта. Априорное перестает быть у него только формальным нашего познания (категории, формы созерцания), но охватывает теперь и материал. Примером последнего является понятие категориального созерцания. То, что понятие *аріогі* подвергается расширительному толкованию, помогает представить феноменологию как фундамент всех остальных наук. Работа феноменолога могла теперь быть как бы ограничена рамками различных региональных онтологий. Для этого необходимо выявить «эйдетические основы» различных наук. Поскольку эта задача достаточно сложна, а объем предстоящей работы велик, то необходимо сотрудничество исследователей, которые будут координировать свои усилия, работая в различных областях. Так, на логику уже были направлены усилия самого Гуссерля (а кроме него еще А. Пфендера), феноменологическими проблемами этики занимался М. Шелер; математика исследовалась О. Беккером, Г. Липпсом; феноменологическое исследование наук о духе было, как полагал Гуссерль, взято на себя Ф. Кауфманном, Л. Ландгребе и М. Хайдеггером; эстетикой – М. Гайгер, Р. Ингарден. Казалось бы, совместные усилия действительно превращают феноменологию в основу всей системы знания. Конечно, рамки «специализации» не были жесткими: не только эстетикой, но и теорией познания и онтологией занимался, например, Р. Ингарден, а А. Пфендер известен также своими трудами, посвященными психологии. Важно, во-первых, то, что эта специализация в рамках сообщества поощрялась. Именно стремлением продемонстрировать единство феноменологических исследований, направленных на различные объекты, объясняется то, что в VII том «Ежегодника по феноменологии и феноменологическим исследованиям» (1927) вошло не толь-

¹⁶⁰ Ibid, 402, Anm. 2.

¹⁶¹ Некоторые записи к этому курсу, датированные августом 1919 г., подтверждают предположение, что несостоявшиеся в свое время лекции планировались в качестве параллельного цикла к «Основным проблемам феноменологии» з. с. 1919-1920 гг.

¹⁶² Heidegger 1918/19, 303. Далее – ссылки в тексте с указанием страниц.

ко «Бытие и время» Мартина Хайдеггера, но и «Экзистенция в математике» О. Беккера. Во-вторых, важно отметить, что сама «специализация» и сотрудничество феноменологов основывалась на определенном представлении о системе различных региональных онтологий. Всему было отведено свое место. Более того, всему должно быть найдено свое место ради выполнения общей программы. Так, одним из направлений феноменологических исследований была феноменология религии¹⁶³. Из геттингенских феноменологов ею занимался А. Райнах. Сам Гуссерль в своих трудах религиозные проблемы практически не обсуждает, но у него есть ясное представление о том, как это следует делать. В изложении Гуссерля построение феноменологии религии практически ничем не отличается от феноменологии объектов совершенно другого типа: «Задача феноменологической теории природы – подвергнуть конституирующее природу сознание сущностному исследованию по всем его формам и отношениям, до тех пор, пока не достигнут последней ясности все принципы, которым аргюги подчиняется бытие в смысле природы и все проблемы, которые в этой сфере касаются отношений бытия и сознания не найдут своего решения. Точно так же, задача теории религии (феноменологии религии) заключалась бы в том, чтобы аналогичным образом исследовать конституирующее религию сознание в его отношении к возможной религии вообще. (“Возможную” религию следует понимать так же, как “возможную природу” Канта...»¹⁶⁴. Итак, область религиозного есть, *во-первых*, лишь одна из *возможных областей* интереса феноменологии и, *во-вторых*, она *необходимым образом зависит* от соответствующего априорного «региона»¹⁶⁵. Иначе подходит к проблеме религиозного Хайдеггер.

В набросках к непрочитанному Хайдеггером курсу мы находим несколько достаточно важных идей, которые вносят существенные коррективы в феноменологический метод в том случае, если предметом его исследования становится религиозная жизнь.

1. Религиозная жизнь может стать понятной и доступной лишь верующему.

¹⁶³ В связи с этим показательно беспокойство Г. Шпета, что выраженная во втором томе «Логических исследований» установка на «научность» может мешать феноменологии реализовать свою задачу: «Насколько я понимаю, феноменология является *основой* не только теоретических наук (логических, онтологических, даже эмпирических), но также и основой любого практического и аксиологического знания в наиболее широком смысле и, более того, основой “жизни” и “философской жизни” в целом. На самом деле, разве в рамках феноменологической установки мы не собираемся описывать и анализировать также и переживания, подобные переживаниям св. Терезы или Я. Бёме, или разговоры Св. Фомы с Богом? Предпосылка “научности” с самого начала отсекает у феноменологии возможность стать основанием “всего”...». *Шпет Г.* Письмо к Гуссерлю от 14 дек. 1913//Логос. 1996. № 7. С. 125.

¹⁶⁴ Письмо Гуссерля Дильтею от 5/6 июля 1911 г. // *Briefe VI*, 49. (Вопрос о том, каким образом возможно обоснование региональных онтологий в трансцендентальной феноменологии более подробно обсуждается Гуссерлем в кн. III «Идей к чистой феноменологии», текст которой хотя и не был опубликован при жизни Гуссерля, однако был уже готов к 1912 г. и претерпел при последующем прочтении его Гуссерлем лишь незначительные изменения).

¹⁶⁵ Как это характерно и для всех вообще «реальностей» (Realitäten). Ср. в архиве Гуссерля MS. K III 6, S. 240 a, ссылка по: *Eley* 1962, 43. Ср. также § 29.

В соответствии с принципом, «что подобное распознается только через подобное, и подобное может стать предметным только для подобного» (316), Хайдеггер говорит то, что, не задумываясь, подтвердил бы любой верующий: «Только религиозный человек может понять религиозную жизнь, ибо в другом случае у него не было бы никакой подлинной данности» (304). Иначе: «Руки прочь для того, кто не “чувствует” себя здесь на подлинной почве» (305). Это первое важное ограничение вводится главным образом для научного аreligiousного исследования: «... все надо делать с религией, хотя и не из религии» (322), – заявляет Хайдеггер.

Эти требования Хайдеггера звучат «вполне естественно». Однако следует назвать тот голос, который звучит здесь через Хайдеггера, и мы поймем, какие цели преследует философ. Буквально о том же и почти в тех же выражениях говорит почти за сто лет до Хайдеггера говорил Фр. Шлейермахер: «...каждый человек может понять любую духовную деятельность лишь постольку, поскольку он может одновременно найти и созерцать ее в себе»¹⁶⁶. Следующая цитата – «...человек не должен ничего делать из религии, а должен все делать и осуществлять с религией»¹⁶⁷ – уже достаточно ясно помогает понять, кто вдохновляет Хайдеггера. Обращение к шлейермахеровскому тексту помогает нам, кроме того, понять *назначение* лекций по феноменологии мистицизма. Разница между обоими мыслителями заключается *только* в том, что Шлейермахер отчетливо формулирует *причины*, по которым он считает важным обратиться к проблемам религиозного переживания. Главная причина – ограничение притязаний *теоретического разума*, угрожающего «истинной» религиозности. Обоснование и отстаивание уникальности религиозного Шлейермахером приводит его впоследствии к замене «разума» как общности, объединяющей партнеров понимания общностью иного рода, – ею становится теперь «язык», что, в свою очередь, открывает более широкие перспективы перед *герменевтикой*. Религия для Шлейермахера есть абсолютное начало духовной жизни, «научить» ему невозможно – религия может только рождаться изнутри, а не сообщаться извне. Поэтому религиозное наставничество должно путем психологического анализа чувств и настроений, присущих противникам религии, показать, что религиозное чувство живет и в тех, кто его отвергает. Религия не уместается ни в одну из сфер деятельности духа: она не есть ни теоретическое знание, ни нравственное учение, ни искусство, ни практическая деятельность, ни их соединение. В религии Шлейермахер выделяет два центральных момента: отношение к бесконечному и чувство. Интуиция бесконечности есть точка опоры для всякой деятельности сознания, из нее рождаются и живут в органической связи с ней наука и практическая деятельность человека. «Чувство», по Шлейермахеру, противоположно познанию и действию, поскольку ни знание, ни действие сами по себе не составляют цельной жизни, но только взаимно дополняют друг друга. Они укоренены во внутренней жизни, данной человеку в чувстве. Чувство есть область подлинной религиозности, в ней дана связь между практической и теоретической стороной жизни, между человеком и миром. Хотя «чувство» не тождественно теоретическому сознанию, оно не является только субъективным процессом: «чувство» есть процесс раскрытия души, выявление ее внутренней связи со вселенной. Будучи таким, «чувство» есть «высшее ведение». Отождествление религии с чувством у Шлейермахера характеризует религию как жизнь сознания, неотделимую от

¹⁶⁶ Шлейермахер 1799, 70, ср. также С. 77.

¹⁶⁷ Там же, 105.

полноты переживания. С этих позиций Шлейермахер противопоставляет религию догматике и религиозной практике, которые являются результатом соединения религии с теоретической и практической жизнью. Религия сама по себе в догматах не нуждается. Религиозная жизнь не является воспроизведением объекта, но жизнью в объекте, живым слиянием с ним, что снимает традиционное противопоставление субъекта и объекта. Шлейермахер показывает, что позиция противников религии во многом объясняется именно этим непониманием ее специфики.

Шлейермахер, разумеется, не мог остаться незамеченным Хайдеггером, – хотя бы благодаря труду Дильтея, посвященному этому религиозному мыслителю. Как сообщает О. Пёггелер, в последние годы войны Хайдеггер собирает папку записей и заметок к феноменологии религии. «Речам о религии» посвящена значительная часть заметок¹⁶⁸. Как и Шлейермахер, Хайдеггер желает сделать философию (феноменологию) мыслью, следующей жизни, – в данном случае религиозной¹⁶⁹ – и обнаруживающим религиозное измерение в качестве центрального. И когда Шлейермахер утверждает, что «разум» является неадекватным средством постижения этого центра, его позиция оказывается важной для Хайдеггера, который столь же мало может примириться с «трансцендентальным сознанием». Дело не только о том, какая «способность» постижения действительности – разум или переживание – является более универсальной. Разум «не подходит» также и потому, что *ratio*, теория, не способны вызвать веру «по плану»¹⁷⁰.

Одна из формулировок упоминавшейся выше вполне традиционной идеи о познании через подобное – «жизнь рождает только [другую] жизнь, а не абсолютное созерцание как таковое» (309) – подводит нас к следующей важной особенности набросков Хайдеггера:

2. *Теоретический и рациональный метод исследования ограничены в своих возможностях анализа религиозной жизни.*

Хайдеггер многократно и в разных аспектах говорит, что религиозный опыт, во-первых, несводим к теоретической установке и, во-вторых, не подвластен чисто теоретическому и рациональному рассмотрению: «Прежде всего, понимаемость (религиозных феноменов. – И.М.) не означает «рационализацию» и расщепление переживания на его «логические компоненты»» (305).

Когда мы спрашиваем, как конституирует себя религиозная жизнь, мы не должны «уводить себя в сторону аналогией теоретического и конституцией объекта познания, т. е. грубо и прямо спрашивать только о религиозном предмете или объекте» (305). Соответственно, ««Святое» непозволительно превращать в проблему как теоретическую ноэму», – заявляет по этому поводу Хайдеггер, и это его замечание направлено против Гус-

¹⁶⁸ Pöggeler 1996, 19.

¹⁶⁹ «...герменевтически следовать», – считает нужным указать Пёггелер (курсив мой. – И.М.). Представляется однако, что если в 1918 г. Хайдеггер и осознает «неизбежность» герменевтического характера такого «следования», то только «с чужих слов». Сам он столкнется с герменевтическим характером феноменологии, которая «следует» жизни во время з.с. 1919-1920 гг. (ср. далее §§ 44-49).

¹⁷⁰ Ср. далее §§ 57 Слл.

серля. Но «...нельзя и как иррационально теоретическую ...» (333), – добавляет он тут же, вступая тем самым в полемику уже с другим мыслителем, о котором *также* необходима краткая справка.

В те годы во Фрайбурге проживал человек, которого называли «Святым Отто». Такое прозвище он получил вовсе не из-за особого образа жизни или своих христианских добродетелей. В 1917 появилась книга Рудольфа Отто, профессора теологии Фрайбургского университета: «Святое. Об иррациональном в идее Божественного и его отношении к рациональному». Книга тут же вызвала мощный резонанс, многочисленные переиздания последовали уже при жизни автора. Так же, как и Шлейермахер, Отто говорит о том, что рассуждения не могут ни выразить, ни объяснить изначальность переживания религиозного отношения. Они могут только подвести слушателя к тому, что будут затронуты те струны души, которые только и способны пробудить религиозное изнутри¹⁷¹. Поскольку «наш язык неизбежно включает нравственное в Святое», Отто считает необходимым изобрести новый термин для «Святого», «Нуминозное» (Numinöse). Под таковым подразумевается «Святое» без традиционного морального аспекта, а также без рационального (6-7). Трактровку религиозного чувства Шлейермахером через переживания отношения зависимости Отто считает недостаточным, поскольку «особое Как» этого переживания как раз-таки делает термин зависимости неприменимым к нему (9).

Для Хайдеггера книга Отто послужила мощным импульсом к собственным размышлениям о природе религии. Причем не только благодаря тому, что Отто преследовал те же, что и сам Хайдеггер цели: обоснование особой роли религиозного чувства. *Не только на уровне идей* этой замечательной книги (которые, к сожалению, не могут быть рассмотрены здесь подробно), но и на уровне языка труд Отто чрезвычайно близок к тому, что в те годы ищет Хайдеггер. Приведем несколько примеров. Для Отто важно выяснить специфику религии, поэтому он много говорит о «Как» религиозного переживания. Но не только это «Как» (известное, правда, и по сочинениям Гуссерля) вскоре станет излюбленным словечком Хайдеггера. Не исключено, что именно Отто обращает внимание также и на богатство смыслами¹⁷² таких понятий как «Ungeheuerе» и «Unheimliche» (53 ff), которые встречаются не только в «Бытии и времени», но и становятся все более популярными в статьях и лекциях Хайдеггера начиная с 1930-х гг. Кроме того, и столь любимые Хайдеггером строки из «Антигоны» Софокла¹⁷³ встречаются нам именно здесь, в книге Отто¹⁷⁴.

Кстати, именно Хайдеггер и его друг Генрих Охснер познакомили Гуссерля с этим произведением Рудольфа Отто. В письме автору Гуссерль характеризует эту книгу как «первое начало феноменологии религиозного», замечая, тем не менее: «Мне кажется, что метафизик (теолог) в господине Отто уносит Отто-

¹⁷¹ *Otto* 1917, 7, ср. также: С. 10. Далее ссылки в тексте.

¹⁷² То, что немцы называют «Prägnanz».

¹⁷³ «Vielfältig das Unheimliche, nichts doch / über den Menschen hinaus Unheimlicheres ragend sich regt.» *Heidegger* 1935, 155; Ср. в пер. Н. О. Гучинской: «Неуютно-зловещее многообразно. Но всех / неуютней, зловещей всего человек...». *Хайдеггер* 1935, 223. Отметим, что у Хайдеггера несколько таких любимых «цитат» (другой является, например, притча о Гераклите, ср. в: *Heidegger* 1943/44, 6-9 и, практически без изменений, в: *Хайдеггер* 1949, 215-216). И если определенные метафоры имеют для мыслителя особое значение, то не является излишним показать возможные источники их заимствования.

¹⁷⁴ *Otto* 1917, 53 ff.

феноменолога на своих крыльях, и я думаю об известной метафоре: ангелы, закрывающие глаза своими крыльями»¹⁷⁵.

В целом, Рудольф Отто отстаивает Святое, всеми средствами подчеркивая его «иррациональность», неподвластность традиционной понятийности. Однако Хайдеггер считает, что «спасти» Святое нельзя, очертив для него особую сферу «иррационального» и *таким образом* оградить его от власти теоретического разума. Он идет дальше, заявляя, что индексы «теоретический» (или: «рациональный») столь же опасны, что и клише «иррациональный». Правда, к рассмотрению мистики все равно подходят с таких чисто теоретических позиций. Но именно тогда возникают, по мнению Хайдеггера, многие недоразумения и мнимые дилеммы. Например, веры и знания или рационализма и иррационализма. «При этом, – отмечает Хайдеггер, – имеют в виду нечто верное: религиозное переживание не теоретично. Но что значит теоретичный, и что значит не-теоретичный?» (311).

Ответ на этот вопрос займет у Хайдеггера годы.

Эта вторая особенность набросков к лекциям по феноменологии мистицизма проясняет, как с помощью исследования основ средневековой мистики Хайдеггер намеревался воссоздать более адекватную картину средневековой религиозной философии. В первую очередь он желал «исправить» характерный для традиционной философии «уклон в теоретическое»:

«Уже в метафизике бытия Аристотеля, в значительной мере естественнонаучной и натуралистически-теоретической, а также в его радикальном непонимании и исключении проблемы ценности у Платона, метафизике, которая возобновила себя в средневековой схоластике, заложено преобладание теоретического, так что в тотальности средневеково-христианского мира переживания схоластика в значительной мере поставила под угрозу как раз непосредственность религиозной жизни, и за теологией и догмами забыла религию... В качестве элементарного противовеса и необходимо понимать такое движение как мистика» (314).

Обратим внимание на это заявление Хайдеггера. В 1918 г. борьба против теории настолько для него важна (а влияние неокантианства настолько сильно¹⁷⁶), что Аристотель оценивается скорее негативно. Между тем, спустя несколько лет именно «исключение Аристотелем проблемы ценности у Платона» ставится ему в заслугу¹⁷⁷.

3. *Научная установка, для которой характерно противопоставление субъекта и объекта познания, является неверной методологией для изучения средневековой мистики*¹⁷⁸, – такова третья основная идея рассматриваемых набросков.

¹⁷⁵ Письмо Р. Отто от 5 марта 1919 г.

¹⁷⁶ О важность неокантианства для Хайдеггера см. § 34 б.

¹⁷⁷ Ср. далее §§ 85-86.

¹⁷⁸ В диссертации 1915 г. Хайдеггер показывает, что это в определенной мере характерно и для схоластики.

Средневековой мистике присущ, по мнению Хайдеггера, «структурный характер единства объекта и субъекта» (314). Субъект и объект необходимо понимать в смысле их радикального единства, «единства обоих [сторон]: я есть это, и это есть я. Отсюда безымянность Бога и основы души (Seelengrund)» (316).

Из перечисленных выше особенностей лекций, которые не были прочитаны, вытекают некоторые частные следствия для феноменологии.

4. Религиозная «предметность»: данность или пред-данность?

По-видимому, Хайдеггер желает показать, что в феноменологии религиозной жизни «не работают» (или: «работают» иначе) многие механизмы и схемы, свойственные нозическому всех других регионов чистого сознания¹⁷⁹. Так, например, если мы говорим, что необходимо показать, как конституируется религиозная предметность, то возникает вопрос: «Конституирует ли себя Бог в молитве? Или он уже каким-то образом религиозно пред-дан в вере («любовь»), а молитва – особое поведение по отношению к нему?» (307). Итак, явным образом противопоставляется конституция и пред-данность.

Проблема: как в области религиозного нечто может стать для меня предметным? – связана также и с вопросом о субъекте и объекте. Здесь Хайдеггер солидаризируется с Райнахом, которого и цитирует:

«Я переживаю абсолютную зависимость от Бога. Поскольку я сам участвую в этом отношении, положение вещей (Sachverhalt) не находится передо мной – я сам переживаю себя в этом отношении, которое для меня поэтому, конечно, не может быть предметно. Таким же образом, когда я воспринимаю предмет, соответствующее отношение восприятия и предмета не является для меня предметным» (327).

Адольф Райнах, которого Хайдеггер часто цитирует в своих набросках к курсу о феноменологии религии заслуживает в связи с этим также более подробного упоминания. Еще во время преподавательской деятельности Гуссерля в Геттингене вокруг Райнаха объединился круг молодых феноменологов, поддерживавший тесные связи со своими коллегами из Мюнхена. Влияние Райнаха на формирование феноменологического сообщества было в те годы в некоторых отношениях не менее существенно, нежели Гуссерля, который, погруженный в свои исследования, зачастую не имел достаточно времени для общения со студентами и докторантами. Во время войны Райнах пережил религиозное обращение. Он крестился, а после гибели на фронте коллегам стали известны его «Религиозно-философские записки». Несколько копий было из-

¹⁷⁹ Следует отметить, что вопрос о применимости феноменологических методик к различным предметным областям находится в области внимания многих феноменологов того времени. Так, Теодор Целмс (род. 1893), изучавший философию у Риккерта, а в 1920-1922 гг. – у Гуссерля, делает то же заключение относительно всеобщности феноменологического метода, но только основываясь не на природе конституирования (как Хайдеггер) а редукации. Так же, как и Хайдеггер, Целмс опирается при этом на феномен религиозного. См.: *Rosenwald* 1981, 175.

готовлено Эдит Штайн, которая и разослала их знакомым феноменологам¹⁸⁰. «записки» Райнаха Хайдеггер самым внимательным образом изучает в июне 1918 г.¹⁸¹

...В приведенной цитате Райнах говорит о том, что религиозное отношение не может быть для верующего человека «предметным» в традиционном смысле. Если же оно не может быть предметным, то можно ли говорить о религиозной «данности»? Трудности, которые связаны с феноменологической предметностью религиозного (конституированием Бога), подводят к тому, что «Бог» не может считаться «объектом» в той мере, в какой он *пред-дан* религиозному переживанию. Это позволяет, далее, спросить: каков характер этой «пред-данности»? Обсуждение характера «данности» религиозного в феноменологическом исследовании позволяет приблизиться к следующей важной идее: возможно ли, что в религиозном мы имеем дело с чем-то, имеющим исторический характер?

5. Историчность.

Как в послесловии к габилитационной работе, так и как *до* начала л.с. 1920, об «истории» Хайдеггер говорит скупно и декларативно. Он будто движется на ощупь, и за его разрозненными замечаниями не просматривается сложившегося представления о том, какое место история должна в конечном счете занять в его философии. Высказываются догадки. Если мы можем говорить о «“пред-данности” как о том, что само возникло в результате сущностного конституирования» (311), то следует предположить, – считает Хайдеггер, – что это конституирование было историческим. Сама пред-данность является исторической. Так делается попытка ввести в феноменологию историческое измерение¹⁸².

Выше мы цитировали отрывок из хайдеггеровских конспектов, в которых молитва называется *поведением*. Это становится следующей важной особенностью феноменологии мистицизма, позволяющей релятивизировать теоретическое.

6. *Религиозное отношение есть не только созерцание, размышление и чувство, но и в значительной мере практическое отношение.*

Практическое проявляется уже в феномене мистической «отстраненности» от мира, которая «не есть теоретическое не-видение, но эмоциональное...» (308). Определив религиозное отношение как поведение, Хайдеггер пытается вырвать религиозное из сферы компетенции теоретической установки. Одновременно, поскольку практическое (а не теоретическое) отношение определяет то, каким образом человек есть религиозный, размышления 1918 г. завершаются в лекциях по феноменологии религии 1920 г. углубленным пониманием *бытия*.

Из сказанного выше следует, что религиозное отношение следует помыслить неким более всеобъемлющим образом.

¹⁸⁰ Религиозное обращение было вскоре пережито и самой Эдит Штайн, обратившейся в католичество в 1922, а в 1934 ушедшей в монастырь (что, правда, было связано также и с политической ситуацией того времени).

¹⁸¹ Сообщается Пёггелером. См. *Pöggeler* 1996, 19.

¹⁸² Связь между религиозной верой и историчностью также