

## БЫТИЕ КАК ПРОБЛЕМА КУЛЬТУРЫ ПЕРЕХОДНЫХ ЭПОХ: ИСТОРИКО- ФИЛОСОФСКИЙ ВЗГЛЯД

*В статье раскрывается философский процесс как исторический феномен на основе актуализации понятий «бытие», «философское творчество», «переходная эпоха», «культура философского мышления». Аргументируется, что смысл творчества философа – бесконечное «возвращение» к проблеме бытия. Отсюда историко-философские традиции представляют собой постоянно возобновляющиеся формы открытия человеком самого себя в качестве особой действующей реальности. Показывается, что в каждую новую историческую эпоху эти формы – содержательно разные, но в основании каждой из них лежит одна и та же проблема – что есть человеческое бытие, в чём его смысл?*

**Ключевые слова:** философская культура, философия как онтология, историко-философский процесс и современная философия, смысл философского творчества, человек как действующая реальность.

*У статті розкривається філософський процес як історичний феномен на основі актуалізації понять «буття», «філософське творчість», «перехідна епоха», «культура філософського мислення». Аргументується, що сенс творчості філософа – нескінченне «повернення» до проблеми буття. Людина постає як особлива діюча реальність. Звідси історико-філософські традиції являють собою форми відкриття людиною самої себе. Показується, що в кожену нову історичну епоху ці форми – змістовно різні, вони постійно відновлюються, але в основі кожної з епох лежить одна і та ж проблема – що є людське буття, в чому його сенс?*

**Ключові слова:** філософська культура, філософія як онтологія, історико-філософський процес і сучасна філософія, сенс філософської творчості, людина як діюча реальність.

*The article reveals the philosophical process as a historical phenomenon on the basis of the actualization of the concepts “being”, “philosophical creativity”, “transitional epoch”, “culture of philosophical*

*thinking*”. The author argues that the meaning of the philosopher’s work is an infinite “return” to the problem of being. Man appears as a special acting reality. Hence the historical and philosophical traditions are forms of the person’s discovery of himself. It is shown that in each new historical epoch these forms are meaningfully different, they are constantly renewed, but at the base of each of them lies the same problem – what is human being, what is its meaning?

**Key words:** *philosophical culture, philosophy as ontology, historical and philosophical process and modern philosophy, the meaning of philosophical creativity, man as acting reality.*

**Введение.** Эпоха – это не просто период истории, не её этап, не какой-то конкретный отрезок времени (хотя так нередко и понимают исторические эпохи), а особый, духовно-культурный, историй выработанный, феномен, демонстрирующий типичный в это время способ бытия человека, его культуру мышления и культуру деятельности. Иначе говоря, в качестве категории социально-философского мышления эпоха всегда характеризует субъективное начало истории, раскрывает во всех культурно-смысловых подробностях, что собой представляет человек, как действующая в этом мире реальность. Именно на основе черт человеческой личности и можно выделить эпохи кризисные и стабильные, восходящего и нисходящего развития, устоявшие в своих характеристиках и не устоявшиеся, то есть переходные. «Переходность» эпохи заключается, на наш взгляд, в том, что в ней ещё не заложены социально-культурные основания, ведущие к стабильности общественной системы, к восхождению человеческого сообщества к культуре как главному регулятору межличностных взаимоотношений, а заложенные – ведут к неустойчивости и разрушению социального мира человека.

Эпохальные «переходные» процессы – не редкость в истории. Хотя и ныне, когда, как представляется, человечество в целом, в том числе и украинское сообщество, переживают очередное переходное время, главная опасность заключается в том, что никто не знает, от чего и к чему происходит этот «переход». Можно лишь констатировать некоторые признаки его. В этом плане жизнь современного человека явно обременена неустойчивостью, обстоятельствами, демонстрирующими ситуации, например, человека «не-думающего» – значит сталкивающегося и действующего по кальке жёстких политических технологий; «не-понимающего» (убегающего от сложного объяснения реальности) – значит пребывающего в точке

притяжения неясных, весьма усложнённых «механизмов» властвования. Ясно одно – в любую эпоху (и прежде всего в переходную), без опоры на личность, цивилизирующая роль общественно-политической системы в целом состояться не может. Так как камуфляж реальности красивыми словами, как и игра на глубинных духовно-нравственных чувствах человека – справедливости, чести, правды и других ценностях, рано или поздно закончатся крайними формами взаимного отчуждения и разложения социального организма. В общем, есть повод для задумчивости и для того, чтобы попытаться извлечь уроки из пережитого и переживаемого в переходное время. Значит ещё раз помыслить о проблеме бытия. Бытие, пожалуй, и есть бесконечная переходность. Историко-философское познание как раз и заточено на том, чтобы выказывать – от чего идёт человек и к чему должно ему придти.

Сделаем ещё одно предварительное замечание. В историко-философском познании традиционно типологизируется философский процесс в таких понятиях как эпоха, школа, традиция, направление, фиксирующих больше форму, стиль метафизического мышления. В содержательном плане философский процесс воссоздаётся в понятиях философская культура и философское творчество. Если первое понятие фиксирует способность вопрошания (определённый качественный уровень культуры мышления, некий достигнутый предел возможности вопрошания, всестороннего видения проблемы), то второе – обозначает интеллектуальный результат вопрошания, прежде всего, выказывающий смыслы как собственно человеческого бытия, так и происходящих в мире событий (как событий), то есть действий, изменяющих усилиями людей (совместно) жизненный мир.

Термин «философская культура» несёт в себе несколько аспектов, поэтому его можно интерпретировать следующим образом: как язык философии, воссоздающий, прежде всего благодаря особому понятийно-категориальному аппарату метафизического мышления, специфику вечного философского вопрошания о бытии, смыслах бытия; как способ постановки философских проблем, обнажающий преграды, слабые места, ложные подходы в понимании человеком мира; как общее обозначение (синтетическое по сути) специфики развития философии на определённом историческом этапе; наконец, как характеристика типа философской рациональности, т.е. особой интеллектуальной культуры, культуры метафизического мышления.

**Основная часть.** Не было бы смысла тривиально утверждать, что философия XX века (образно говоря, «пуповиной») связана с хайдеггеровской постановкой вопроса о бытии, размышлением

философа о Dasein – как вопрошающем о себе самом сущем, – если бы этот «онтологический поворот» в современном философском процессе не объяснял и трансисторический смысл философствования; если бы не открывал возможность находить некоторые «единые» начала историко-философским традициям и культурным эпохам... Наконец, если бы творчество М. Хайдеггера не актуализировало бы на новом этапе философского развития не только традиционную проблему смыслов человеческого бытия, но и смысла самой философской деятельности, т. е. тех неизменных задач, которые определяют и определяют философское творчество, поставив тем самым проблему и призвания философа.

И тут не важно, кто и в какой категориальной системе культурно-исторических координат осмысливает «перемены» в самом человеке ли, его социальном бытии или мире в целом. Китайский ли мудрец, различающий содержание категорий «ян» и «инь», помимо всех других аспектов – как возможности человека считать и подсчитывать принадлежащее ему или как признание существования чего-то, что не поддаётся подсчёту, не является делимым, исчисляемым какими-то зримыми мерками – владения, властвования или зависимости. А можно увидеть проблему взаимоотношения человека с миром в контексте и иных понятий – быть или иметь, как сделали это Г. Марсель и Э. Фромм, и что подмечал, сопоставляя категории восточной и западной традиции, Г. Померанц. Иначе говоря, о важности человеку состояться, сбывться говорили и говорят философы – это «поле» их творческой деятельности и, пожалуй, как главную в рассуждениях именно эту тему и можно увидеть, идя по многовековому историческому «кругу» философских творений. Каждый только ищет свои собственные слова о проблеме с-бытия человека.

Скажем, для Гераклита быть философом (а по преданию это слово впервые у него и встречается) означало быть исследователем природы вещей, то есть, уметь видеть за явным сокрытое, находить Логос, познав который человек сумеет во множественности увидеть Единое, «игру огня с самим собой» – выказывающем, что всё – едино, хотя и может быть многим,.. а значит, отмечу, – и разным. Но не менее важно, на наш взгляд, обратить внимание и на другую «вечную» и не менее важную тему рассуждений философа VII в. до н.э. – страданий понимающего многое в этом «мире людей» мудреца, но не сумевшего образумить глупцов, облагородить неразвитый человеческий ум. Сюжет изгнания из Эфеса лучшего друга философа Гермодора – это не просто древняя история (давно «быльём

поросшая»), а вечная литературная тема и столь же вечная философская проблема – как жить, каким быть? – особенно в тех ситуациях, когда большинство «заедино», а «в меньшинстве», одинокими, непонятыми, преследуемыми, гонимыми, остаются именно понимающие, мудрые?

Не об этом ли горевал Гераклит, прозванный Плачущим? Не с этой ли проблемой, ещё жёстче, столкнулся человек в новейшей своей истории? Не об этой ли проблеме свидетельствует и трагическая история XX, да и XXI вв., когда «законом» выживания (особенно – в агрессивно настроенной среде) может быть только процесс (осознаваемый или не осознанный) усреднения (омассовления) индивидуального сознания, приспособления к властно устанавливаемым правилам, когда действует в человеческом сообществе не культура диалога и человечности, т. е. восприятия другого как иного «своего», а идеология принуждения (явного или скрывающегося за правильными словами, но не описывающими при этом реальность), требующая быть «как все», «заединными», «одинаковыми» в своих чувственных порывах и в понимании событий, а главное – требующая помнить, что малейшее отличие во мнении, избрание иной мировоззренческой позиции или культурной идентичности, личностная уникальность не прощаются, требуют наказания.

М. К. Мамардашвили очень точно подмечал, что общества, тяготеющие к недопущению самостоятельности каких-либо отдельных феноменов, но лишь как частей «конкретной формы», не могут не быть идеологическими и не тяготеют к «закону инакомыслия» [см.: 1, с. 92-93]. И хотя философ говорил о понятии «идеологических государств» – как о «новом явлении» истории XX в., – речь, конечно же, шла скорее о растущих возможностях идей, возведённых в государственную систему власти. Ведь неклассическая философия в лице С. Кьеркегора, Ф. М. Достоевского уже поднимала вопросы о недопустимости подмены жизненного мира абстракциями, о принуждающем характере «всеобщей» истины, её неограниченной власти над людьми. Тем не менее, новейшая история – это история господства «теоретического» разума, подчиняющего себе всё индивидуальное, уникальное. Такое пренебрежение личностным, выпадающим из «всемства» (термин Достоевского), закономерно создавало идеологическую систему, принуждающую к подчинению, формирующую особый человеческий тип, который можно было бы назвать «человеком послушным»: «Он простирает перст свой и велит стражам взять его. И вот, такова его сила и до того уже приучен,

покорен и трепетно послушен ему народ, что толпа немедленно раздвигается пред стражами, и те, среди гробового молчания, вдруг наступившего, налагают на него руки и уводят его. Толпа моментально, вся как один человек, склоняется головами до земли пред старцем инквизитором, тот молча благословляет народ и проходит мимо» [2, с. 281]. Как видим, речь здесь идёт не о послушании как традиционном для культурного бытия человека умении слушать и слышать голос иного (совести, например) или принимать ценность Другого (как столь же, как и ты сам, значимой, самоценной в её духовных приоритетах личности). Описана принципиально иная ситуация – «принуждения к послушанию». Именно эта ситуация имманентна новейшей истории, для которой характерна ставка на «массы», «общности» – такое господство коллективностей закономерно сделало личность бессильной и практически незаметной в системе доминирующей в «идеологических» обществах политических отношениях. Вынужденно подражающий идеологической силе, якобы в своих мнениях, «ум» закономерно делался не критическим, испуганным, принуждающим себя к «правильным» реакциям. Последнее особенно ярко проявляется в агрессии как превращённой форме человеческой «активности», процветающей, к глубокому сожалению, и ныне.

По сути, Ф. М. Достоевский художественно выписал новейшую трагедию (хотя и с длинной историей становления), связанную с идеологической подчинённостью человека чужезаконию, вмещающему действие не на основе культурно-исторической традиции, знания прошлого опыта человеческого обще- или со(вместного)бытия, т. е. такой жизни, где каждому бы находилось своё место, а, образно говоря, «законию», предписывающему действие внешне заданными правилами, идеологией, всё и вся поясняющей. И вот уже не художественно созданная в романе история, а вполне реальный сюжет из киевской жизни философа Шестова в лето 1919 г., бывшего в то время ещё «персоной-грата» в своей стране, в силу того, что, как рассказывал: «Кое-кто из вождей были моими читателями. Они считали, что мы между собой согласны, ибо я был революционером в философии, они – в политике» [3, с. 164]. Убеждённость в правильности выбранного пути и отсутствии альтернативы ему – пожалуй, важнейшая черта исповедующих конкретные идеологии людей. Отсюда вполне понятен рассказанный другу сюжет из жизни философа. Однажды Льва Исааковича пригласили на публичное собрание, председатель которого высказался вполне определённо: «<...> Революция сметёт всех Аристотелей,

Платонов и даже Шестовых, если они откажутся предоставить свой талант на службу революции. Им не надо больше думать о том, что сказать. Им это будет указано. С них требуют только их талант. На это Шестов ответил, что эта революция – не первая. Что Аристотель и Платон были уже сметены несколько раз. Несмотря на это, через несколько столетий люди выкапывали то, что осталось от Аристотеля и Платона, и этому поклонялись. <...> Если рабочий приходит ко мне, сказал Шестов, то для того, чтобы узнать, что я имею ему сказать. Он хочет знать, к чему я пришёл в моих размышлениях, а не то, что я скажу по повелению свыше <...>» [3, с. 164-165].

Конечно, идеологии не могут существовать без «идеологически», т. е. подчёркнуто идейно (и только так!) существующих людей. Особенность их – в том, что они имеют ответы ещё до заданных им вопросов; они заранее знают, кому и как надо делать или думать... А смысл собственной деятельности такого рода люди видят в одном – вменять другим, как им представляется, «должное», а на самом же деле – утопическое, но идеологически требуемое в данный момент истории. Такие люди не знают сомнений, так как не умеют, да и не считают нужным, вопрошать – а так ли это? а стоит ли? а можно ли было по-другому? Неудивительно поэтому, что именно они, ни в чём не сомневающиеся люди, по-инквизиторски спасающие всех других от их же самих, порождали и порождают страх и ужас на этой земле. Именно они (не сомневающиеся) делают вполне закономерным явление вытеснения всех инаковых за пределы идеологически объединённых сообществ или показательно единящихся, причём, не столь уж и важно, на каких конкретно идеях, приобретающих «объединяющую» идеологическую силу. Главное здесь совершенно другое – создание ситуации отсутствия потребности в искусстве задавать вопросы (чем, собственно, живёт философия, что составляет её особенное «искусство» и смысл философского творчества). Ненуждаемость в мысли, точнее – в помысли о происходящем, – черта заражённого идеологией сознания, лишённого, по словам М. К. Мамардашвили, «амплификатора моих побуждений – побуждений переживать, побуждений что-то помыслить, что-то сделать» [1, с. 93]. Философ описывает ситуацию, бесконечно «повторяемую» в истории, так как в ней давно приоритетное значение имеют не-личностные коллективности, определяющие действенность специфического «закона» подчинения идеям: «Есть закон, по которому всякая идеология стремится дойти в своём систематическом развитии до такой точки, где её эффективность измеряется не тем, насколько

верят в неё люди и как много таких людей, а тем, что она не даёт думать и не даёт сказать» [1, с. 93].

Таким образом, можно говорить о Гермодоре или о «философских пароходах» 1922-1923 гг., а можно – и о современных беженцах-интеллектуалах, – срабатывать будет всё тот же подход: «Пусть не будет среди нас никто наилучшим. А раз такой оказался, то пусть он живёт в другом месте и с другими» (провидец Гераклит). Таким образом, мужество быть в заботе о культуре и отстранённости от идеологии – это мужество одиночества, это судьба вечного «эмигранта», пребывающего среди неродственных ему людей, это бытие, о котором точно сказал М. А. Волошин: «Один среди враждебных ратей – Не их, не ваш, не свой, ничей...». Но это и нацеленность на творчество – извечный (и всегда – новый) путь к культурой вырабатываемой и идеологиями растаптываемой, теряемой человечности – человечности человека, человечности его отношений с другими – именно на этом пути рождается смысл и философского творчества, связанный с тем, чтобы смочь, вопреки обстоятельствам, через личностное вопрошание дать знание себе и другим о сущем, должном, возможном, достижимом индивидуальными усилиями или соборным бытием людей (различимым в каждом и объединяющим без идеологической унификации всех).

В этом отношении интересны пояснения Н.А. Бердяева о его главной творческой задаче, смыслах личного призвания – быть философом: «В центре моего философского творчества, – подчёркивал он, – находится проблема человека. Поэтому вся моя философия в высшей степени антропологична. <...> Исходная точка моего мировоззрения есть примат свободы над бытием. Это придаёт философии динамический характер и объясняет источник зла, а также возможность творчества в мире чего-то нового» [4, с. 19]. Философ убеждён, что именно творчество является смыслом существования человека, какое бы призвание тот в себе не осознавал – естествоиспытателя, к примеру, художника или философа, так как: «Человек был создан для того, чтобы стать в свою очередь творцом. Он призван к творческой работе в мире, он продолжает творение мира» [4, с. 21]. Благодаря творчеству человек и открывает себя в качестве особой, в первую очередь – действующей реальности, т.е. той действенной силы, которая способна изменять мир. Но изменять не безжалостно грубо, по заранее заданной идеологическими конструктами кальке, и потому – разрушительно для каких-то частей (в чём-то чуждых и потому их не жалко) жизненного мира, складывающегося через традиции. Действовать же творчески означает



бесконечно «переиначивать» данное, вслушиваясь в этот мир, воссоздавая в себе самом, вос(или у-)становившая весь тот далеко не простой прошлый опыт бытия человека в культуре, внемля ему с бережным чувством охраняющего жизнь создателя.

Вот и получается, что вне творчества нет человека, нет надежды на будущность и человечность, нет бытия... Однако, нацеленность на творчество рождает как счастье человека – творить новое, доселе непроявленное, неведомое, – так и трагедию человеческого существования, прежде всего такое нередкое явление, как невозможность восхождения от рутинной деятельности к творческой. Н.А. Бердяев, скажем, считал трагичным в творческой деятельности несоответствие замысла и его осуществления. И это вполне понятно, ведь в идеале любого дела мастер всегда ориентирован на совпадение задуманного и реализованного. Если же акцентировать внимание на собственно философском творчестве, то здесь можно обозначить и другие проблемы.

Прежде всего, отметим, что творчество философа тесно связано с общим состоянием философии как некоего социокультурного института, и в определённой мере зависит от положения философа в обществе, на что также обращал внимание Н.А. Бердяев, подчёркивая, что, по его мнению, «философия есть самая незащищённая сторона культуры». Рубеж XIX–XX вв. внёс в бытие философии и ещё одну тему, о которой до сих пор рассуждают, – кризис философии, философского знания. Так, Н.А. Бердяев, рассматривая философию как творческий акт, весьма беспокоился в связи с кризисным её состоянием: «В чём же сущность этого кризиса? – спрашивал он. – Вся новейшая философия – последний результат всей новой философии – ясно обнаружила роковое своё бессилие познать бытие, соединить с бытием познающего субъекта. Даже больше: философия эта пришла к упразднению бытия, к меонизму, повергла познающего в царство призраков. <...> Реалистическое чувство бытия и реалистическое отношение к бытию – утерянный рай» [5, с. 18]. Как видим, философа творчески интересовала задача «возвращения» философии к проблеме бытия, которую важно было бы разрешать. Пути же такого решения Н.А. Бердяев определял свои, прорываясь к смыслам бытия через христианскую метафизику, персоналистическое истолкование человеческого существования, философию свободы.

А если продолжить далее обозначать проблемы философского творчества, то думаю, что, пожалуй, самой трагичной является социальная невостребованность его результатов (одно только

современное реформирование высшего образования, «потерявшего» гуманитарную культуру, в том числе и философскую, говорит о многом). Неудивительно поэтому, что практически «отсутствующая» культура философского мышления в условиях современной цивилизации, вступившей в фазу «культивирования» мифологем глобального развития, легко подменяется упрощающими жизнь «новыми» идеологиями, где действуют всё те же «законы» *немыслия*, а также подминается в публичном пространстве всякого рода политическими технологиями, легко работающими с незрелым человеческим сознанием. Почему легко? Да потому, что философия требует от человека его личных усилий (так уж есть, и иначе не бывает). Но хочет ли озадачиваться современный человек? Вот и получается, что его легче «завести» и «увести», подчинить «технологически» всё тому же псевдо-общественному «Map», нежели заставить сомневаться (идя философским путём – от сомнения к убеждению), нежели приучить думать, нежели заинтересовать присутствием в пространстве философского текста...

Что же философ? Дано ли ему ответить на новые вызовы, связанные, прежде всего, с технологически качественно работающими идеологиями? Думаю, что, как и раньше (или всегда) отвечать он будет своим делом, а там уж ... как будет. Конечно, он будет искать своё слово, только своё, и при этом – для всех. И тут действительно не важно, каким образом философ творит это своё слово, насколько «комфортно» ему личноно живётся, – важно, чтобы он занимал только ему предназначенное культурой человеческого бытия место. Это «место» философа определяется одним – необходимостью вопрошать, мыслить, выстраивать свои ответы на «вечные» философские вопросы. А само «Метафизическое вопрошание, – как пояснял М. Хайдеггер, – заключает в себе два характерных аспекта. Во-первых, каждый метафизический вопрос всегда охватывает всю проблематику метафизики в целом. Он всегда и есть это целое. Во-вторых, каждый метафизический вопрос может быть поставлен только таким образом, что спрашивающий как таковой также оказывается в сфере вопроса. Отсюда следует, что метафизическое вопрошание должно относиться к целому и всегда основываться на конкретной ситуации вопрошающего. Мы спрашиваем здесь и теперь для себя» [6, с. 21]. Вопрошание, таким образом, становится условием понимания, а понимание, следуя мысли философа, вполне может быть отождествимо с умением человека быть. С этих позиций М. Хайдеггер толкует древнегреческую традицию, зарождение особой культуры – культуры философствования, подчёркивая, что «... греки боролись как

раз за то, чтобы постигать и совершать такое созерцательное вопрошание как наивысший способ «энергии» (ἐνέργεια), человеческого творчества, самого человека. Не тянуло их подгонять практику к теории, а наоборот, их тянуло к тому, чтобы саму теорию разуть как самое высокое осуществление подлинной практики» [7, с. 375].

Из такого «зачина» греческой философии рождается, утверждает М. Хайдеггер, понимание науки, которая не является просто неким «культурным благом», «осознанием неосознанного». Науку следует рассматривать «... силой, которая всё существование ... держит под прицелом, объемля его» [там же]. Отсюда, самоутверждение и современной науки не может связываться с популярными ныне эмпирическим или прагматическим подходами. Для науки важно онтологическое измерение, открывающее закономерности существования человека и человечества: «Наука это упорное выстаивание посреди сущего в целом, посреди сущего, непрестанно уходящего в свою сокрытость. При этом деятельное упорство выстаивания ведаёт о своей немогущности пред судьбой» [7, с. 375]. Подчеркнём, что в этом «выстаивании посреди сущего», очень легко, если вслушаться в хайдеггеровские слова-предупреждения, быть выброшенным «в сокрытое и неверное, то есть во всё сомнительное и стоящее вопроса» [7, с. 376].

Итак, в качестве особой культуры вопрошания, философия всегда – слово, и всегда – проблема для самой себя, главным образом – по причине чрезвычайной сложности философского самоопределения человека через слово и необходимости критической оценки пути философского саморазвития. Не случайно в XX-м веке эта тема приобрела новые оттенки в осмыслении: философия как бы «возвратилась» к своему истоку, связанному со словом. «Философия как слово» стала сызнава постигаться в контексте «философии слова», «философии языка», причём во многом благодаря творчеству М. Хайдеггера. Вслед за ним, перестраиваем и мы то историческое обстоятельство, что в широком культурном смысле философия и филология как традиции высказывания (выговаривания, сказывания слов) рождались одновременно, в «осевое время», по К. Ясперсу. В их культурном «зародыше» лежало одно важное слово «phileo» – люблю, любовь, – и ещё два, не менее значимых: «logos» – слово (и не только слово...), «София» – мудрость. Иначе говоря, первое, исходное «притяжение» искусства слова и искусства мысли, филологии и философии – любовь – любовь к слову и любовь к мудрости, мудрому слову. В этом «осевой» эпохи истоке, пожалуй, и содержатся главные

смыслы творений художественных и метафизических, точки их «пересечения», взаимного интереса мастеров художественно-образного и понятийно-категориального слова, их притяжения. Именно об этом древнем истоке культуры человечества напоминал своей философской позицией М. Хайдеггер. Культура Греции была для философа родиной, о которой тосковал, которой жил и «воссоздавал» для других. Это можно непосредственно почувствовать, представить благодаря воспоминаниям Х.-Г. Гадамера: «Мне вспомнился сейчас прощальный пикник, который в 1923 г. молодой Хайдеггер устроил для своих фрайбургских учеников – перед отъездом в Марбург. Это было в Шварцвальде, вокруг пылающего костра. Он восседал верхом на ведёрке для угля и произносил прощальную речь, которая начиналась словами: “Бодрствующее бытие в огне ночи. Грекам...”. До сих пор я как бы слышу эти его слова; вспоминаю и продолжение: речь шла об огне и свечении, о свете и тьме, и призвании людей балансировать между нисхождением бытия (Entbergung des Seins) и его потерей (Entzug). Это был явный греческий исток хайдеггеровской речи...» [8, с. 65].

Знание этой культурной традиции зарождает в философе Хайдеггере неизменный интерес к поэтическому слову, в котором он усердно искал универсальный язык бытия. Неся в себе родовое для людей свойство речи, поэтическое слово благодаря этому, образно говоря, общечеловеческому корню, выходило за границы и метафизики, – считал мыслитель. Ведь поэзии дано, в отличие от всех других измерений бытия, умение стирать «вещной» мир, задающий инструментальный характер человеческой деятельности, и возвращать человеку его исконный, собственно человеческий мир. Этот мир содержит символы, некие значения, смыслы, божественные знаки, ведь «“высшее” и “святое” для поэта одно и то же...» [9, с. 35]. Все эти духовные «начала» живут в языке поэтических образов – как слов, рождаемых собственно Бытием. Отсюда исключительно философское «уверение» мыслителя: «Поэтизировать – значит находить» [9, с. 29], – находить истины, пользуясь тем исконным поэтическим языком, который в первую очередь способен «возвращать» человеку прошлое, извечное бытие. Дан этот дар понимания смыслов бытия и философии, её языку и способу мирозидания, – но, как поясняет М. Хайдеггер: «Сказанное поэтом и сказанное мыслителем никогда не одно и то же. Но и то, и другое могут говорить различными способами одно. Это удаётся, правда, лишь тогда, когда пропасть между поэзией и мышлением зияет ясно и определённно. Это происходит, когда поэзия высока, а мышление глубоко» [10, с. 141]. Такой подход к толкованию

поэтического и метафизического позволяет иначе определять и истину. Согласно М. Хайдеггеру, «сущность истины – это не пустая “генерализация” “абстрактной” всеобщности, а скрытая единичность прошлой истории раскрытия “смысла” того, что мы называем бытием и о чём с давних пор привыкли думать только как о сущем в целом» [11, с. 27]. Как видим, категория эта явно выходит за гносеологические границы, приобретая в содержании метаисторический аспект понимания и онтологическую идентичность.

Не претендуя на полный ответ в отношении всего философом творчески совершённого, сказанного, тем не менее, нельзя не подчеркнуть, на наш взгляд, главное – после М. Хайдеггера философия становится принципиально иной культурой мышления. Историю философии уже нельзя «читать» последовательно, перелистывать, образно говоря, страница за страницей – от эпохи к эпохе, запомнив какие-то новые интерпретации традиционных категорий или освоив содержание до того неизвестных. Философское познание «затребовало» историю и культуру всю, целиком – как некое духовное целое, лишь условно делимое на интеллектуальные традиции и эпохи (хотя понятно, что при этом и, безусловно, различимые). Мыслитель пояснял: «Бытие имеется всякий раз только в том или ином облике, посланном историей: φύσις, λόγος, ἐν, ἰδέα, ἐνέργεια, субстанциальность, объективность, субъективность, воля, воля к власти, воля к воле. <...> То, как оно, бытие, даёт себя, само всякий раз определяется из того способа, каким оно высвечивает себя. Этот же способ принадлежит судьбе-истории, он всякий раз есть некий облик эпохи, который как таковой бытийствует для нас только тогда, когда мы свободно отпускаем его в его собственное былое» [12, с. 52-53]. Как видим, задача, смысл философского дела – суметь увидеть бытие в былом, тем самым сделать былое современным, найти в нём утерянные в истории смыслы, новые возможности, восстановить весь тот когда-то актуальный и содержательно богатый контекст понимания философской терминологии и философских идей.

Если бы этот опыт был доступен, то, возможно, история не была бы столь трагичной. В связи с этим, к примеру, можно ли считать неактуальным видение бытия элеатами, считавшими высшим его критерием – способность мыслить, образовывать понятия, признавая при этом мыслимое и сущее тождественными? В элейском онтологическом воззрении, правда, как-то затерялось наряду с сущим и мыслимым должное – не менее значимое для понимания бытия измерение... А впрочем, стоит ли это отмечать, ведь и ныне, когда человечество имеет опыт многовековой истории, по-прежнему

довольно легко отождествлять вслед за «древними» умами мысль о бытии и само бытие, когда важно было бы и различать их. Ведь «мысль» о бытии может быть не только ценностно разной, но и, как показала новейшая история, легко воплощаемой в реальность, переходящей в сущее. Ведь идеалы, рождённые культурной историей и принадлежащие сфере должного, как оказывается, также «технологически» несложно могут подменяться выгодными для кого-то социальными иллюзиями («новыми» мифами и утопиями эпохи глобальных перемен). Не в этом ли неумении различения и отождествления сущего и мыслимого, мыслимого и должного, кроются все те утопические уловки, которые создавали и создают подлинные исторические трагедии, когда одна идеология сменяется другой, не менее для человека опасной и кабальной? Таким образом, несмотря на то, что на смену классическим онтологиям приходят «новые», экзистенциально, персоналистически, космоцентрически и т.д. и т.д. истолковывающие бытие, формирование культуры метафизического мышления по-прежнему актуально. В этом аспекте М. Хайдеггер рассуждал довольно пессимистично: «Мы мыслим уже давно, – писал философ. – Но всё-таки мы мыслим ещё не по-настоящему, пока остаётся непомысленным то, на чём основывается бытие сущего, когда оно является как присутствие. Происхождение сущности бытия сущего непомыслено. По-настоящему более всего требующее осмысления по-прежнему скрыто. Для нас оно ещё не стало достойным мышления. Поэтому наше мышление ещё не попало в свою собственную стихию. Мы мыслим ещё не в собственном смысле слова» [10, с. 145]. И всё-таки главное, что касается результатов философского творчества М. Хайдеггера, им сделано.

Философ, безусловно, создал новый способ и стиль философствования. Его приметы – идея «возвращения» философии к своим истокам, а также понимание философии как «дела мышления», а философского мышления – как действия. Для М. Хайдеггера не существовало сомнений в том, что философское творчество, философское дело – это и есть мышление, я бы сказала – дело культивирования мышления, привития любви, вкуса к процессу становления мысли. Но мысль только тогда и оформляется, вызревает в человеке, когда он проходит своеобразный круг поиска, осознания пути мысли: «дело мышления» – мышление – мыслящий: «Дело мышления принуждает мышление так, что оно впервые выводит мышление к его делу, а от дела – к себе самому» [12, с. 29], – пояснял М. Хайдеггер. Философ в разных вариациях подчёркивал одну и ту же мысль о действенности человеческой мысли. Вот одно из последних

определений: «Мышление – не бездеятельность, оно само по себе уже действие, состоящее в диалоге с судьбой мира» [14, с. 246].

Что же касается идеи «возвращения», то рождается она не без опоры на ницшеанское учение о «безусловном и бесконечно повторяющемся круговороте всех вещей» (или о «вечном возвращении равного»), названное философом «последней» метафизической концепцией в европейской философии [см.: 13, с. 59-63]. Вывод, сделанный М. Хайдеггером о состоянии и перспективах философии, таков: европейская культура переживает «конец» своей философии, – правда, не в том значении, в котором говорят ныне о «конце» философии постмодернистские мыслители. Речь, напротив, идёт о том, что через осознание «конца» идёт и восстановление подлинных смыслов философствования. То есть, философия демонстрирует и своё «начало», но «иное начало».

Согласимся, философский дискурс, действительно, сворачивается, «самоограничивается», если в среде интеллектуалов утрачиваются способности к метафизическому мышлению, к нахождению оснований возрождающей человека в его жизненных смыслах и личностном призвании творческой деятельности. Таким образом, идея о «вечном возвращении» позволяет судить «о сущем в целом», тем самым в идеальном измерении бытия как бы «сжимать» этапы истории, сближать разные философии, наконец, ставить вопрос о метафизическом мышлении (по сути, о смысле философского творчества). Причём, речь у М. Хайдеггера идёт о таком мышлении, которому ещё предстоит научиться, которое ещё только вызревает в европейской культурной традиции. Даже Ф. Ницше, по словам философа, не мог бы претендовать на то, что он был «подлинным мыслителем мысли мыслей», – прообразом такого мудреца, схватывающего мысль бытие в его культурно-историческом целом, можно было бы считать разве что созданный ницшеанским гением образ Заратустры [см.: 13, с. 87].

Итак, шагая в философию «из» или «от» античности, а можно и так – уходя «в» античность, – своим способом философствования М. Хайдеггер сделал философию другой – прежде всего тем, что смог выказать творческим «я» самоценность философской истории, возвращая современной культуре утерянное; тем, что видел в многовековой историко-философской традиции универсальное «поле» современного философствования. Такая позиция, по сути, объединяет философов в стоящих перед философией задачах – искать пути к возобновлению способности метафизически мыслить, «мыслить по-настоящему», в собственном смысле этого понятия.

Философу удалось объединить сложнейшую диалектику общего и единичного, метафизического и поэтического, личностно-экзистенциального и обезличенного, – в такой узел философских проблем, выказывающих сомнения, тревоги, беспокойства о судьбе человека, что без этих хайдеггеровских вопрошаний о смыслах всего, что совершает человек, – не важно, в политике или в поэзии, – философствование было бы, действительно, неполным и оконечным...

P. S.

Выводы, казалось бы, сделаны, а вот точку поставить трудно. Есть ещё одна тема, соединяющая проблему смысла философского творчества и жизни философа. Это жизненный путь Мартина Хайдеггера, в котором так жёстко, болезненно, проблемно (думать-передумывать) сплелись социально-политические иллюзии народа и его собственные иллюзии (или надежды?). В его философской и личностной судьбе отразился трагизм современной истории, когда человек вынужденно балансирует между государственно-идеологическим пластом бытия (прельщаемый нацизмом) и собственно философским. Смог ли философ до конца достойно выдержать это, говоря гегелевскими словами, «напряжение противоречия»? Даже те, кто решался откровенно говорить на эту тему, – а речь, прежде всего, о знавших философа лично, – как мне кажется, понимали, что оценочного суждения (окончательного) в этом отношении быть не может. Хотя вдумчиво всмотреться в сюжеты хайдеггеровской биографии, безусловно, необходимо.

Уникальным человеческим документом служат воспоминания К. Ясперса, который прошёл в отношениях с М. Хайдеггером эволюцию от высочайшей оценки деятельности коллеги и друга («Среди современников в цехе философов меня интересовал только Хайдеггер. Это до сих пор так. С некоторыми другими я поддерживаю хорошие отношения, учусь у них, уважаю их достижения, но как философы они сами ничего не сказали и не сделали для философии. Хайдеггер открыл проблемные связи, которые казались глубоко сокрытыми» [15, с. 25]) до жёсткого вердикта: «Неожиданно, из-за своей общественной деятельности, он стал моим духовным врагом» [15, с. 34]. Они оба, по сути, попали в жестокую историческую ситуацию, сперва, до конца не проявленную и трудно улавливаемую в конечных целях, создающую много «прельщений» на основе тонко разыгрываемой идеологии простых решений сложнейших общественных проблем, когда бесстыдно эксплуатируются в первую очередь ценности нравственные – «благо всех», культурное



возрождение, долг. Ясперс честно признавался: «Разве я не сам виноват в том, что сосредоточивал всё внимание только на положительном, избегая радикальной полемики с ним (Хайдеггером – Т. С.)? Не было ли и моей вины в том, что происходило до 1933 г.: я не заметил своевременно опасности, не воспринимал серьёзно национал-социализма в целом, хотя Ханна Арендт ещё в 1932 г. предупреждала меня о предстоящих событиях?» [15, с. 33].

Тем не менее, при всей тождественности обстоятельств жизненные пути философов принципиально разошлись, увводя коллег-друзей в разные стороны: М. Хайдеггер становится ректором Фрейбургского университета (апрель 1933 – февраль 1934 гг.), далее ведёт преподавательскую деятельность, а К. Ясперса в 1937 г. увольняют. Ясперс пытается объяснять сложившееся прежде всего себе самому, для понимания жизни, её непростых сюжетов: «Беспокоило меня и то, что сам Хайдеггер, казалось, ничего не замечал. Хотя, возможно, он высказывал свою позицию тем, что после 1933 г. больше не посещал меня и никак не отреагировал на моё увольнение в 1937 г. Но мне рассказывали ещё в 1935 г., что он на лекции вспоминал своего “друга Ясперса”. Сомнительно, понял ли он, по крайней мере, сегодня что-то из того разрыва» [15, с. 33]. В самом деле, может ли кто иной, кроме самого философа, дать себе отчёт в собственном понимании или недопонимании, в своих ошибках и скверностях? Ясно одно, что Хайдеггеру, в отличие от друга, многое пришлось объяснять другим о себе самом, о биографических фактах, мотивах принятия определённых решений, тогдашних и теперешних убеждениях и т.д. [см.: 14, с. 234-239].

Это объяснение, конечно, было тяжёлым... Ибо, как объяснять и объяснить свою жизнь: почему состоялось «десятимесячное ректорство» (при том, что «Я долго колебался»); связывал или не связывал «самоутверждение немецкого университета» как идею его «оздоровления» с национал-социалистической идеологией и практикой; принимал или не принимал участие..., соглашался или запрещал сожжение книг, а также изымание из университетской библиотеки изданий еврейских авторов членами гитлер-югенда и т.д.?

Спрашиваю себя: а стоит лишний раз подчёркивать, что это «вопросание», уже не философского свойства, было, без сомнений, тем испытанием, которое никому не хочется пророчить. Может быть, просто не помнить о нём? «Был учитель, а вместе с ним – возможность научиться мыслить» [16, с. 45], – просто сказать так, как с благодарностью и сказала его ученица Х. Арендт (конечно, и за

многих последующих, не совпавших с учителем во времени). Трудно судить. Но как-то жгут слова из переписки уже не только учителя и ученицы, но и людей любящих и как никто – близких друг другу. Ещё в сентябре 1930 г. Х. Арендт с нежностью глубоко любящей объясняет: «Столь много всего совпало, что я пришла в полное замешательство. Не только от того, как всегда, что при виде тебя во мне снова вспыхивает сознание самой отчётливой и неразрывной связи (Kontinuität) в моей жизни, неразрывности нашей – позволь мне, пожалуйста, выговорить это слово – любви» [17, с. 70]. А всего лишь через какие-то два с половиной года общественная история отдаляет любящих: одному – предстоит оправдываться, другой – не верить (или верить?), понимать (или «не понимать»? ). Буквально в следующем опубликованном письме, относящемся к зиме 1932/1933 гг. М. Хайдеггер пишет: «То, что я будто бы не здороваюсь с евреями, настолько гнусная сплетня, что я впредь буду помнить её» [17, с. 71], поясняя, как говорит, «малоприятный личный опыт»: «Если кому-то нравится называть это “ангажированным антисемитизмом”, ради бога» [там же]. За этими сюжетами не общественной, а глубоко личной и личностной истории, в которую вмешалась история политическая – опыт конкретных живых людей, их судьбы. Распредмечен ли этот «малоприятный» опыт, дабы никогда он не был бы «повторен» в другой истории и Других в истории? Вопрос, конечно, риторический...

Пожалуй, мы все, в той или иной степени, в «хайдеггеровской лодке» человеческой судьбы, «заложники» своего времени, и времени, данного для жизни, а потому бываем зависимы и свободны, устрашаемы, боязливы и бесстрашны «вопреки всему», бываем податливыми до крайней (по сути, животной) степени приспособления к обстоятельствам, и вопреки им – несломленными, бываем слабыми, безвольными, и при отсутствии каких-либо надежд устоять или выстоять – сильными... Мы все уязвимы своей хрупкостью, незащищённостью, одиночеством «среди своих» (или всех), а значит – и компромиссны («я ясно понимал, что без компромиссов мне не обойтись» [14, с. 236]), и, тем не менее...

Урок, заданный философом Мартином Хайдеггером, должен быть помыслен (пусть и наедине с самим собою), – имеется ли, и какова мера компромисса, которую может (или не может) позволить себе философ?.. Не в этом ли главная проблема философского творчества, призвания философа?

## Ссылки:

1. Мамардашвили М.К. Закон инаконемыслия (запись одного из выступлений перед студентами, сделанная осенью 1988 г.) // Здесь и теперь. Философия. Литература. Культура. 1992. № 1. С. 85–93.
2. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Собрание сочинений в 15-ти томах. Т. 9. Л., 1991.
3. Баранова-Шестова Н. Жизнь Льва Шестова. По переписке и воспоминаниям современников. Paris, 1983.
4. Бердяев Н.А. Моё философское мирозерцание // Н. Бердяев о русской философии / Сост., вступ. ст. и примеч. Б.В. Емельянова, А.И. Новикова. Ч. 1. Свердловск, 1991. С.19–25.
5. Бердяев Н.А. Философия свободы // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 9–250.
6. Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Хайдеггер М. Лекции о метафизике / Пер. с нем. и коммент. С. Жигалкина. М., 2010. С. 19–56.
7. Хайдеггер М. Самоутверждение немецкого университета // Хайдеггер М. Исток художественного творения / Пер. с нем. А.В. Михайлова. М., 2008. С. 372–383.
8. Гадамер Х.-Г. Хайдеггер и греки / Пер. М.Ф. Быковой, сверка Н.В. Мотрошиловой // Логос. Философско-литературный журнал. 1991. Вып. второй. С. 56–68.
9. Хайдеггер М. «Возвращение на родину / Сорочичам» // Хайдеггер М. Разъяснения к поэзии Гёльдерлина / Перевод с нем. Г.Б. Ноткина. СПб., 2003. С.13–60.
10. Хайдеггер М. Что значит мыслить? // Хайдеггер М. Разговор на просёлочной дороге. Избранные статьи позднего периода творчества: Сборник: Пер. с нем. / Под ред. А.Л. Доброхотова. М., 1991. С. 134–145.
11. Хайдеггер М. О сущности истины // Хайдеггер М. Разговор на просёлочной дороге. Избранные статьи позднего периода творчества: Сборник: Пер. с нем. / Под ред. А.Л. Доброхотова. М., 1991. С. 8–27.
12. Хайдеггер М. Онто-тео-логическое строение метафизики // Хайдеггер М. Тожество и различие. Пер. с нем. / Перевод А. Денежкина. М., 1997. С. 29–59.
13. Хайдеггер М. Метафизическая концепция Ницше и её роль в европейском мышлении: вечное возвращение равного // Хайдеггер М. Лекции о метафизике / Пер. с нем. и коммент. С. Жигалкина. М., 2010. С. 57–156.

14. Беседа сотрудников журнала «Шпигель» Р. Аугштайна и Г. Вольфа с Мартином Хайдеггером 23 сентября 1966 г. // *Философия Мартина Хайдеггера и современность*. М., 1991. С. 233–250.

15. Ясперс К. Гайдеггер // *Мартін Гайдеггер очима сучасників* / Пер. з нім. М.Д. Култаєвої за ред. Д.П. Пилипчука. К., 2002. С. 24–41.

16. Арндт Г. До 80-річчя Мартіна Гайдеггера // *Мартін Гайдеггер очима сучасників* / Пер. з нім. М.Д. Култаєвої за ред. Д.П. Пилипчука. К., 2002. С. 42–50.

17. Арндт Х., Хайдеггер М. Письма 1925-1975 и другие свидетельства / Пер. с нем. А.Б. Григорьева. – М.: Изд-во Института Гайдара, 2015. – 456 с., илл.