

Андрій Дахній (Львів)

ДВА ДЖЕРЕЛА ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНОГО МИСЛЕННЯ МАРТИНА ГАЙДЕГЕРА

Andriy Dahniy (Lviv)

Two sources of Heidegger's metaphysical thinking

With the help of Martin Heidegger's early writings the role of Western philosophical tradition in thinker's becoming is explored in the paper. Particularly, two basic sources of this tradition are examined – Ancient Greek (with the special accent on Aristotle) and Christian (beginning from an apostle Paul to Soeren Kierkegaard). Each of these sources in its special way promoted the crystallization of the further Heidegger's philosophical development.

The essence of this approach lies in the fact that human existence is considered as concretely factual and time-historical. That is, the specific of the man is defined here not with the help of theoretical self-consciousness but with the ability to interpret one's own life taking into account factuality and historicity of the concrete hermeneutic situation.

Гайдегєрова приналежність до традиції: європейський та німецький контексти вкорінення

Основне завдання даної статті – вказати на роль, що її у становленні мислення Мартина Гайдегєра відіграло засвоєння ним *західної* філософської традиції, причому тут наголос робиться на її двоїстому характері. Як відомо, ця традиція базується, з одного боку, на давньогрецьких, з іншого, на християнських підвалинах; втім, вона не лише містить елементи перших і других, але й визначається через їхні взаємовплив і взаємодію. На філософуванні Гайдегєра ця подвійність – давньогрецьких та християнських впливів – позначилася дуже яскраво, надто у так званий перший період творчості (до «повороту» 30-х років), і про це йтиметься нижче.

© Андрій Дахній, 2010

Поки що ж – варто зазначити, що серйозне врахування філософської традиції не в останню чергу впливає із загального шанобливого ставлення Гайдегера до традиції як такої. Подібне ставлення характерне передовсім для європейської людини – мешканця, за Достоевським, «краю священних каменів». Саме у Старому світі विकристалізовується дуже глибоке відчуття історії. Остання стає не просто предметом відстороненого пізнання, а сприймається як жива реальність, де минуле причетне до теперішнього, присутнє в теперішньому. Тут, за досить давнім спостереженням Пауля Тіліха, виявляє себе радикальна відмінність європейця, скажімо, від мешкану Сполучених Штатів, де вже втрачене «безпосереднє емоційне самоототожнення з реальністю минулого», де спадковість є суттєво ослабленою (Тіліх, працюючи з американськими студентами, виявив, що багато з них, скажімо, володіли блискучим знанням історичних фактів, але ці факти, здавалося, не хвилюють їх глибоко [Тиліх, 2002: с. 163]).

Водночас не слід ігнорувати і, так би мовити, «вужчого» виміру: Гайдегер відчував свою глибоку закоріненість саме у *німецькій* духовній, вужче, філософській традиції. До речі, якраз для останньої більше, ніж для будь-якого іншого національного ментального типу, властива спрямованість філософської рефлексії на явище *закоріненості*, на сам чинник традиції, на принцип історичності (тобто, грубо кажучи, якщо європейець на загал почувується достатньо закоріненним, то закоріненість німця виглядає ще сильнішою).

Про це не в останню чергу свідчить показова в даному контексті тісна зв'язаність на німецькому ґрунті філософського та історико-філософського знання (тим часом мало дивує, що, скажімо, розроблювана переважно в англо-американському світі аналітична філософія не бачить великої потреби в історичному підґрунті філософування, – як її не бачили ті американські студенти, про яких згадував Тіліх).

Згідно із віддавна сповідуваною німцями логікою, будь-яка філософська ідея неодмінно повинна розглядатися в контексті її співвіднесеності з попередньою традицією, із попереднім розвитком філософського мислення. Ганс-Георг Гадамер зазначав, що, починаючи із Шляєрмахера і Гегеля, в традиції німецької філософії прийнято вважати, що історія філософії є сутнісним аспектом самої теоретичної філософії [Гадамер, 2007: с. 176]. Аби засвідчити слушність, обґрунтованість Гадамерової тези, наведемо уривок із класичної роботи – «Вступу до історії філософії» Гегеля: «Історія філософії може прочитуватися як вступ до філософії, бо вона представляє виникнення філософії» [Hegel, 1972: S. 79].

Проте і в пізніші часи така установка залишалася для німецької філософії незмінною. Наприклад, у ХХ столітті екзистенційний мислитель Карл Теодор Ясперс висловлювався у вельми схожому ключі. Ось дві цитати із його «Всесвітньої історії філософії»: Філософування фактично відбувається лише у взаємозв'язку із своєю історією. Жодна людина, мислячи, не може почати з самого початку, хоча кожна справжня думка, продумана заново,

водночас є першопочатковою [Ясперс, 2000: с. 93]. Тією мірою, якою філософія усвідомлює саму себе, вона усвідомлює і свою історію, тобто мислення, яке до неї вело, з якого вона починалася і яке є їй тотожним за ціллю, метою, змістом [Ясперс, 2000: с. 94]. Нарешті, як зауважував нещодавно німецький дослідник Ганс-Мартин Герлах (досліджуючи, між іншим, спільність історико-філософських позицій саме згадуваних Гегеля та Ясперса): «філософія без її історії є порожньою...» [Gerlach, 2008: S. 113].

Щойно наведені міркування є показовими. Гегель постає при цьому як один із *фундаторів* такого, сказати б, «історичистсько-традиціоналістського» підходу, Ясперс, Гадамер, нарешті, Герлах (попри те, що вони належать до різних поколінь мислителів) – як *послідовники* такого розуміння вже у новітнішу епоху, у ближчі до нас часи. Звісно, у даному випадку не йдеться про перетворення філософії на історію філософії, про їхнє ототожнення. Це було б неприпустимою натяжкою. Тут йдеться про усвідомлювання філософією своєї історії як про передумову повноцінного її, філософії, розвитку.

Власне, коли говорити про співвідношення філософії та історії філософії в контексті чинника традиції, то це співвідношення можна розглядати в термінах діалектики традиції та новаторства – філософ, пропонуючи оригінальний підхід до тієї чи іншої проблеми, якоюсь мірою ігнорує всю попередню традицію, історик філософії нею переважно й обмежується (між іншим, звідси випливає ще одна діалектика – діалектика догматизму та скептицизму; тобто філософія постає як урок догматизму, а про історію філософії можна вести мову як про урок скептицизму, на що свого часу слушно звернув увагу француз Поль Рікер [див.: Рікер, 2001: с. 50]).

У випадку з Гайдегером поєднання історико-філософського та філософського підходів знайшло свій вияв у тому, що як історик філософії він орієнтується на Аристотеля, на апостола Павла чи якихось інших мислителів традиції, а як філософ, котрий бере на озброєння новітню – у даному разі феноменологічну – методологію, застосовує її при аналізі цих класичних джерел.

Разом із тим, наведені міркування можуть сприйматися ще в одному аспекті – як яскравий приклад того, в який спосіб поєднуються європейська та німецька філософські традиції. Втім, якщо висловлюватися точніше, то остання радше є елементом (причому вельми суттєвим, невід’ємним) попередньої, співвідноситься з нею, як частина із цілим.

Очевидно, від самого початку свого філософського шляху Гайдегер цілком поділяв такий підхід щодо філософії та її історії, однак при цьому спромігся, посідаючи зазначену, сказати б, німецьку консервативну позицію, стати одним із найоригінальніших і найплідніших мислителів не лише Німеччини, але й усього світу (хоч мислителі на кшталт Ю. Габермаса чи Е. Левінаса, виходячи із більш космополітичних, «глобалістських» – настанов, і продовжували вперто підкреслювати його, Гайдегеровий, «провінціалізм»).

Швабський та «персональний» контексти закорінення

Проте закоріненість є ще багатовимірнішою, багатолікішою, ніж це може здатися на перший погляд. Так, існує ще «вужчий» рівень традиції, яким теж не слід нехтувати. Ця вужча, а все ж не менш суттєва перспектива виявляється через приналежність Гайдегера до певної етнічної групи. Відтак наголошування може – і повинно (з огляду на власні Гайдегерові міркування) робитися не лише на його закоріненні як європейця, німця, але і на його закоріненні як *шваба*. Філософ почував себе комфортно тільки у тому середовищі, лише серед того ландшафту (причому як природного, так і культурного), який супроводжував його дитинство, його визрівання і зростання адже, за його висловом, його працю від початку і до кінця несуть і спрямовують ці гори, ці селяни [Хайдеггер, 1993: с. 219]. Цікаво, що навіть у своїй академічній праці – «Вступ до метафізики» [Einführung in die Metaphysik] (1935), – торкаючись, здавалося б, цілком нейтральної теми – наводячи приклади вживання третьої особи однини дієслова «бути», – філософ пише: Людина [є] швабським мешканцем, Селянин [є] в полі [Хайдеггер, 1998: с. 169] – такі ілюстрації видаються і дуже симптоматичними, і дуже промовистими.

Врешті-решт, закоріненість у випадку з Гайдегером можна було б прослідкувати, виходячи із «найвужчої» – особистісної перспективи, покладаючись на його ім'я (у Мескірху, де Гайдегер народився, і де, до речі, він заповідав його поховати, центральним храмом була саме церква святого Мартина), і на його прізвище, а саме на його лінгвістично-етимологічний аспект: переважно мало звертається увага на те, що прізвище Heidegger перекладається з німецької як «рільник поля» (від die Heide – пустище, поле, луг, та eggen – боронувати, відтак Heidegger – той, хто боронує, волочить на пустищі (згадаймо вищенаведений приклад із селянином у полі)).

До речі, тут важко утриматися від ще однієї паралелі. Якщо брати до уваги обстоювану Гайдегером вкоріненість і, зокрема, відмежування ним філософії як такої від науки, то не можна не згадати прийняття ним позиції свого попередника у німецькій духовній культурі поета і мислителя Новаліса. Подібно до останнього, Гайдегер сприймає філософію як щось на кшталт «ностальгії, прагнення скрізь бути вдома» – ще один, хай і вельми своєрідний, вияв закоріненості!

У контексті розгляду імені і прізвища Фрайбурзького філософа і того, що було висловлено про закоріненість апелюючи до Новаліса, мало б бути цікавим, що сам псевдонім, обраний видатним романтиком, був не чим іншим, як латинським еквівалентом (Novali) до давньогерманського Rode (найменування його далеких предків, які походили з нижньосаксонської знаті), а, власне, Rode, чи Novali означало «оброблення ниви, корчування, розчищення лісу під ріллю». Отож вимальовується цікава перекличка прізвища Heidegger (рільник поля) та псевдоніму Novalis (той, хто обробляє ниву). Відтак йдеться не лише про близькість імен, але й ідей.

Щоправда, при тому всьому не можна проходити повз одну істотну небезпеку. Закоріненість може абсолютизуватися, отримувати силу принципу, ставати не засобом, а метою, самоціллю, і тоді на нас чигає небезпека абсолютизації традиціоналізму, завдяки чому може відбутися реабілітація міфологічної архаїки, відтак може з'явитися загроза ксенофобії, зневага та жорстокість до чужинців. Вже згадуваний Габермас пояснював Гайдегерове ангажування в націонал-соціалізм (з його ідеологією «крові і ґрунту») надмірною зосередженістю на закоріненості, перебільшенням її значення. Втім, це окремішня тема, а обсяг даної статті не дозволяє її розвинути докладніше.

Втім, уже згадуваний Ясперс, якого важко підозрювати в симпатіях до надто традиціоналістських підходів й ідеалізації минулого, енергійно наполягав на необхідності збереження зв'язку сучасної епохи з духовною традицією «осьового часу» (перше тисячоліття до Різдва Христового). Така вкоріненість – з огляду на сучасні реалії – дає шанс зберегти можливість автентичного існування в умовах глобалізованого світу. Кажучи стисло, є різне закорінення і різні традиції, і важливо навчитися їх диференціювати, зокрема, під кутом зору раціональних та етичних вимог.

Наголосимо ще раз: Гайдегер, подібно до Гегеля і Ясперса, і випереджуючи Гадамера, вважав, що будь-яке продуктивне філософування можливе лише в тому випадку, якщо воно розумітиме себе як результат історії мислення, якщо воно бачитиме свою органічну приналежність до традиції, і це має виражатися, зокрема, у промислюванні філософських ідей саме на ґрунті рідної мови. Це підставовий, засадовий момент у мисленні Гайдегера.

Проте повернімося до, так би мовити, «дводжерельних» основ мислення «раннього» Гайдегера. Ще раз підкреслимо: на той час це винятково *західні* джерела – філософія європейської античності та християнське мислення (у дужках зазначимо, що західна традиція справляла на Гайдегера значно більший вплив у ранній період його творчості – на відміну від пізнішого етапу творчості, особливо після «повороту» 30-х років, коли філософ дедалі більшу увагу став приділяти, скажімо, дзен-буддизму і коли в його філософському лексиконі з'явилися поняття на кшталт «дао» і «ікі» [див.: Rögger, 2001: S. 745]).

Проте від цієї загальної констатації щодо західних витоків мислення слід перейти до диференційованішого, конкретнішого аналізу, зробити крок, так би мовити, на шляху дедукції: звернімо увагу саме на ті джерела давньогрецької та християнської традицій, які найсуттєвіше посприяли у становленні Гайдегера як оригінального філософа, зокрема, як філософа, котрий у першу чергу завдяки продуктивному засвоєнню традиції розробив свій оригінальний і продуктивний проект герменевтичної феноменології.

Причому ми звернемося не до всіх (у цьому випадку обсяг статті став би надмірним), а лише до найсуттєвіших джерел.

Які джерела можна при цьому виділити? Скажімо, відомий дослідник Гюнтер Фігаль називає в якості визначальних три джерела: відповідно філософію Гегеля, К'єркегора, Гусерля [Figal, 1992: S. 13–17]. Втім, даний підхід видається надто спрощеним, адже тут беруться до уваги лише новочасні джерела – тобто найближчі до Гайдегера хронологічно і ментально. Та все ж апелювати лише до них, звести впливи на Гайдегера лише ними було б суттєвим звууженням, редукціоністською спробою.

У подальшому буде показано вагомість для Гайдегера ідей практичної філософії давніх греків та ідей історизму раннях християнських мислителів, а згодом і «секуляризаційних» авторів. При цьому німець, по-перше, звернувся до античного автора, який по праву вважається систематизатором усього спадку класичної давньогрецької філософії – Аристотеля. Стагірит (особливо це стосується «Нікомахової етики») не лише не ігнорував, а надавав першорядного значення *практичному* поведженню із світом, він цікавився до-теоретичним, фактичним досвідом життя, усвідомлював ту обставину, що філософія здобуває своє живлення із людської практики.

По-друге, Гайдегер апелював до тих мислителів, які робили особливий наголос на *історичній* умовленості людського існування, виходячи з релігійних, християнських засад (апостол Павло, блаженний Августин, Мартин Лютер, Сьорен К'єркегор), чи виходячи з досвіду мислення тих, хто, спираючись на такі релігійні джерела, творив «секуляризаційну» парадигму (Вільгельм Дильтей).

Античні джерела: «праксеологічно» збагнений Аристотель

Значення давніх греків для західної філософії можна прослідкувати, починаючи вже від виникнення самого *поняття* філософія (адже його вперше сформулювали саме елліни, воно – їхній винахід). Те ж стосується і порушеної ними *проблематики* (вона є онтологічною – це питання про те, що є буття, а що – небуття, які шляхи ведуть до досягнення істинного буття і т.д.). Тобто питання, які постали перед Гайдегером як ключові для його мислення, уперше були порушені й експліковані давніми греками (зокрема, Парменідом, а згодом Платоном і Аристотелем – що Фрайбурзький філософ і констатує на початку «Буття і часу»). Більше того, Гайдегер схильний тлумачити давньогрецьку думку не як щось національне, етнічне, а радше як «ранній ранок» західного мислення.

Вже давно ні для кого не секрет, що з-поміж античних мислителів справи становлення філософії Гайдегера найістотніше посприяв Аристотель, надто його практична філософія (до речі, в часи майже повсюдного домінування на початку ХХ століття неокантіанства із його скептичним ставленням до Стагірита – яке досить зневажливо виразив Герман Коген словами «Аристотель був аптекарем» – звернення до останнього з боку Гайдегера було вельми мужнім кроком).

Саме Аристотель був тим філософом, який уперше в античному мисленні провів розмежування між поняттями «фронесис» та «софія». Впродовж тривалого часу елліни взагалі не вбачали суттєвої різниці в значенні цих слів. Ще в Платона ці терміни вживалися як синонімічні чи навіть взаємозамінні, однаково стосуючись раціональної природи душі, перебуваючи серед розумових чеснот – на відміну від нижчих в ієрархії пожадливого та імпульсивного рівнів душі (зокрема, у «Федоні» йдеться про те, що тіло і схильність до насолод перешкоджає розвитку «фронесису»). І лише Аристотель здійснив чітке семантичне розмежування між «софією» та «фронесисом», що вважається одним із ключових його відкриттів у галузі диференціювання понять і проблемного поля, яке вони охоплюють.

Якщо теоретична мудрість – «софія» – стосувалася будь-якого сегменту об'єктивного світу, того, що не може бути змінене (на досягнення «софії» могли претендувати, наприклад, перша філософія, теологія, математика, фізика, біологія і т.д.), то поняттям «фронесис» – мудрістю практичною, або розсудливістю, або обачністю (саме так звучить українською *Umsicht*, яким перекладає «фронесис» Гайдегер) називалося вміння досягати вдосконалення практичного життя людини, причому тут акцент робився на її етичній та політичній іпостасях [див.: Лабарр'єр, 2009: с. 527–533].

Такий диференційований підхід і таку інтерпретацію «фронесису» Аристотель запропонував у 6-й книзі «Нікомахової етики». Остаточна мета цієї практичної мудрості – вміння досягати знаменитої середини (мезотес), яка в кінцевому підсумку цілком справедливо наділялася епітетом «золота». Цікаво, що Гайдегер у роки підготовки і читання своїх раннях Фрайбурзьких лекцій значну увагу приділяв саме «фронесису», вважаючи обмеженим і редукціоністським погляд рефлексивної, методичної феноменології, яка зводила людину лише до теоретичного рівня пізнання, до чистих актів свідомості, ігноруючи або принаймні дуже недооцінюючи практичний вимір пізнання. Тим часом Гайдегер з самого початку вважав, що форма теоретичної філософії обов'язково залежить від первинної щодо неї практичної філософії.

У «Феноменологічних інтерпретаціях щодо Аристотеля» Гайдегер пише: «В обачності (саме так, ще раз підкреслимо, Гайдегер перекладає “фронесис” – *А.Д.*) життя присутнє у конкретному способі поведіння», але така обачність характеризується не онтологічно, а радше формально, бо вона спрямовується не на те, що є сталим, постійним, незмінним, а на те, що може змінюватися, бути інакшим, траплятися нам у різний спосіб, отож, відбувається «радикалізація ідеї рухливого суцього» [Heidegger, 1989: S. 260]. Тобто цей практичний рівень життя філософ сприймає як динамічний і протиставляє його до контемплативності й пасивності теорії.

Завдяки аристотелівському відкриттю чи не вперше у західній філософії виявлявся до-теоретичний, фактичний досвід життя, усвідомлювалася та обставина, що філософія здобуває своє живлення із людської практики. Тобто це знання не зводиться до остаточної об'єктивованості наукового стибу, а

стосується конкретних екзистенційних ситуацій. В «Основних поняттях античної філософії», апелюючи до «Нікомахової етики» Аристотеля, Гайдегер стверджує: «Людина є істота, яка згідно зі своїм способом буття, має можливість діяти. Потім така ж людина знову виринає у Канта... » [Heidegger, 1993: S. 312]. Остання констатація виглядає контрверсійно, якщо брати до уваги згадуваний раніше скепсис щодо Аристотеля неокантіанців.

Втім, Гайдегер засвоїв ще один урок – відомо, що Стагірит виділяв ще й третій рівень пізнання – «поесис», «техне» (прикметно, що ці поняття стануть предметом ретельного вивчення Гайдегера вже в пізній період творчості, коли він займався, серед іншого, проблемами мистецтва, мови і техніки). Тобто істиннісні домагання можуть висуватися не лише з боку теоретичного знання (як думав, зокрема, Гусерль), але й знання практичного і «продуктивного».

Отже, ще раз підкреслимо: здійснюючи феноменологічну інтерпретацію Стагірита, Фрайбурзький філософ зосередився передовсім на ключовому для праксеологічного (етико-політичного) дискурсу Аристотеля понятті *фронесис*: це вміння досягати досконалості в практичному, діяльному житті людини (на відміну від «софії» як теоретичної форми мудрості – яка є результатом прагнення до знання заради самого знання – та «пойесиса» як мудрості, яка служить для виготовлення корисних і приємних речей).

Втім, окрім аристотелівських понять фронесис і пойесис, не варто недооцінювати і ще одного його поняття – *орексис*. Як доводив італійський дослідник Франко Вольпі, розуміння того, що турбота (ключове поняття раннього Гайдегера, яке виражає онтологічну характеристику людського буття) передує будь-якому пізнавальному процесові – який диференціюється в сенсі «теорії» (софії), «праксису» (фронесису) і «поесису» (техне) – виростало у Гайдегера внаслідок ознайомлення з аристотелівським поняттям «орексис» (прагнення), яке німець був схильний перекладати саме як «турбота» [див. Volpi, 2007: S. 170].

Водночас на Заході існують коментаторські джерела, які вказують на спорідненість Гайдегерового поняття турботи з прахристиянським поняттям «піклування». Ось теза філософа (із «Основних проблем феноменології»): «Будь-яка дійсність набуває свого первинного сенсу з допомогою піклування самості» [цит. за: Vetter, 1999: S. 40].

Отож, хоч методологічно Гайдегер йшов за Гусерлем (і, власне, погляди Аристотеля він намагався тлумачити саме засобами феноменології) все ж у розумінні природи пізнання він рухався не за своїм безпосереднім вчителем і натхненником, а за своїм учителем «у традиції» – Стагіритом. Проте, на відміну від елліна, Гайдегер не вважав теоретичне пізнання таким, що володіє найвищим статусом (аргументація Аристотеля зводилася до того, що практичне пізнання має справу лише з можливим, вірогідним, а теоретичне – з дійсним, відтак останнє, мовляв, є ціннішим).

Оригінальність Гайдегера полягала ще й у тому, що він наважився зблизити і навіть ототожнити аристотелівський «фронесис» із сумлінням (на що акцентовано вказував Гадамер» [див.: Volpi, 2007: S. 165–166].

Отож, основний урок, який Гайдегер засвоїв у Аристотеля, полягав у серйозному врахуванні практичного виміру людського буття. Завдяки своїй інтерпретації Аристотеля, завдяки засвоєнню концепту «фронесис» Гайдегер починає розуміти буття, виходячи із дійсності повсякдення. Інакше кажучи, подолання редукаціоністського, «звуженого теоретичного» підходу відбувалося через співмислення із аристотелівською традицією, через «перепрочитання» Стагірита. Як висловився Ф.Вольпі, Гайдегер виявився найпотужнішим інтелектом новітнього часу, який зумів творчо засвоїти і актуалізувати для своєї епохи ідеї Аристотеля; італійський дослідник припускав, що, якби Стагірит потрапив у XX століття, він, скоріш за все, «волів би перебувати у Шварцвальді і філософувати там із Гайдегером» [Volpi, 2007: S. 180] (хоч при цьому, звісно, не варто недооцінювати таких самобутніх «неаристотелівських» тлумачень, які, скажімо, у сфері етики здійснював Елеседа Макінтайр).

Проте у філософії Аристотеля стосовно тлумачення людського буття містилася деяка неповнота, прогалина, яку Гайдегер спробував заповнити через звертання до християнської лінії мислення. Так, німецькому філософу в аристотелівському підході забракло наголосу на зв'язаності людини певною ситуацією, що передбачає часовий, темпоральний рівень тлумачення, зверненість до миттєвості (кайрос), яка міститься в майбутньому, а не редукується до теперішнього.

Отже, Аристотель неминуче мав бути доповнений християнськими джерелами. Таке доповнення диктувалося логікою мислення Гайдегера: праксеологічний, фактичний вимір людського буття не претендує на повноту, якщо не враховувати чинника історичності.

Гайдегера феноменологічна рецепція послань апостола Павла та інших християнських джерел

Ми бачили, що Гайдегерові в аристотелівському підході не вистачало врахування горизонту майбутнього, німець критикував аристотелівське розуміння часу за те, що воно редукувалося до моменту теперішнього, виражаючись у понятті *ousia* як постійній присутності субстанції [див.: Röggele, 2001: S. 745].

Відповідно, Гайдегер апелював до тих мислителів, які робили особливий наголос на *історичній* зумовленості людського існування, на горизонті майбутнього, виходячи при цьому з релігійних, християнських засад (річ ясна, християнське, теологічне підґрунтя такого історичистського розуміння є очевидним, і ця парадигма протистоїть язичницькій моделі, що тяжіє до циклічного сприйняття часу).

Зокрема, для німецького філософа вельми цінною виглядала спроба блаженного Августина. Останній мислив, базуючись на фактичному життєвому досвіді, а також пов'язував проблеми часу із неповторним людським існу-

ванням (що демонструється, між іншим, у Гайдегеровій лекції «Поняття часу», прочитаній перед Марбурзькими теологами у 1924 році).

Проте особливо вагомим виявилось Гайдегерове феноменологічне тлумачення послань апостола Павла, зокрема, тих із них, які – в рамках есхатологічної перспективи – говорять про друге пришествя Христа.

Особливо тут виділяється перше послання до Солунян. Апостол Павло, не звертаючись до жодних теоретичних зв'язків і контекстів, за вихідний пункт бере релігійне життя конкретного індивіда. Цей фактичний життєвий досвід є історичним, і не просто історичним, а орієнтованим на миттєвість другого пришествя Ісуса Христа. Відправна точка – окремішне людське буття, його екзистенційно-релігійний досвід, у першу чергу досвід сприйняття благої звістки, Євангелія, – досвід, який спонукає до перетворення себе перед Богом. Гайдегера цікавить тут передовсім, яким чином предмет очікування здатен змінити, трансформувати людське буття, переінакшити його самовитлумачення, сприйняття себе і інших [див.: Heitmann, 2007: S. 26]. Йдеться про фактичний життєвий досвід, який не опрацьовується ззовні, теоретично, на рівні актів свідомості, а тлумачиться виходячи з конкретної герменевтичної ситуації людини. Звідси, до речі, відкривається можливість висувати проект герменевтично-феноменологічної філософії як первісної науки про фактичне життя, яке Гайдегер називає «фактичним тут-буттям» (цит. за: Heitmann, 2007: S. 22).

Втім, варто зазначити, що впливи християнської традиції не обмежувалися лише традиційними постатями, – такими, як апостол Павло, блаженний Августин, Мартин Лютер, Фридрих Шляермахер, Сьорен К'єркегор; вони поширювалися (ще один вияв незалежності Гайдегерового мислення!) і на таких аутсайдерів тодішньої теології, як Альберт Швайцер, Фридрих Овербек, Йоганес Вайс – всі вони теж робили наголос на *есхатологічності* християнського послання [див.: Pöggeler, 2001: S. 747]. При цьому не менш важливим є акцентоване християнськими мислителями усвідомлення тимчасовості і смертності людського існування.

Як відомо, Гайдегер належав до тієї формації інтелектуалів, які, почавши з богослов'я, в підсумку відійшли від нього і вже в подальшому займалися лише філософією (згадаймо хоча б Гегеля і Шелінга, з якими автора «Буття і часу» поєднувало швабське походження). Не варто також забувати, що Гайдегер на початку свого шляху мислення вважав філософську теологію, як вона розвивалася від Аристотеля через Аквіната до Гегеля, вершиною і фундаментом філософії.

Симптоматичним є й факт прочитання молодим приват-доцентом у розпал першої світової війни, у 1917 році, доповіді, присвяченої Шляермахеровим «Промовам про релігію», де при тлумаченні другої із них вказувалося на релігійний вимір як особливу глибину світу, а також звертання Гайдегером уваги вчителя, Едмунда Гусерля, на феноменологію святості Рудольфа Отто, втім, як і на феноменологію релігії загалом [див.: Pöggeler, 2001: S. 746]..

Не забуваймо шляху, який вів Гайдегера від католицької гімназії у Констанці до теологічного факультету у Фрайбурзі, не ігноруймо обставину, що його габілітаційна дисертація була присвячена схоластові Іоанові Дунсу Скоту (який звернув увагу на поняття *haecceitas*, що теж певним чином сприяло викристалізуванню у Гайдегера «конкретистського» підходу).

Так чи інакше, теологічні етапи стали істотними віхами у справі становлення Гайдегера-мислителя, що підтверджується його власним пізнішим зізнанням, згідно з яким без першопочаткового теологічного виховання він би ніколи не став на шлях мислення [цит. за: Мотрошилова, 1991: с. 7].

Всі ці впливи – які значною мірою сприяли екзистенційно-герменевтичному поворотові Гайдегера – повинні сприйматися як «корективи» до Гусерля. Отож, фрайбурзький філософ переробляє в собі, трансформує гусерлівське розуміння феноменології через співмислення із традицією, причому як з античною, так і з християнською (як показувалося вище, Гайдегерове поняття турботи – будучи переосмисленням гусерлівської інтенціональності – також виростало із християнського ґрунту, а водночас інспірувалося аристотелівськими поняттями *орексис*).

Наголос робиться на фактичності людської особи, чи тут-буття (*Dasein*), але це така фактичність, яка, на відміну від фактичності предмету чи явища, має екзистенційну й історичну природу. Згідно з таким екзистенційним поглядом, людська суб'єктивність визначається не самосвідомістю, не суто пізнавально-теоретичним рівнем (у душі західної метафізики), а саме усвідомленням власної фактичності, історичності й тимчасовості; тільки таке усвідомлення виводить на рівень обговорення сенсожиттєвих антропологічних питань.

ЛІТЕРАТУРА

- Гадамер Х.-Г.* Пути Хайдеггера: исследование позднего творчества. Пер. с нем. – Минск: Пропилеи. – 2007. – 240 с.
- Лабарр'єр Ж.-Л.* Фронесис // Європейський словник філософій. Лексикон неперекладностей. Під керівництвом Барбари Кассен. – К.: Дух і Літера. – 2009. – С. 527–533.
- Рікер П.* Історія та істина. Пер. з франц. – К.: Пульсари. – 2001. – 396 с.
- Тилліх П.* Кто я такой? (Автобиографическое эссе) // Вопросы философии. – 2002. – № 3. – С. 161–172.
- Мотрошилова Н.* Драма жизни, идей и грехопадения Мартина Хайдеггера // Философия Мартина Хайдеггера и современность – М.: Наука. – 1991. – С. 3–52.
- Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет. / Составл., переводы, вступ. статья, примеч. А.В.Михайлова – М.: Гнозис. – 1993. – 464 с.
- Хайдеггер М.* Введение в метафизику. / Пер. с нем. Н.О. Гучинской. – Санкт-Петербург: НОУ «Высшая религиозно-философская школа». – 1998. – 302 с.
- Ясперс К.* Всемирная история философии. Введение. / Пер. с нем. – СПб.: Наука. – 2000. – 272 с.

- Figal G.* Heidegger zur Einführung. – Hamburg: Junius. – 1992. – 193 S.
- Gerlach H.-M.* Große Philosophen oder große Epochen der Philosophiegeschichte? // Geschichte und Philosophie vor und nach Hegel. Pod red. L. Miodonskiego. – Wrocław. – 2008. – S. 103–113.
- Hegel G.W.F.* Einleitung in die Geschichte der Philosophie. – Berlin: Akademie-Verlag. – 1972. – 526 S.
- Heidegger M.* Die Grundbegriffe der antiken Philosophie // Heidegger M. Gesamtausgabe Bd. 22. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. – 1993. – 343 S.
- Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles // Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geisteswissenschaften, hrsg. von F.Rodi. – Bd.6. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. – 1989. – S. 237–269.
- Herrmann F.-W.* von. Faktische Lebenserfahrung und urchristliche Religiosität // Fischer N., von Herrmann F.-W. (Hrsg.) Heidegger und die christliche Tradition – Hamburg: Meiner. – 2007. – S. 21–31.
- Pöggeler O.* Martin Heidegger. Die Philosophie und die Problematik der Interpretation // Grosse Philosophen. Mit einer Einleitung von Andreas Graeser – Darmstadt: Primus Verlag. – 2001. – S. 744–762.
- Vetter H.* Aufbrüche // Vetter H. (Hrsg.) Siebzig Jahre „Sein und Zeit“. – Frankfurt am Main: Peter Lang. – 1999. – S. 29–43.
- Volpi F.* Das ist ein Gewissen! Heidegger interpretiert die Phronesis // Heidegger und die Griechen. Hrsg. von M. Steinmann. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. – 2007. – S. 165–180.

Andriy Dahniy, PhD in philosophy, Associate professor of the History of Philosophy Department, Ivan Franko National University of Lviv

Андрій Дахній, к. філос. н., доцент кафедри історії філософії Львівського національного університету ім. Івана Франка
