

Андрій Баумейстер

ДЖЕРЕЛА І ПРИХОВАНІ МОТИВИ ФУНДАМЕНТАЛЬНОЇ ОНТОЛОГІЇ

1. Вступ: формулювання проблеми і методологічні зауваги

Одна з найвідоміших метафор філософського пошуку істини – метафора сходження угору. Щоб почути слова богині про істину буття, Парменід здійснюється у височинь на колісниці, запряженій загадковими кобилами під проводом не менш загадкових дів. А розмови Сократа про благо ілюструються картиною сходження на вершину гори, де мандрівник може відпочити, досягнувши жаданої мети. Іноді міфічна гора може отримувати цілком конкретні риси, як гора Альверна у Франциска Асизького і Бонавентури. Ці образи у минулому столітті набувають нових, дещо драматичних, рис. «Логіко-філософський трактат» Вітгенштайна завершується дивною вимогою: той, хто видерся вгору драбиною, має її відкинути (*er muss sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist*). Щоправда, нам не пояснюють, яким чином ми маємо спускатися. Мабуть, це зайве, бо, видершись одного разу нагору, там слід і залишатися... Інший образ, у різних варіаціях, ми знаходимо у Гайдегера. У фрайбурзьких лекціях 1941 року він порівнює «Буття і час» зі сходженням на неприступну гору (*Besteigung eines unbestiegenen Berges*). Пізніше, навіть у назвах праць, проглядають образи дороговказів, шляхів і стежин (*Wegmarken, Holzwege*), що кружляють, заводять у глухі кути (*Irrgänge*), повертають назад (*Um-und Rückwege, Kehre*), щоб знову здійснитися догори.

В світлі цих образів варто обережно ставитися до слів самого Гайдегера, коли він називає «Буття і час» невдачею, «провалом» (*Verunglückung*) [Богачов, 2011: с. 187]. Важливо розуміти таку самооцінку не як вирок «ранньому» Гайдегереві з позиції більш «вдалого» пізнього мислення, а радше як обернення методу деструкції філософської традиції також і на свій власний досвід філософування. Мені здається, що слово «провал» можна з іще більшим правом ужити стосовно «пізнього» Гайдегера, адже відмову від філософського дискурсу на користь напівпоетичного-напівміфічного мовлення навряд чи можна назвати філософським «успіхом». З іншого боку, хто визначив критерії «вдалого» у такій справі, як філософія? Чи не є іноді якийсь «провал» продуктивнішими за ілюзорні успіхи? Чи не є насправді так, що кожен, хто наважується філософувати, схожий на людину, яка сходить на неприступну гору?

Завдання цієї статті (що становить частину більшого за обсягом дослідження) – не критика, а пошук альтернативи. У «Бутті і часі» здійснюється спроба на основі

нових підходів виявити внутрішній зв'язок між онтологією і практичною філософією, між буттям і дією. Однак головні мотиви і передумови Гайдегерового дослідження залишаються здебільшого або непроясненими, або прихованими. Проект фундаментальної онтології мав свою передісторію й умовно розподіляється на два етапи: (1) період *приват-доцентури у Фрайбурзі* (де центральними пунктами можна вважати його лекції з феноменології релігії зимового семестру 1920/1921 років, лекції з Аристотеля 1921/1922 років, а також прощальний курс літнього семестру 1923 року «Герменевтика фактичності») і (2) період *марбурзької професури*, що починається із курсу «Вступ до феноменологічного дослідження» зимового семестру 1923/1924 років і досягає своєї найвищої продуктивності у написанні й виданні «Буття і часу» (1927). Цей короткий шлях довжиною у вісім-дев'ять років позначений інтенсивними пошуками й іноді радикальними змінами перспективи. «Буття і час» поєднує декілька ліній та інтелектуальних сюжетів, які Гайдегер намагається зв'язати у рамках єдиного філософського проекту. Але поліфонія різноманітних підходів і різнорідних інтелектуальних контекстів у «Бутті і часі» не завжди звучить в унісон. Певна неузгодженість, методологічні вагання і внутрішня апоретичність помітні вже на початку цього твору.

Жан Гронден справедливо каже про дивне враження від перших чотирьох параграфів «Буття і часу», коли Гайдегер спочатку ніби постає продовжувачем *аристотелівсько-томістичної* традиції (§ 1), потім, прагнучи прояснити значення нашого розуміння «буття», промовляє майже як *аналітичний філософ* (§ 2), далі, у своєму намаганні виявити апріорні умови можливості самих регіональних онтологій, несподівано прибирає вигляду *філософа-трансценденталіста* (§ 3) і, нарешті, завершує перший розділ «Буття і часу» як *філософ-екзистенціаліст* (бо «саме буття, до якого у різний спосіб може мати стосунок тут-буття, ми називаємо екзистенцією»; тут-буття розуміє саме себе зі своєї екзистенції» – § 4) [Grondin, 2001: S. 14].

Навіть сам перехід до «взірцевого» суцього здійснюється досить раптово і відображає певні методологічні вагання автора. Спочатку стверджується, що «можливість здійснення аналітики *Dasein* залежить від попередньої розробки питання про сенс буття взагалі» [Heidegger, 2006: S. 13]. Тобто, розробка *Seinsfrage* має передувати аналітиці *Dasein* як її передумова. А буквально через один абзац (!) стверджується, що «фундаментальну онтологію слід шукати в екзистенціальній аналітиці *Dasein*». Тобто, екзистенціальна аналітика має передувати розробці фундаментальної онтології. Нарешті, на наступній сторінці Гайдегер стверджує, що онтологічна аналітика *Dasein* постає (*ausmacht*) як фундаментальна онтологія в усьому її обсязі [Heidegger, 2006: S. 14]. Терміни і визначення переходять одне в одне, міняються місцями, змінюють значення – і це на відстані одного або двох абзаців.

Як пояснити такі вагання і суперечності? У першу чергу саме тим, що інтелектуальні джерела фундаментальної онтології вельми різноманітні та виходять із кардинально різних передумов і контекстів. І, щоб виявити їхній прихований вплив, їх спочатку слід реконструювати, а по тому – дослідити можливість внутрішнього їх поєднання у рамках єдиного проекту. Мою вихідну гіпотезу можна сформулювати так: по-перше, фундаментальна онтологія ґрунтується на поняттях і концептуальних схемах, *сенс і значущість яких неможливо прояснити і виправдати у рамках Гайдегерового філософського проекту*. Гайдегер користується квазі-персоналістичними і квазі-метафізичними поняттями, намагаючись надати їм нового

сенсу, що його він вважає за *онтологічний*. По-друге, Гайдегер, піддаючи деконструкції метафізичні теорії блага і неокантіанські теорії цінностей, сам будує фундаментальну онтологію на підставі неусвідомлених *нормативістичних* уявлень. Цей неусвідомлений нормативізм, що виражається у таких термінологічних позиціях, як *справжнє – несправжнє, автентичне – неавтентичне, власне – невласне (відчужене)*, породжує такі апорії, які неможливо (або дуже важко) розв'язати в межах фундаментальної онтології. На приховані метафізичні засновки Гайдегерової мови про первинність і падіння, про власне існування і первинну справжність, звертав увагу ще Жак Деррида [Деррида, 1996: с. 98]. Справа тільки в тому, які висновки можна зробити з такої діагностики. Я роблю висновки, діаметрально протилежні позиції французького філософа.

Нарешті декілька слів про спосіб і шлях дослідження. Тексти Гайдегера неможливо аналізувати ніби ззовні, на кшталт короткого протоколу або стислого опису. Виходить щось схоже на рецензію: «Гайдегер вважає», «на думку Гайдегера», «згідно з Гайдегером» тощо. Але раптом виявляється, що такий протокольний підхід нічого не дає. «Упіймати» думку Гайдегера у тенета вільного переказу неможливо. Ніби все правильно, але виходить якийсь комікс або «Гайдегер за 20 хвилин». Інша крайність, коли намагаються перейняти «гайдегеріанський» сленг і надійно «оселяються» в ньому. Тоді, часто непомітно для автора, він починає думати і писати мовою Гайдегера (здається, що проти такої спокуси не встояв навіть Володимир Бібіхін).

Як уникнути цих крайнощів? Гадаю, що важливо, з одного боку, бачити Гайдегерові мислення у його *цілісності* та *динаміці*. Цю філософію дуже важко зрозуміти як щось замкнене і статичне. Мислення Гайдегера постійно перебуває ніби у стані народження, змінює початок і напрям руху. Воно подібне до річища, що повертає у різні боки або (якщо застосовувати Гайдегерові приклади) схоже на гірські чи лісові стежини, що кружляють, повертаються назад і знову прямують у невідомому напрямі. Коли ми аналізуємо таке мислення, ми змушені ставитися дуже уважно до всіх його нюансів і флексій, до внутрішньої логіки його розвитку і до його постійних термінологічних інновацій.

Тому я намагаюся, в аналізі Гайдегерових лекцій передусім відтворити цю смислову і термінологічну динаміку (звичайно, наскільки це дозволяє обсяг статті). З іншого боку, думка Гайдегера перебуває у стані постійної полеміки і напруженого співмислення (з неокантіанством і схоластичною традицією, з філософією життя і з філософською антропологією, з метафізикою і теорією пізнання, з Гусерлем і Декартом, з Платоном і Аристотелем, Кантом і Гегелем, Ніцше і Гельдерліном). Ця полемичність і референтність дозволяє ставити запитання як про слушність позиції Гайдегера у цьому інтенсивному діалозі, так і про внутрішню послідовність та когерентність його власних ідей. Можна узяти під сумнів необхідність аргументації і доведення у філософії, але вимоги бути послідовним, здається, ніхто не відміняв.

Мій підхід не є повною мірою історико-філософським. Дослідження генези й розвитку Гайдегерового мислення я розглядаю у перспективі власних студій з онтології і практичної філософії. Якщо казати про власне історико-філософський підхід до еволюції Гайдегерового філософування, то тут ми маємо цікаві й компетентні статті Андрія Дахнія. Передусім варто зазначити, що праці Андрія Дахнія, написані із використанням солідної джерельної бази, значно підвищили рівень україномовного гайдегерознавства. Особливу увагу Дахній приділяє дослідженню еволюції Гайдегерової філософії. Так, його стаття «Два джерела екзистен-

ціального мислення Мартина Гайдегера» присвячена саме дослідженню впливів давньогрецької філософії і християнської теології на Гайдегерову думку. Досить влучно підкреслюється «подвійність» Гайдегерового філософування, зумовлена специфікою і контекстуальними особливостями згаданих джерел [Дахній, 2010: с. 63]. Дахній прагне «показати вагомість для Гайдегера ідей практичної філософії давніх греків та ідей історизму раннях християнських мислителів» [Дахній, 2011: с. 68].

Проте, як мені здається, автор статті обмежується тільки констатацією факту: Гайдегер звертається до Аристотелевої концепції *φρόνησις*. Для німецького філософа Стагіритове вчення про практичну мудрість є важливим свідченням на користь примату «практичного поводження зі світом» у стосунку до «контемплативності й пасивності теорії» [Дахній, 2010: с. 69]. «Основний урок, який Гайдегер засвоїв у Аристотеля, полягав у серйозному врахуванні практичного виміру людського буття. Завдяки своїй інтерпретації Аристотеля, завдяки засвоєнню [sic! – А.Б.] концепту «фроненсис» Гайдегер починає розуміти буття, виходячи з дійсності повсякдення» [Дахній, 2010: с. 71]. Із цим, за певних застережень, можна погодитися, адже, справді, мав місце такий історико-філософський факт. Але, мабуть, простої констатації замало. Нічого не додає до цих фактологічних констатацій і стаття «Фактично-історичний вимір досвіду у філософії Мартина Гайдегера». Хіба що згадується критичне ставлення Гайдегера до Аристотелевого поняття часу як «редукованого до теперішнього» [Дахній, 2011: с. 84].

Було б важливо запропонувати принаймні короткий аналіз Гайдегерової інтерпретації Стагірита. З яких передумов здійснювалася ця інтерпретація? У контексті яких питань і виходячи з яких інтересів Гайдегер звертався до Аристотеля? Без цього аналізу ми ризикуємо звести історико-філософське дослідження до простих каузальних зв'язків на кшталт: завдяки своїй інтерпретації Августина Декарт протиставив Аристотелевій силогістиці теорію інтелектуальної інтуїції. Або: завдяки зверненню до Аристотеля Тома Аквінський уперше обґрунтував теологію як наукову дисципліну. Саме до такого стилю мислення тяжіє, наприклад, фраза: «Проте у філософії Аристотеля стосовно тлумачення людського буття містилася деяка неповнота (!!! – А.Б.), прогалина, яку Гайдегер спробував заповнити через звертання до християнської лінії мислення» [Дахній, 2010: с. 71]. Тому Аристотель «неминуче мав бути доповнений християнськими джерелами». Таке доповнення «диктувалося логікою мислення Гайдегера». То може варто дослідити цю дивну логіку? До того ж у наведених твердженнях порушена історична послідовність. *Спочатку* (восени 1920 року) Гайдегер звертається до апостола Павла і Августина, а *вже потім* (з осені 1921 року) до Аристотеля. Причому звернення до Стагірита дало змогу радикальніше сформулювати питання про онтологічні підстави християнської фактичності. Отже, про жодне «неминуче доповнення» Стагіритової думки тут ітися не може. Звичайно, я не беру до уваги ранній інтерес Гайдегера до онтології Аристотеля (вмотивований книгою Франца Brentano) і схоластичне прочитання філософії Стагірита під час Гайдегерового навчання в університеті.

У статті «Проект герменевтичної феноменології Мартина Гайдегера в контексті еволюції його мислення» Андрій Дахній пропонує досить змістовний аналіз проблеми «раннього» і «пізнього» Гайдегера, а також приділяє увагу Гайдегеровій габілітаційній дисертації, присвяченій Дунсу Скоту [Дахній, 2012: с. 69–76]. Останній розділ статті присвячено Гайдегеровій критиці феноменології Гусерля. Феноменологічна герменевтика розглядається як альтернативний проект у стосунку до «феноменології рефлекс-

сивного стибу». Проте трохи дивує виразно релятивістичні висновки запропонованого аналізу. Андрій Дахній підкреслює, що Гайдегер «не зупинився» «на герменевтично-феноменологічному проекті», по-суті відмовився від нього. Таку відмову український дослідник знову описує в термінах невідворотності, адже «остаточні висновки у філософії неможливі, бо людина – істота обмежена і залежить від часу, в якому живе» [Дахній, 2012: с. 79]. При всій повазі до Андрія Дахнія, мені важко побачити в подібних твердженнях достатній пояснювальний потенціал. Проте це аж ніяк не применшує внесок цього автора в українську історію філософії.

Мої власні дослідження еволюції Гайдегерової думки мають на меті виявлення прихованих мотивів і засновків його проекту фундаментальної онтології. Завдання цієї першої статті полягає у тому, аби (1) відтворити теологічний контекст філософії раннього Гайдегера і (2) здійснити спробу реконструкції концептуальної системи Гайдегерового мислення початку 20-х років у перспективі онтологічного проекту «Буття і часу». Нарешті, я (3) спробую довести, що розвиток Гайдегерової думки приводить до апорій, які буде неможливо розв'язати в межах фундаментальної онтології.

2. Теологічні джерела фундаментальної онтології: «Вступ до феноменології релігії»

У рамках зимового семестру 1920/1921 років Гайдегер викладає курс «Вступ до феноменології релігії» (з 29 жовтня 1920 року до 25 лютого 1921 року). Вихідна проблема, що ставиться тут – це саморозуміння філософії. Уже питання про значення поняття «вступ» (*Einleitung*) розглядається Гайдегером у перспективі принципового питання про *значення філософських понять* узагалі. «Як досягнути саморозуміння філософії? Тільки через саме філософування, а не через наукові доведення і дефініції» [Heidegger, 1995: S. 8]. Порушувати питання про саморозуміння філософії радикально означає виявити зв'язок філософії з «фактичним досвідом життя» (*die Philosophie der faktischen Lebenserfahrung entspringt*). «Поняття фактичного досвіду життя є фундаментальним» [Heidegger, 1995: S. 8].

Уже в цих ранніх лекціях ми бачимо головні риси Гайдегерового мислення: вимога радикального запитання, прагнення виявити фундаментальні структури, що визначають наше розуміння. І вже тут досвід філософування ставиться у більш універсальний контекст «фактичного досвіду життя». Але що таке цей вихідний *досвід*? Йдеться передусім про певну єдність, яка охоплює носія досвіду (*das erfahrende Selbst*) і те, що досвідчується у досвіді самості (*das Erfahrene*). Своєю чергою, поняття «фактичність» слід розуміти не в епістемологічному контексті, а в контексті поняття «історичного» [Heidegger, 1995: S. 9]. Тобто *досвід* мислення може відкритися нам тільки як *конкретно-історичне звершення*, як історична подія, що трапляється з тим, хто мислить. Щоб дійти до розуміння філософії треба філософувати. А філософувати можна тільки в конкретній ситуації, що завжди є «фактичною», що завжди має певну історію і відбувається в історії.

Наведені міркування Гайдегера можна тлумачити як радикалізацію програми Гусерлевого феноменологічного дослідження. Гусерль розробляє феноменологію як своєрідний інтелектуальний емпіризм, як теорію дескрипції на основі інтелектуального убачання (інтелектуальної інтуїції). Його програма найвиразніше артикулюється у формулюванні знаменитого «принципу принципів» («Ідея чистої фено-

менології» § 24): «Кожне споглядання, що первинно себе дає (*jede originär gebende Anschauung*), мусить бути правовим джерелом пізнання, а все, що первинно пропонує нам себе в інтуїції (так би мовити у живій дійсності), належить просто сприймати так, як воно себе дає». Інтелектуальна очевидність (отже – безпосередній інтелектуальний досвід) оголошується *фундаментом* філософського пізнання. Для Гайдегера ця орієнтація на первинний досвід відіграє ключову роль. Але уже в його лекціях 1921 року цей первинний досвід витлумачується в іншій перспективі та набуває зовсім іншого сенсу. На думку Гайдегера, вимога спиратися на первинний досвід не може бути виконана у рамках *теорії свідомості*. Питання про значущість і «правове джерело» пізнання орієнтоване на принципово іншу даність, на принципово інший первинний досвід. Так само і «строгість» філософії має відрізнятися від строгості науки.

Перед нами перші кроки Гайдегерової програми деструкції: намагання звільнитися від «наукового» контексту філософії і виявити той *первинний досвід*, з якого виникає сама філософія. Історично всі науки походять з єдиного джерела - з філософії, але *тепер* ми сприймаю уже і філософію як специфічну науку (як *одну* з наук). Таке наше розуміння пов'язане з упередженнями, що мають свою історію, зумовлені історичністю самої філософії і науки. Щоб звільнитися від упереджень, слід здійснити ніби зворотній рух – до ситуації, коли філософія постала у своїй оригінальності і свободі від «наукових» конотацій. «Вихідним пунктом шляху до філософії є *фактичний досвід життя*» [Heidegger, 1995: S. 10]. У такому рухові до нового першоджерела йдеться не просто про «поворот» шляху (*Umwendung*), а радше про радикальну зміну перспективи (*Umwandlung*). Тим самим задається інша парадигма первинності.

Але пропонована орієнтація на фактичне життя тягне за собою і переосмислення горизонту досвіду: це не об'єкти чи предмети, а *світ* з його різними модифікаціями (*Umwelt – Mitwelt – Selbstwelt*). Живуть у *свімі*. Навіть займаючись науками або мистецтвами я *живу* в них, так що «мистецтво і науку можна позначити як своєрідні *життєсвіти*» (*als genuine Lebenswelten*) [Heidegger, 1995: S. 11]. Ось де зустрічається цей термін, та ще й у множині! *Lebenswelten* витлумачуються як певні медіуми, позаяк відкривають доступ до фактичного життєвого досвіду, тим самим уможливаючи запитання про специфіку і спосіб стосунків до нього [Heidegger, 1995: S. 12]. У контексті цього питання з'являється поняття значливості (*die Bedeutsamkeit*), що відіграватиме важливу роль у лекціях 20-х років. Здається, що значливість тотожна поняттю цінності. Але насправді сама «цінність» є вже результатом теоретизування (тобто присутньо вторинною, похідною). Але *у чому* варто убачати *мотив* повороту до фактичного досвіду життя? Від чого ми маємо відштовхуватися у цьому просуванні до шуканого першоджерела?

Гайдегер обирає (без достатніх пояснень) аналіз «релігійно-філософських тенденцій сучасності». Подальший огляд різноманітних типів філософсько-релігійних підходів дозволяє, з одного боку, побачити їхню обмеженість, з іншого ж, звернутися до феномену *історичного* як головного феномену (*Kernphänomen*) релігійного досвіду. Причому йдеться не про «історичне» гуманітарних наук (зокрема – філософії історії), а про історичне, як воно зустрічається у житті (*wie es uns im Leben begegnet*), як воно *береться із фактичного життя* [Heidegger, 1995: S. 32; S. 34]. Гайдегер намагається показати, що панівні філософські підходи до «історичного» приховують щось важливе і визначальне – феномен занепокоєння, стурбованості

(*Bekümmerng*). Успіх у дослідженні історичного узалежнюється від виявлення і опису феномену стурбованості у фактичному тут-бутті (*wir müssen also das Bekümmerngshänomen im faktischen Dasein unverdeckt zu Gesicht zu bekommen versuchen*) [Heidegger, 1995: S. 52].

Гайдегер каже про «стурбованість *des faktischen Daseins*». Зворот з'являється як синонім до уживаного раніше звороту «фактичне життя». Причому доступ до стурбованого тут-буття ми можемо отримати з «нашого власного досвіду життя» (*aus unserer eigenen Lebenserfahrung*) [Heidegger, 1995: S. 53]. Тобто йдеться про щось близьке і знайоме для кожного з нас. Йдеться про експлікацію стосунків «нашого живого тут-буття» (*das eigene lebendige Dasein*), що стурбоване через історію, – до самої історії. Така експлікація ставить перед нами завдання такого ступені новизни, що традиційна система категорій має поступитися місцем радикальним у своїй новизні «категоріям фактичного тут-буття» (*die Kategorien des faktischen Daseins*) [Heidegger, 1995: S. 54]. Отже, йдеться про своєрідну універсалізацію, своєрідне узагальнення (у чому вбачають одне з головних завдань філософії як науки). Але чи можна стверджувати, що це завдання філософії (прагнення універсальним чином визначити предметність), випливає із первинного мотиву філософування?

Щоб відповідь на ці питання виявилася успішнішою, Гайдегер пропонує звернутися до *конкретного прикладу*, а саме – до *прикладу історичного*. Чи буде достатнім визначити історичне як «зміни у часі»? Позаяк усяка предметність конститується у свідомості, то вона має часову структуру (*ist zeitlich*). Однак таке «універсально-формальне» визначення часовості є «хибним розв'язанням проблеми часу». Бо тут феномен часовості вже наперед ставиться у рамці *теоретичного* підходу. А в запитуванні про час радше йдеться про те, «як ми первинним чином досвідчуємо часовість у фактичному досвіді (*in der faktischen Erfahrung*)» [Heidegger, 1995: S. 65]. Іншими словами, йдеться про *дотеоретичний* досвід часовості.

На цій стадії своїх міркувань Гайдегер раптово змінює перспективу розгляду. Він хоче показати (в лекції це особливо підкреслюється), що філософія у такому викладі потрапляє у складне становище (*ist in einer Schwierigkeit*). Щоб знайти вихід із апорії необхідно знайти якийсь надійний орієнтир або взірцевий приклад. Таким орієнтиром обирається «конкретний феномен», конкретний «релігійний феномен», як він подається у листах апостола Павла. Методом дослідження оголошується «феноменологічне розуміння», а першим текстом для інтерпретації – лист апостола Павла до Галатів [Heidegger, 1995: S. 67]. Отже, логічний розвиток міркування виглядає так: значущість філософського пізнання і значення філософських понять не можна пояснити в термінах філософії свідомості. Досвід інтелектуального убачання сам уже передбачає більш первинний досвід, який називається в лекціях досвідом фактичного життя. Аби отримати доступ до цього первинного досвіду Гайдегер обирає конкретний приклад релігійного життя, головним феноменом якого є історичність, що дана як часовість. Знову ж таки, ми не можемо зрозуміти історичність і часовість у перспективі теоретичної настанови. Ми потребуємо певного прикладу дотеоретичного сприйняття часовості, де б це сприйняття максимально близько підходило до джерела первинного досвіду. Надати такий приклад мають Послання апостола Павла.

Позиція Павла позначена боротьбою «християнського досвіду життя» (*christliche Lebenserfahrung*) з навколишнім світом (*Umwelt*). Тут ми маємо можливість зверну-

тися до «первинного досвіду», до «фундаментального релігійного досвіду» (*religiöse Grunderfahrung*) ранньої Церкви [Heidegger, 1995: S. 72–73]. Історія релігії може стати допоміжним засобом, якщо її піддати «феноменологічній деструкції» (*phänomenologische Destruktion*) [Heidegger, 1995: S. 78]. Що означає цей зворот спеціально не пояснюється, але з подальшого контексту можна припустити, що йдеться про зміну настанови: «поворот» від об'єктивувального, суб'єкт-об'єктного розгляду до фактичного досвіду життя (*die Umwendung vom Objektgeschichtlichen zum Vollzugs geschichtlichen*), до «ситуативності». У своїй інтерпретації Гайдегер виходить з двох головних тез: (1) ранньохристиянська релігійність становить ранньохристиянський досвід життя і (2) фактичний досвід життя є історичним, позначеним часовістю [Heidegger, 1995: S. 80]. Нормативним феноменом обирається провіщення апостола (*Verkündigung*) у його «як». Гайдегер (досить несподівано) переходить до першого послання апостола Павла до Солунян, мотивуючи свій вибір тим, що воно є найбільш раннім документом Церкви [Heidegger, 1995: S. 88]. У цьому листі Апостол каже про зміну, про кардинальний поворот (*absolute Umwendung*) у межах здійснювального сенсу фактичного життя [Heidegger, 1995: S. 95]. Згаданий поворот відбувається у двох напрямках: навернення і очікування (1 Сол. 1, 9–10). Знання про набування нового статусу («і ви стали наслідувачами» – 1 Сол. 1, 6) тлумачиться як першопочаток теології (*Ursprung der Theologie*). Намагання експлікувати об'явлене життєве перетворення (*Gewordensein*) є першоджерелом нової (теологічної) системи понять. Тобто нова концептуальна система народжується з нового досвіду, є результатом зусиль прояснити цей новий досвід: навернення до Бога і відвертання від ідолів. Осмислення такої кардинальної трансформації ускладнюється через те, що на ранніх стадіях формування християнської теології вже дається вплив грецької філософії.

Павло каже про новий досвід *очікування парусії, очікування пришестья Господа*. Для розуміння особистого світу Апостола важливим є фрагмент 2 Кор. 12, 2–10. Там життя з Богом (*Gott-Haben*) пов'язується з витриманням важкості життя (*das Durchhalten der Schwachheit des Lebens*) [Heidegger, 1995: S. 100]. Для Гайдегера цей аспект Павлового сприйняття життєвого досвіду відіграватиме важливу роль й у тлумаченні Аристотеля (аж до «Буття і часу»). Однак повернімося до ситуації очікування парусії. Йдеться про особливе очікування, про певні «часи та пори» (περί δὲ τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν) (1 Сол. 5, 1), але при цьому не називається конкретне «коли». «Пора» (καιρός) має настати *рантowo* лише для тих, хто не очікує (тобто, для тих, хто провадить інший спосіб життя). «Вони не можуть врятувати самих себе, бо не володіють собою (*weil sie sich selbst nicht haben*), забули власну самість (*weil sie das eigene Selbst vergessen haben*)» [Heidegger, 1995: S. 103]. Християни ж, будучи «синами світла», пильнують і це пильнування визначає їхню фундаментальну життєву настанову. «Те, яким чином у моєму житті перебуває парусія, виявляє той спосіб, у який здійснюється саме життя (*das weist zurück auf den Vollzug des Lebens selbst*)» [Heidegger, 1995: S. 104].

«Як» парусії, часовість християнського життя, не підвладні об'єктивації. Цей вимір часовості важливий також і для ранньохристиянського розуміння вічності Бога, що «вже у середньовіччі сприймалася не у первинний спосіб» (через вплив платано-аристотелевої філософії). Відзначимо характерний зворот *nicht mehr ursprünglich*. Тут протиставляється (1) первинний досвід і його вплив на систему понять і (2) не-первинний, викривлений досвід зі своєю властивою концепту-

алізацією. Гайдегер навіть каже про заблуди (*Verirrung*), що досягли вищого ступеня саме «сьогодні». Уже наприкінці першого століття есхатологічний аспект християнства був відсунутий на другий план, а потім зазнали спотворення і «всі первинно-християнські поняття» (*man erkennt in späterer Zeit aller ursprünglich christliche Begriffe*) [Heidegger, 1995: S. 104]. Первинний досвід християнського життя не мав жодних «гарантій»; фундаментальна визначеність фактичного життя в ранньому християнстві була позначена цілковитою негарантованістю (*ständige Unsicherheit*). Така негарантованість вимагала від вірних пильнування, чування (1 Сол. 5, 6). Ми тут зустрічаємося з «історичною первинністю» (*historische Ursprünglichkeit*) – термін, що вживається у підготовчих рукописах [Heidegger, 1995: S. 148]. Протиставлення первинної автентичності і подальшого спотворення очевидним чином спрямоване тут проти «заспокійливих» засобів метафізики греків. Царство Боже, очікування парусії, ще не представлені у позачасових термінах неоплатонізму.

Ми бачимо, що у «Вступі до феноменології релігії» фактичне життя розуміється конкретно-історично й орієнтовано на «кайрологічний» характер часу у Першому посланні апостола Павла до солунян. Сподівання вірних у цьому посланні не пов'язані з чітко окресленим часом. Кайрологічний характер часу належить до історії здійснення життя (*die Vollzugsgeschichte des Lebens*), що не може улягати об'єктивзації [Röggeler, 1992: S. 54]. Цікаво, що в цих лекціях ми знаходимо не так багато випадків уживання терміна *Dasein*. Найчастіше вживаються терміни «фактичне життя», «фактичний досвід життя», «християнська фактичність» (*christliche Faktizität*), «християнський досвід життя» або просто «фактичність». У лекціях про Августина вживається навіть термін «фактична екзистенція».

У літньому семестрі 1921 року, який мав назву «Августин і неоплатонізм», Гайдегер відзначає, що «фактичний досвід життя» (*faktische Lebenserfahrung*) гіпонський єпископ спотворює через неоплатонічну концептуалізацію. У матеріалах до лекційного курсу є уривок, у якому безпосередньо йдеться про «деструкцію Плотіна» [Heidegger, 1995: S. 269]. Августин платонізує і «аксіологізує» християнське вчення про любов до Бога і перетлумачує його в термінах блаженного життя, вищого блага [Heidegger, 1995: S. 281]. Саме до цього досвіду повертається у своїй «теології Христа» молодий Лютер [Röggeler, 1992: S. 55]. Проте мислення гіпонського єпископа майже неможливо «очистити» від платонізму. «Має місце певне непорозуміння, коли припускають, що можна досягнути справжнього християнського досвіду (*das eigentlich Christliche*), покликаючись на Августина» [Heidegger, 1995: S. 281]. «Лютер у своїх ранніх творах відкриває нове розуміння первісного християнства (*ein neues Verständnis des Urchristentum eröffnet*). Пізніше він сам став жертвою тягара традиції (*später ist er selbst der Last der Tradition zum Opfer gefallen*): після цього починається розвиток протестантської схоластики» [Heidegger, 1995: S. 281–282].

Звернення до апостола Павла і молодого Лютера слід розуміти ще й у контексті спроб деструкції схоластичної традиції, як намагання позбавитися «засилля грецької філософії у християнській благій Вісті» [Гадамер, 2007: с. 178; с. 200]. Читаючи ці лекції Гайдегер почувався радше як теолог: «Я – християнський теолог», так писав Гайдегер Карлу Левіту 1921 року (про цей лист і цю фразу часто нагадував у своїх доповідях Гадамер) [Гадамер, 2007: с. 209]. Цікаво, що ранні лекції 1918/1919 років називалися «Феноменологія релігійної свідомості». Про «феноменологію свідомості» Гайдегер пише ще у листі до Елізабет Блохман від 1 травня 1919 року. Пізніше він заміняє термін «свідомість» на термін «життя» [Heidegger, 1995: S. 345].

У зимовому семестрі 1919/1920 років Гайдегер побіжно згадує, що християнство є найглибшою історичною парадигмою для визначеної можливості фактичного життя [Heidegger, 1995: S. 349].

3. Первинний досвід і «тягар традиції»

Тепер настав час запитати: наскільки слушною є Гайдегєрова реконструкція первинного досвіду раннього християнства у лекційному курсі «Вступ до феноменології релігії»? Чи не пов'язане Гайдегєрове розуміння традиції з певними упередженнями, що задають власні правила гри, за якими традиція завжди буде у програті?

Гайдегер, як асистент Гусєрля, вбачає своє завдання у тому, щоб розвивати «феноменологічний метод», рухатися шляхом феноменологічного дослідження. Для Гайдегєра цей розвиток внутрішньо пов'язаний з програмою радикалізації запитування про першоджерела досвіду: як ми можемо отримати доступ до «самих речей», що надають значущість нашим пізнанням? Чи може тут досвід свідомості вважатися первинним? Чи сам цей досвід, своєю чергою, не передбачає якогось іншого, первиннішого? Подібні питання вимагають від нас не просто практики інтелектуального убацання. Адже саме це убацання як справа мислення, філософування, походить із фактичного досвіду життя і зумовлене ним.

Іншим словами: інтелектуальний досвід не є первинним, він передбачає фактичний досвід життя і саме з фактичного досвіду випливають джерела нормативності нашого пізнання (епістемологічної нормативності). Власне, у контексті саме так сформульованого питання феноменологічний метод потребує суттєвого доповнення. З одного боку, стосунок між первинним досвідом і його концептуалізацією не є безпосереднім і самозрозумілим. З іншого ж, сам досвід не є простою даністю, він розгортається у просторі історичності й імпліцитної нормативності. Первинний досвід як нормативне джерело потребує особливого підходу, до нього треба отримати доступ, у нього треба потрапити. Адже концептуалізація досвіду (або його тлумачення за допомогою понять) встановлює певну відстань між (1) первинним досвідом (П-досвід) і (2) традицією його тлумачення (інтелектуальною історією в якій витлумачується першоджерельний досвід). Сама традиція перетворюється на досвід другого рівня (назвемо його Т-досвідом), так що до первинного досвіду (П-досвіду) ми можемо підступитися тільки за посередництва традиції його тлумачення. Отже, ми має складний стосунок між первинним досвідом (П-досвід), вперше концептуалізованим досвідом (К-досвід) і досвідом, що передається у рамках традиції (Т-досвід).

Проблема в тому, що Т-досвід у його часовій віддаленості від П-досвіду збочує від автентичності останнього і постає як історія хибного тлумачення. Таке розрізнення первинного досвіду як чогось автентичного і традиції тлумачення як чогось вторинного і неавтентичного (хибного, викривленого, неадекватного), дає мені підстави казати не тільки про історичність самого тлумачення, але й про імпліцитну нормативність первинного досвіду. Гайдегер не вживає цей термін і не стверджує, що при розумінні первинного досвіду і традиції йдеться про приховану нормативність. Але якщо уважно придивитися до його термінології, то вона викриває головний передсуд Гайдегєра, якого німецький філософ не хоче обговорювати, а іноді навіть не помічає. Бо хіба можна з очевидністю стверджувати, що традиція відхиляється від первинного досвіду? Звідки ми знаємо, що вже перший рівень концептуалізації не є прикладом першого і вирішального викривлення

(наприклад, у апостола Павла)? Ставлення Гайдегера до традиції не є простим і до кінця зрозумілим. Андрій Богачов слушно вказує на «гостре відчуття амбівалентності традиції» у філософії 20-х – 30-х років (зокрема, у Гайдегеровій думці) [Богачов, 2011: с. 233]. Проте я аналізую тут конкретний текст, запис лекцій зимового семестру 1920/1921 років. І той образ традиції, що його ми знаходимо в цих лекціях, є радше *негативним* образом. Подальша історія християнства (історичне розгортання християнського досвіду) зображується як історія відпадиння і викривлення первинної автентичності. Власне, почасти це протестантська схематика «дееллінізації християнства». Тільки Гайдегер цю схематику ще більш радикалізує: сам Лютер не витримав «тягаря традиції» і *відпав* від первинної автентичності (точніше не спромігся до неї повернутися). Отже, й історія протестантизму вбудовується в загальну «історію відпадиння» і забування. Навіть радикальні спроби Лютера виявляються частиною традиції як спотвореної форми первинного досвіду. Щоправда, ця традиція, навіть як спотворене тлумачення християнської фактичності, *містить приховані можливості повернення до автентичного першоджерела*. Але наявність цих прихованих позитивних можливостей у рамках спотвореної традиції сама потребує прояснення.

Таке прояснення пов'язане з двома питаннями, що визначають інноваційний характер Гайдегерової методології. Ось *перше* з них: як ми взагалі можемо потрапити у первинний досвід, враховуючи те, що цей досвід витлумачений в традиції (описаний по-суті як історія викривлення, *історія відпадиння від автентичності*)? *Друге* ж можна сформулювати так: а *навіщо* нам узагалі потрапляти у первинний досвід?

1. Потрапляння у первинний досвід пов'язується з особливим методом інтерпретації, який Гайдегер називає *деструкцією*. У лекціях 20-х років і в «Бутті та часі» частіше буде вживатися термін «феноменологічна герменевтика». Сам Гайдегер спеціально не визначає тут термін «деструкція» і поки не надто й просто зрозуміти, у чому полягає цей методологічний підхід. Спочатку він узагалі вживає термін «критика» (у літньому семестрі 1919 року). У зимовому семестрі 1920 року йдеться про «критично-феноменологічну деструкцію» [Kisiel, 1995: р. 494]. Як ми вже бачили, Гайдегерові йдеться про методичний шлях повернення до джерел фактичного досвіду життя.

Позаяк інтерпретація первинного досвіду має історичний вимір, то передусім важливо зрозуміти, як і якою мірою наше теперішнє сприйняття певних даностей (наприклад, релігійного досвіду, теології, філософії релігії) зумовлене історією впливів. Сама *підозра* до усталених способів сприйняття (а також до сформованих через традицію типів досвіду) є свідченням певної історичної ситуації, виразом життєвої (пізніше – онтологічної) стурбованості. У лекціях методична деструкція подається у таких формах: ми маємо справу із сучасними формами теології і філософії релігії, які по-різному виражають досвід релігійного життя. Всі ці форми ґрунтуються на фундаментальному підході, що його можна позначити як *теоретичну настанову*. В теоретичній настанові намагаються об'єктивувати досвід згідно з усталеними методами і системами понять. Однак при цьому залишається прихованим те, що значення понять саме пов'язане із певним досвідом, із досвідом конкретного життя. І якщо цей досвід фактичного життя не береться до уваги, то ми ризикуємо втратити можливість доступитися до того, що прагнемо зрозуміти (наприклад, релігійний досвід, феномен релігійного взагалі). Адже ми вживаємо поняття, що їх первинний сенс (пов'язаний із первинним і автентичним досвідом) уже втрачено. Наприклад, у філософії релігії ми спираємося на «наукові» підходи, на

певні стандарти раціональності і описуємо релігію завдяки терміну «ірраціональне». А в теології ми вживаємо концептуальні схеми сформовані у часи схоластики і ще раніше – у часи патристики. Але концептуальні схеми патристики вже втратили зв'язок із первинним досвідом «християнської фактичності» (одна з причин – *накладання* на досвід християнського життя зовсім іншого досвіду грецької філософії з її специфічними концептуальними схемами). Виходить так, що ми намагаємося зрозуміти християнський досвід за допомогою понять, що мають інший фактично-життєвий контекст. Тим самим відбувається відпадіння від автентичного досвіду, спотворення його розуміння, що, своєю чергою, поступово перетворюється на «християнську традицію» і «християнську теологію».

Таке бачення традиції не здається мені слухним. З одного боку, складається враження, що саме передання не може бути творчим розвитком живого досвіду. З іншого, не слід випускати з поля зору *примату усної традиції* вже на перших стадіях розвитку християнства (починаючи з першого покоління християн). Сам Ісус передає те, що сказав Йому Отець. Апостол Павло передає те, що сам прийняв (1 Кор. 15, 3). Є біблеїсти, котрі підозрюють Павла у еллінізованні первинної традиції шляхом перетворення Ісуса на Сина Божого. Інші ж підкреслюють спадкоємність між Павловою христологією і христологією, що існувала за життя Ісуса [Браун 2007: с. 35–36]. Якщо вже казати про первинний досвід життя, то він тільки і можливий у певній спільності, у рамках певної традиції. «Справжня першість належить традиції як такий» [Пелікан, 2010: с. 19]. І якщо припускати Гайдегерову негативну історію передання, то необхідно припускати твердження, що певний досвід не може бути виражений в інших поняттях. Проти такого жорсткого протиставлення Біблії і Церкви слушно аргументував ще кардинал Ньюмен. Для Ньюмена була важливою сама фактичність Передання, «адже й апостоли вели бесіди, і друзі їхні, як і всі люди, мали спогади». «Ньюмен називав апостольське Передання чи не “головним джерелом настанов” у ранньохристиянську добу і віддавав йому перевагу перед Писанням. Апостольське Передання було не пізнішим додатком, як вважали протестантські реформатори, а народжувалося одночасно з текстами Нового Завіту» [Пелікан, 2010: с. 45]. Це означає, що традиція постає не як історія відпадіння від первинного досвіду, а як *передача живого досвіду у завжди нових формах і образах*.

Іншими словами, твердження, що терміни Павлової теології як *єдине* адекватне вираження автентичної християнської фактичності є не тільки прикладом дивного догматичного упередження, але й не відповідає навіть історичним фактам (тієї самій фактичності життя, яку намагається відтворити Гайдегер). Не будемо забувати, що Євангелії створюються *пізніше* за Послання апостола Павла. Відтак, помічаючи певні термінологічні відмінності й при цьому дотримуючись позиції Гайдегера, цілком можна стверджувати, що первинний досвід християнства був спотворений вже у Євангеліях. Виходить, що шуканий первинний досвід просто зникає з історичного горизонту! Як би ми не ставилися до теології апостола Павла, у жодному разі не можна вибудовувати однолінійної схеми відпадіння від якогось автентичного досвіду, беручи за вихідний пункт те чи те послання Апостола. *Гайдегера деструкція полягає у відстеженні цього процесу відпадіння і спотворення аж до його початків і спробі знову віднайти як вихідні «пункти розриву», так і сам первинний досвід як нормативне джерело тлумачення*.

2. З такого «деструктивного» підходу випливає відповідь і на друге питання («навіщо?»). Якщо деструкцію можна назвати *діагностикою* фактичного життя

(дослідженням його патологій і хвороб), то потрапляння у первинний досвід уможлиблює *терапію* фактичного життя (віднайдення автентичності, повернення до себе). Ми критично ставимося до попередньої пережитої історії тлумачення, але ця критика, ця деструкція самі є історичними подіями і вбудовані у часовий простір історичного. Залишаючись у рамках історії фактичного життя (певним чином проживаючи це життя), ми ніби «перезапускаємо» нашу власну історію. І цей поворот історичного життя дає нам змогу змінити «як» нашої власної фактичності. Що це означає у конкретному випадку: у виявленні первинного досвіду життя ранньохристиянської Церкви? Який стосунок між нашим власним досвідом життя і тією фактичністю, що її виражає у своєму провіщанні апостол Павло? У його листах виражений досвід християнської фактичності, позначений кайрологічним характером часовості. Цей час, цей *kairos*, неможливо об'єктивувати і визначити «науковими» («заспокійливими») засобами. Кайрологічна часовість визначає життя у модусі очікування і пильнування. Кожна мить життя тлумачиться тут у перспективі передстояння перед лицем обіцяної парусії, вічності, що може прийти кожної миті (і до неї слід бути готовим). Таке життя не має нічого спільного з ідеями завжди-існування і завжди-присутності, виробленими в життєвому просторі грецької філософії.

Однак Гайдегер доволі швидко (за півроку) змінить вихідний пункт пошуку первинного досвіду і звернеться саме до античних джерел – до філософії Аристотеля. Це звернення до Стагіритового мислення виявиться вирішальним для Гайдегерової думки, стане першим підступом до проекту фундаментальної онтології та відкриє шлях до «Буття і часу». Дослідженню цього важливого інтелектуального повороту буде присвячена моя наступна стаття.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Богачов А. Досвід і сенс. – К.: Дух і літера, 2011. – 336 с.
- Браун Р. Введение в Новый Завет. Том II. – М.: ББИ, 2007. – 571 с.
- Гадамер Г.-Г. Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества. – Минск: Пропилеи, 2007. – 239 с.
- Дахній А. Два джерела екзистенціального мислення Мартина Гайдегера. // *Sententiae*: Наукові праці Спільки дослідників модерної філософії. – XXII – 2010. – № 1. – С. 63–74.
- Дахній А. Проект герменевтичної феноменології Мартина Гайдегера в контексті еволюції його мислення. // *Sententiae*... – XXVI. – 2012. – № 1. – С. 69–81.
- Дахній А. Фактично-історичний вимір досвіду у філософії раннього Гайдегера // *Філософська думка*. – 2011. – № 5. – С. 76–88.
- Деррида Ж. Позитивізм. – Киев: Дух и літера, 1996. – 192 с.
- Пелікан Я. Виправдання традиції. – К.: Дух і літера, 2010. – 128 с.
- Grondin J. Die Wiedererweckung der Seinsfrage auf dem Weg einer phänomenologisch-hermeneutischen Destruktion. // Heidegger M. Sein und Zeit / Hrsg. Th. Rentsch. – Berlin: Akademie Verlag, 2001. – S. 1–27.
- Heidegger M. Phänomenologie des religiösen Lebens // Heidegger M. Gesamtausgabe, Bd. 60 / Hrsg. Cl. Strube. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995. – 351 S.
- Heidegger M. Sein und Zeit. – Tübingen: Max Niemeyer, 2006. – 445 S.
- Kisiel T. The Genesis of Heidegger's «Being and Time». – Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1993. – 608 p.
- Pöggeler O., Högemann F. Martin Heidegger: Sein und Zeit. // Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart V. – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1992. – S. 48–86.

Стаття одержана редакцією 18.07.2012

Andrii Baumeister

Origins and Hidden Motives of Fundamental Ontology

The article investigates theoretical origins and hidden motives of the fundamental ontology of Martin Heidegger. Basic texts for the analysis are Heidegger's courses of lectures dated by the beginning of 1920th: «Introduction to the Phenomenology of Religion» and «Augustine and Neo-Platonism». The author attempts to show that such concepts of Heidegger's philosophy as «primal experience», «authentic being», «authentic life», «authentic interpretation» and «authentic tradition», can't be brightened and proved within the project of fundamental ontology and are internally inconsistent. The main point of the article is that fundamental ontology starts with premises that are not sufficiently clarified, so that the project contains insoluble aporias.

Andrii Baumeister, PhD in philosophy, doctoral candidate at the Philosophy Department, Taras Shevchenko National University of Kyiv.

Андрій Баумейстер, кандидат філософських наук, докторант філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Андрей Баумейстер, кандидат философских наук, докторант философского факультета Киевского национального университета имени Тараса Шевченко.
