

УДК 1(091)

## ПРИНЦИП ИСТОРИЗМА В ФИЛОСОФИИ НЕМЕЦКОГО ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМА

**О.В. Самылов**

В статье рассматривается судьба идей историзма в философии немецкого экзистенциализма. Исследуется наследие самых ярких представителей этого течения — К.Ясперса и М.Хайдеггера. Автор показывает, что, связывая историчность с мифом, Хайдеггер открывает возможности обоснования различных форм антиисторизма.

*Ключевые слова:* Ясперс; Хайдеггер; экзистенциализм; история; историзм.

Общепризнанно, что тематизация историчности была одной из основных методологических проблем для философии экзистенциализма. Не будет большим преувеличением сказать, что современное понимание категории историчности и принципа историзма во многих отношениях обязано своим существованием именно «философии существования». Для того чтобы в полной мере оценить ее вклад в прояснение содержания самого понятия историчности, необходимо связать эту философию с общей тенденцией историзации немецкой философской мысли XVIII–XIX вв., в особенности с философией В. Дильтея. Тяготение философского мышления к осмыслению принципа историзма созвучно умонастроениям европейского образованного слоя конца XIX — начала XX в. с характерным для них безусловным признанием значения исторического развития, с пониманием многообразия форм исторического развития, с осознанием трагического характера человеческой истории. Философия экзистенциализма олицетворяет собой понимание самой историчности как важнейшей детерминанты человеческого существования, понимание исторической обусловленности различных форм сознания. Дух прежде всего историчен, что предопределяет внутреннюю связь различных эпох и различных типов культур. Строго говоря, роль экзистенциализма в истории человеческой мысли заключается не в открытии исто-

ричности, а в кардинальном методологическом «шаге», позволяющем на основе осмысления принципа историзма раскрыть новые перспективы развития гуманитарного знания.

Наиболее яркими представителями немецкого экзистенциализма по праву считаются К.Ясперс и М.Хайдеггер. К.Ясперс в своей философии истории руководствовался пафосом скептического недоверия по отношению к популярной в довоенные годы теории культурно-исторических циклов, и его концепцию единства исторического развития человечества можно адекватно понять лишь в горизонте явной и неявной критики О.Шпенглера. Исходный принцип философии истории К.Ясперса — идея единства всемирной истории. Согласно теории культурно-исторических циклов, различные культуры, подобно живым организмам, растут и развиваются на основе природных условий человеческого существования. Они самостоятельны в своем развитии, и если даже испытывают взаимное влияние, это влияние не может быть решающим в движении того или иного типа от одной закономерной стадии существования к другой. Это движение имеет свое начало и свой конец.

Ясперс признал относительную ценность такого подхода, но только в той мере, в какой он не противоречит концепции универсальной истории. Человечество, согласно Ясперсу, имеет единые истоки и единую цель, но эти истоки

и эта цель могут быть постигнуты только особой разновидностью веры — не религиозной, а философской. «Эти истоки и эта цель нам неизвестны, во всяком случае в виде достоверного знания. Они ощутимы лишь в мерцании многозначных символов. Наше существование ограничено ими. В философском осмыслении мы пытаемся приблизиться к тому и другому, к истокам и к цели» [3, с. 27]. Но, несмотря на обращение к вере, концепцию единой истории Ясперса нельзя сблизать с христианской традицией истолкования истории, где исторический процесс также изображается в виде единой линии, имеющей начало и конец. Отличие состоит прежде всего в том, что в христианской традиции начало и конец истории ясно определены и наделены религиозным смыслом, тогда как у Ясперса «история совершается между истоками (которые мы не можем ни представить себе, ни примыслить) и целью (конкретный образ которой мы не можем существенным образом обрисовать)» [3, с. 63]. В то же время и каузальное объяснение единства истории, характерное для теорий общественного прогресса, также не может быть признано достаточным. «Может создаться впечатление, будто, признаваясь в этом, я хочу указать на то, что произошло божественное вмешательство. Ни в коей мере. Ибо это было бы не только *salto mortale* из сферы познания в сферу видимости познания, но и непростительной навязчивостью по отношению к божеству. Я стремлюсь лишь опровергнуть удобное и по существу ничего не значащее толкование истории как постижимого и необходимого поступательного движения человечества. Я стремлюсь оставить вопрос открытым и допустить возможность новых подступов к познанию... Удивление перед тайной само является плодотворным актом познания, источником дальнейшего исследования» [3, с. 53].

Всемирную историю Ясперс подразделяет на три последовательно сменяющие друг друга стадии: доистория, история и мировая история. Доисторический период включает в себя время становления человека как разумного существа. К этому периоду относится возникновение

языка, письменности, формирование рас и народов, становление начал цивилизации. «Здесь мы соприкасаемся с тайной человеческой сущности, осознаем неповторимость существования человека на Земле, перед нами встает вопрос о нашей свободе, которая неизбежно должна быть связана с происхождением всех вещей и которую мы больше нигде в мире не встречаем» [3, с. 120]. Этот период длится приблизительно пять тысячелетий, и в этот период возникают очаги человеческой цивилизации в Китае, Индии, на Ближнем Востоке и в Европе. Третий период, период универсальной или всемирной истории, начинается с формирующегося в наши дни глобального единства мира и человечества. Первой предпосылкой формирования такого единства были великие географические открытия, но, по существу, начало этой третьей стадии относится к XX в. Если до XX в. еще можно было говорить о том, что даже самые великие культуры развивались параллельно друг другу, то теперь обнаруживает себя единство мирового целого, вне которого не могут существовать даже самые изолированные цивилизации. «Эта фаза — еще не историческая реальность, но предвосхищение грядущих возможностей, поэтому она не может быть предметом эмпирического исследования, а служит лишь материалом для наброска, в основу которого положено осознание настоящего и современной нам ситуации» [3, с. 124].

Особую роль в концепции единой истории Ясперса играет так называемое «осевое время», период между 800 и 200 г. до н. э. Именно в этот период происходят самые решительные перемены в истории, так как именно тогда появляется человек такого типа, который продолжает существовать и в наши дни. Немаловажное значение имеет то обстоятельство, что осевое время приходится в концепции Ясперса на период, предшествующий появлению христианства. Осевое время является таковым не для христианского Запада, а для всего человечества. «Христианская вера — это лишь одна вера, а не вера всего человечества. Недостаток ее в том, что подобное понимание мировой истории представляется убедительным лишь ве-

рующему христианину. Более того, и на Западе христианин не связывает свое эмпирическое постижение истории с этой верой» [3, с. 29]. Но и Запад, традиционно ориентирующийся на христианское осмысление истории, обнаружив для себя это осевое время, не может не признать, что эта точка отсчета и для него имеет решающее значение. «Эту ось следует искать там, где возникли предпосылки, позволившие человеку стать таким, каков он есть; где с поразительной плодотворностью шло такое формирование человеческого бытия, которое, независимо от определенного религиозного содержания, могло стать настолько убедительным... что тем самым для всех народов были бы найдены общие рамки понимания их исторической значимости» [3, с. 29].

В первую очередь обращает на себя внимание то обстоятельство, что осевое время насыщено событиями всемирно-исторической значимости. Для Китая это время Конфуция и Лао-цзы, время возникновения всех философских школ, время формирования канонов даосизма и конфуцианства. Для Индии это время возникновения Упанишад, время жизни Будды и начала распространения буддизма, время расцвета даршан, философских школ, основанных на Веданте. В Персии в это время проповедует Заратустра и приобретает статус священной книги Авеста. В Греции в это время возникают первые философские школы, расцветает поэзия и трагедия. На этот же период приходится и деятельность пророков в Палестине. Характерно, что все эти события, имеющие столь важное значение для современного мира, происходят одновременно, но независимо друг от друга. «Новое, возникшее в эту эпоху... сводится к тому, — что человек осознает бытие в целом, самого себя и свои границы. Перед ним открывается ужас мира и собственная беспомощность. Стоя над пропастью, он ставит радикальные вопросы, требует освобождения и спасения. Осознавая свои границы, он ставит перед собой высшие цели, познает абсолютность в глубинах самосознания и в ясности трансцендентного мира» [3, с. 30]. В осевое время складываются те фундаментальные категории, при помощи которых человек и по сей день осмысливает мироздание. Это связано с формирова-

нием мировых религий, которые в тот период еще не приобрели статус мировых. В это период господство мифологической картины мира заметно слабеет, хотя, разумеется, еще не исчезает окончательно.

Однако тот факт, что осевому времени предшествует период безусловного господства мифа, предопределяет невозможность составить ясное представление об истоках единства всемирной истории. «Единые истоки человечества в начале доисторического времени столь же темны для нас, сколь темн будущий мир господствующего ныне на земном шаре человечества, которое, быть может, достигнет единства своего юридически упорядоченного, духовно и материально устремляющегося в бесконечность существования» [3, с. 63]. Но прояснение этих истоков не является первостепенной задачей философии истории. «Целостная концепция философии истории, которую мы пытаемся дать, направлена на то, чтобы осветить нашу собственную ситуацию в рамках мировой истории. Задача исторической концепции — способствовать осознанию современной эпохи. Она показывает нам наше место в ней» [3, с. 129].

Критика исторического мышления разворачивается у Яспера по следующим пунктам. Отвергая прежнее теологическое представление об истории вместе с теориями линейного прогресса, Ясперс находит то общее, что объединяет эти, казалось бы, противоположные и даже враждебные друг другу подходы. Этот же общий момент лежит в основе теории культурно-исторических циклов и О.Шпенглера, и его последователей. Это — претензия на тотальное, окончательное знание истории, ее законов, ее истоков и конечных целей. «Ошибочность тотального понимания истории проявляется в монокаузальности мышления, то есть сведении всех явлений к одному принципу, то ли посредством абсолютизации очевидного каузального фактора (например, экономического фактора истории), то ли посредством распространения до пределов целого какого-нибудь одного, как будто понятого в его субстанции процесса (например, в диалектике объективного духа у Гегеля)» [3, с. 74]. Такое тотальное знание истории опирается на исчерпывающее представле-

ние о человеке, на явное или скрытое утверждение, что человек уже полностью познан. При этом либо природа человека объявляется неизменной, либо допускается, что человек меняется в зависимости от условий, в которых живет. В последнем случае выдвигаются проекты построения нового общества, в котором под воздействием новых условий должен будет измениться и сам человек. Но в таких проектах люди незаметно или явно подразделяются на тех, кто должен измениться, и на тех, кто должен изменять первых. «Целью совершающегося планирования является идеальный человек. Преображенный человек делает возможными новые общественные условия, только эти условия делают возможным появление нового человека. Создается впечатление, будто планирующий человек проникает своим познанием в эволюцию человека, стремится создать его, подобно тому, как художник создает произведение искусства из данного ему материала, — гордыня, в которой человек ставит себя над человеком (такова идея молодого Маркса, таков сверхчеловек у Ницше)» [3, с. 75]. История должна оставаться открытой, незавершенной, иначе историческое будет лишено свободы. Любое справедливое общество в таком случае будет невозможно, так как справедливость без свободы существовать не может.

Но если у Ясперса попытки — как теоретические, так и практические — завершить историю и «закрыть», используя выражение Н.Бердяева, свободу предстают как ложные искушения, нацеленные на то, чтобы побудить человечество свернуть с того пути, который был намечен в «осевое время», то у М.Хайдеггера эти попытки предстают уже в виде закономерного и почти неизбежного следствия той всемирно-исторической эпохи, которую он называет «эпохой метафизики».

Философия Хайдеггера пронизана единым стремлением, которое, с его положительной стороны, нацелено на создание новой концепции бытия, на построение фундаментальной онтологии, а с отрицательной — на преодоление метафизики. С этой точки зрения можно сказать, что целью Хайдеггера было создание «постметафизики» как продукта конструктивного отрицания берущей начало у Аристотеля

традиции истолкования сущего, основанного на забвении бытия. Ориентация всей западноевропейской мысли на сущее не позволяла ей обратиться к бытию, и актуальной задачей Хайдеггера является разработка альтернативного, некатегориального способа мышления, аналогичного поэтическому мышлению досократиков.

Для нас более важен тот факт, что укрепившееся в западноевропейской интеллектуальной традиции истолкование сущего при помощи категорий закономерно привело и к вульгарному («расхожему») пониманию истории [1, с. 378-379]. Анализируя это расхожее понимание, Хайдеггер отмечает, что историю обычно понимают как «прошедшее» или «происхождение из прошедшего». Обычно предполагается, что то, что «имеет историю», обладает и становлением, и развитием, основанным на эпохальных действиях, предопределяющих будущее. История мыслится как связь действий, простирающаяся через прошедшее, настоящее и будущее. Однако в любом из этих вариантов истолкования история мыслится не как способ бытия, не онтологически, а как область сущего, отличную от природы, т.е. онтически. Таким образом, Хайдеггер характеризует существенный изъян метафизических концепций истории — радикальное противопоставление духа и природы, неспособность осмыслить их единство. Поэтому закономерным следствием у Хайдеггера выступает как критика идеализма в понимании истории, так и критика натурализма. В то же время противопоставляемая идеализму и натурализму позитивистская ориентация на факты также неприемлема, поскольку представляет собой плод метафизического мышления, сводящегося в данном случае к внешнему описанию сущего. Задача философии истории, как полагает Хайдеггер, заключается в преодолении метафизики, а не в замене одной ее разновидности другой.

Хайдеггер считает необходимым различие между «первично-историчным» и «вторично-историчным». К «первично-историчному» относятся различные объективные проявления человеческого существования, тогда как само оно есть нечто «первично-историчное». «Пер-

*вично* исторично — утверждаем мы — присутствие. *Вторично* же исторично внутримирно встречаемое, не только подручное средство в широчайшем смысле, но и мироокружающая *природа* как "историческая почва". Мы именуем неприсутствиеразмерное сущее, историчное на основе своей миропринадлежности, мироисторическим. Можно показать, что расхожее понятие "всемирной истории" возникает именно из ориентации на это вторично историческое. Мироисторическое исторично не впервые лишь на основе историографической объективации, но *как сущее*, какое оно, встречаемая внутри мира, есть в себе самом» [1, с.381]. Расхожее понимание истории, лежащее, в конечном счете, в основе всех метафизических конструкций, либо вообще ничего не знает об историческом существовании как способе бытия, либо подменяет его аналитику элементарными описаниями сущего. В качестве такого сущего может рассматриваться как объективный фактор (например географическая или экономическая детерминация истории), так и субъективный. В любом случае, согласно Хайдеггеру, мы вместо исторического способа бытия имеем дело с его поверхностными проявлениями. Сама история не является ни следствием взаимодействия объективных факторов, ни последовательностью переживаний субъекта.

В западноевропейской философии, начиная с Гегеля, возникает тема единства субъекта и объекта, которая, очевидно, имеет отношение к вопросу о «первично-историческом». Однако метафизическое мышление не доходит до выявления онтологического единства объективного и субъективного. В метафизике мир распадается на абстрактные противоположности, между которыми устанавливаются искусственные связи, существующие лишь в воображении метафизика. «Первично-историческое» входит в структуру «бытия-в-мире», а сама мировая история является процессом самосозидания этой структуры, в котором субъект не участвует, поскольку не может быть выключен из «бытия-в-мире».

Отказавшись от понимания истории через категории субъекта и объекта, Хайдеггер предпринимает феноменологическое конструирование подлинной историчности. Это конструиро-

вание, как и его фундаментальная онтология в целом, начинается с аналитики *Dasein*, которое, в понимании Хайдеггера, есть место обнаружения бытия, которое не доступно описанию на языке субъектно-объектного мышления. Экзистенциальное понятие *Dasein* указывает на присутствие в пространстве такого сущего (человека), в структуре которого выражается временная сущность бытия. Однако, согласно Хайдеггеру, «феноменология присутствия есть герменевтика в исконном значении слова, означающем занятие толкования. Поскольку же через раскрытие смысла бытия и основоструктур присутствия вообще устанавливается горизонт для всякого дальнейшего онтологического исследования неприсутствиеразмерного сущего, эта герменевтика становится вместе и "герменевтикой" в смысле разработки условий возможности всякого онтологического разыскания. И поскольку наконец присутствие обладает онтологическим преимуществом перед всем сущим — как сущее в возможности экзистенции, — герменевтика как толкование бытия присутствия получает специфический третий — понимая философски, первичный смысл аналитики экзистенциальности экзистенции. В этой герменевтике тогда, насколько она онтологически разрабатывает историчность присутствия как онтическое условие возможности историографии, коренится то, что может быть названо "герменевтикой" только в производном смысле: методология историографических наук о духе» [1, с. 37-38].

Историческое прошлое народа, как и его возможное будущее, смогут существовать лишь посредством языка, поэтому понимание, являющееся, как и у Дильтея, способом «бытия-в-мире», осуществляется посредством герменевтики. Имеется в виду не столько наука о понимании, сколько предметно-практическое отношение внутри самого «бытия-в-мире», без которого историческое существование народа невозможно. В основе герменевтической интерпретации истории у Хайдеггера лежит представление о языке как «доме бытия». Язык мыслится им как живая самостоятельная реальность, способная распоряжаться судьбами людей и народов.

«Мировая история» — это не всемирная история в традиционном для западноевропейской философии истории понимании. Это всегда история «мира» какого-то конкретного народа, история его «бытия-в-мире». «Мир» является тем элементом фундаментальной структуры «бытия-в-мире», который и сообщает Dasein его онтологическую определенность, его историчность. Без «мира» нет и не может быть истории как способа «бытия-в-мире» какого-либо народа или человека. «Мир» является понятием фундаментальной онтологии в философии Хайдеггера и не сводится к совокупности эмпирических явлений, к «внутримировому существу», «мир» — это феномен самообнаруживающегося бытия. В этом своем значении «мир» относится не к пространственно-временному континууму, а к уровню феноменов, к сфере смыслов, к возможным способам истолкования и понимания бытия. Такие смыслы «предначертаны» народу его языком. «Язык есть совершение такого глаголения, в котором перед всяким народом, в исторически-совершающемся, восходит, распускаясь-расцветая, его мир и в котором сберегается, как затворенно-замыкающаяся, его земля. Набрасывающее сказывание таково, что, приуготовляя изреченное, оно приносит в мир и все неизреченное как таковое. В таком сказывании всякому народу, в исторически-совершающемся, предзапечатлены понятия о его сущности, то есть о его принадлежности мирному совершению — всемирной истории» [2, с. 306]. Мировая история народа, таким образом, начинается с сотворения мира языком. В своем языке народ обретает возможность своего собственного понимания бытия, под которым понимается не мировоззрение и не «коллективное бессознательное» психоаналитиков, а «первично-историческая» структура «бытия-в-мире». В то же время и «историчность» характеризует лишь человеческое существование, «историчность» возникает и воспроизводится лишь в языке. И эта «историчность» не является неизменной первоосновой мировой истории, она представляет собой лишь одно из возможных проявлений сущности бытия в целом, его «временности». Человек как «бытие-в-мире» может существовать и существует исторически лишь пото-

му, что это «бытие-в-мире» является в своей основе временным.

Историчность, временность переживается народом, каждым его поколением, каждым его индивидом как «бытие-в-мире», разворачивающееся между рождением и смертью. Эта временность обнаруживает себя и в различных исторических достижениях, в событиях, которым сообщается всемирно-исторический смысл. Такое событие осмысливается как осуществление избранного народом проекта, и это осуществление всегда связано с риском, так как проект избирается народом перед лицом Ничто, перед лицом смерти. Такого рода события, взятые в единстве избранного народом проекта, осмысливаются как судьба этого народа. Историческое свершение временности как сущности «бытия-в-мире» образует содержание проекта. Такой проект не является продуктом замыслов великой исторической личности, осуществлением мечтаний какого-нибудь героя или гения. Это онтологический проект, и его корни лежат в решимости народов выстоять перед лицом Ничто, между рождением и смертью, сохранить для себя свое будущее. Историческое существование означает своеобразное «забегание вперед», забрасывание себя в будущее, а также действие, сообразуемое с такого рода набрасыванием. Можно было бы сказать, что историческое существование народа является реализацией проекта его выживания, причем эта реализация предполагает в то же время и проектирование будущего. Вместе с тем этот проект олицетворяет и исторический выбор народа в моменты смертельной опасности. Судьба народа не только его сохранение, но и его участие в подлинном историческом свершении, в результате которого этот народ не только остается, но и становится самим собой.

В какой-то степени справедливым будет утверждение, что первый набросок этого избранного народом проекта Хайдеггер усматривал в мифе, данном народу с самого начала его «бытия-в-мире» или созидаемом в историческом мифотворчестве. Господство мифа предопределяет захваченность народа определенным модусом временности: прошлым (миф о «золотом веке» и его разновидности), настоящим (консервативные мифы с соответствующей аполо-

гетикой существующего положения дел) или будущим (любые разновидности утопий). Связь историчности с осуществлением мифа (или с его созиданием) предопределяет вывод Хайдеггера, что только «бытие-в-мире» народа можно назвать подлинно историческим, тогда как классы, различные социальные и политические группы, выдающиеся деятели могут играть лишь временную роль в осуществлении избранного народом проекта.

Это обстоятельство решающим образом сказывается на истолковании Хайдеггером понятия «мировая история». «Мир» задается народу в его изначальном мифе как обоснованный сказанием образ жизни, способ «бытия-в-мире». «Мир» есть четверица: земля, небо, умершие предки и боги. Отношения к элементам этой четверицы предопределяют своеобразие исторического существования народа, а цель этого существования заключатся в бережном хранении заданного изначальным сказанием первичного единства этих элементов. Утрата того или иного элемента ставит народ на грань гибели, народ утрачивает свое прошлое и лишается своего будущего. Если миф представляет собой миротворческое сказание, то «мир» народа имеет свое начало и свой конец, он начинается вместе с мифом и вместе с ним исчезает. Если же разрушается «мир» народа, то народ утрачивает свою историческую судьбу, он лишается своего решающего выбора. Отсюда и соответствующие задачи для политики государства: ему необходимо обеспечивать цельность и незыблемость народного «мира», хранить элементы его «четверицы». Такое берегающее мир хранение не может обойтись без искусства, особенно поэзии, которая, в сущно-

сти, продолжает хранить и воспроизводить изначальное миротворящее сказание. Важно то, что для Хайдеггера поэзия является критерием подлинности политики, а не наоборот.

В судьбе принципа историзма в западноевропейской интеллектуальной традиции фигура Хайдеггера, его учение об историчности занимает промежуточное положение. Хайдеггер поры написания «Бытия и времени» полностью принадлежит университетской академической традиции Германии, а его трактовка историзма во многих отношениях основывается на истолковании сущности исторического у Дильтея. Вместе с тем, связывая историчность с мифом, Хайдеггер открывает возможность таких модификаций принципа историзма, которым не только будет суждено разорвать все возможные связи с академической традицией, но и выступить в качестве прямого отрицания самой сущности исторического, выступить в качестве основания различных форм антиисторизма, когда история превращается в фатальный процесс несвязанных и непредсказуемых событий (Р.Арон, К.Поппер, Ф.А. фон Хайек и др.), но это уже тема другого исследования.

#### Список литературы

1. *Хайдеггер М.* Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. 452 с.
2. *Хайдеггер М.* Исток художественного творения // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX-XX вв. Трактаты, статьи эссе. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1987. С.47–119.
3. *Ясперс К.* Истоки истории и её цель. В 2 вып. М.: ИНИОН, 1991. 215 с.

## PRINCIPLE OF HISTORICISM IN THE PHILOSOPHY OF GERMAN EXISTENTIALISM

*Oleg V. Samylov*

*St.-Petersburg State University of Service and Economics;  
7, Kavalergardskaya str., St.-Petersburg, 192148, Russia*

The article deals with the ideas of historicism in the philosophy of German existentialism. The author examines the heritage of K. Jaspers and M. Heidegger as the most outstanding representatives of this scientific field. The author shows that by connecting historicity with the myths Heidegger makes it possible to provide reasoning for different forms of anti-historicism.

*Key words:* Jaspers; Heidegger; existentialism; history; historicism.