

УДК 1 (091) (43) «19»

Е. В. Фалёв

Герменевтика истории в философии М. Хайдеггера

В статье разъясняется метод истолкования историчности присутствия в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера и отношение этой историчности к истории как науке. Рассматривается проблема относительности исторического познания и её возможное решение в герменевтике Хайдеггера. Также даётся оценка ныне обсуждаемой в литературе трактовки исторической концепции Хайдеггера как «трансцендентальной истории».

The author tries to explain M. Heidegger's method of interpreting historicity of Dasein in his fundamental ontology as well as the relationship between this historicity and history as an academic field. The question of relativity of historical knowledge is also treated in the text, the author considering it in terms of Heidegger's conception of historicity; besides, an assessment of the currently discussed definition of Heidegger's historical conception as "transcendental history" is offered.

Ключевые слова: Хайдеггер, герменевтика, история, историография, историчность, трансцендентальная история, истолкование, апофансис.

Key words: Heidegger, hermeneutics, history, historiography, historicity, transcendental history, hermeneia, apophansis.

Когда мы говорим о Хайдеггере, нужно быть готовыми к тому, что привычные известные термины могут принимать в контексте его работ не совсем обычные значения. Поэтому необходимой вводной частью любого разговора о Хайдеггере должно быть разъяснение базовых терминов. Это верно и для темы «герменевтика истории», так как и «герменевтика», и «история» понимаются Хайдеггером в собственном, тщательно выверенном значении, которое мы и попытаемся прояснить.

Hermeneia и apophansis

Работая в 20-х гг. над трактатом Аристотеля «Об истолковании» (*Peri hermeneias*), Хайдеггер использовал аристотелевские понятия «истолкование» (*hermeneia*) и «высказывание» (*apophansis*) для обозначения того, что уже с 1919 г. он различал как «нетематический» и «тематический» способы высказывания [15]. *Logos*

apophantikos, «речь высказывающая», утверждающая есть, по Хайдеггеру, «тематический» способ говорения, в котором значение высказывания полностью определяется связью между субъектом и предикатом. *Hermeneia*, «истолкование» – это не просто высказывание, разъясняющее значение другого высказывания, но особый способ говорения, в котором для передачи значения связь между субъектом и предикатом не является определяющей. Самый простой пример нетематического сказывания – речь поэтическая, в которой значительная часть смысловой нагрузки возлагается на рифму, ритмичность, фонетический строй, не говоря уже об ассоциациях, метафорах, умолчаниях и прочих приёмах поэтического творчества. В русском языке ещё не так давно употреблялось слово, очень удачно соответствующее аристотелевскому *hermeneia* и хайдеггеровскому «истолкованию» – «изъяснение». «Изъяснить свою мысль» – не то же самое, что просто выразить уже имеющееся мысленное содержание вовне. Это подразумевает, что в процессе изъяснения человек сам может лучше понять и овладеть высказываемым. Мысль, равно как и чувство, *исполняется* в процессе изъяснения в слове и в смысле завершённости, и в смысле наполненности значением. Хайдеггеровский образ произрастания слова, как цветка, из почвы языка является хорошей иллюстрацией такого истолкования-изъяснения.

Основной линией развития хайдеггеровской философии от самого её начала было стремление показать недостаточность нашего привычного тематического способа высказывания о сущем и необходимость обратиться к лежащему в основании его забытому нетематическому сказыванию о бытии. Метод такого нетематического сказывания на протяжении всего творческого пути Хайдеггера обозначается термином «герменевтика».

Хайдеггер приходит к задаче истолкования-изъяснения истории, последовательно расширяя предметную область своего метода философской герменевтики: сначала он говорит об «истолковании действительности» (*Hermeneutik der Faktizität*, 1923), «аналитике человеческого присутствия (*Dasein*)» (*Sein und Zeit*, 1927), потом предметом герменевтического вопрошания стало «Ничто» (*Was ist Metaphysik*, 1929). После Поворота 1930-х гг. Хайдеггер посвящает свои размышления «бытийной истории» (*Geschichte des Seyns*, 1938–1940).

Проблема относительности истории

Но что понимается под «историей», подлежащей изъяснению? Существует ли она как нечто объективное и общезначимое?

Осознание относительности и субъективности истории к началу XX в. уже стало чуть ли не общим местом не только для философов. В марксистско-ленинском историческом материализме «партийность» истории, её классово предвзятый характер, открыто признавалась и оправдывалась, тогда как буржуазная история, скрывающая свой классовый характер, осуждалась. «Так называемой “беспартийной” истории, равнозначной “нейтральной”, “свободной” науке, нет и не может быть до тех пор, пока общество остаётся классовым» [2, с. 12–13].

В 1919 г., когда Хайдеггер только начинал самостоятельное преподавание, вышла книга Теодора Лессинга «История как надевание смыслом бессмысленного» [13], в которой история сравнивается с мифом, создаваемым каждым народом для собственного оправдания.

Нельзя отрицать, что историография действительно не раз становилась и становится, по сути, мифологией, когда историки встают на службу национальных предрассудков, особенно если они основательно пропитаны страхом, ненавистью и завистью, тремя главными компонентами *ressentiment*, по Ницше. Даже определение «миф» будет для такой историографии комплиментом, так как миф в его высших проявлениях как раз и был нормальной и эффективной формой нетематического выражения бытийного опыта присутствия, тогда как историография, ставшая проекцией национального эгоизма, отрывается от реальной историчности человеческого присутствия и превращается в невротическую фантазию, насквозь пронизанную навязчивой идеей национальной исключительности. Хайдеггер в 30-е гг. XX в. был свидетелем создания очередного невротического мифа о национальной исключительности в Германии, так что его герменевтика истории может быть рассмотрена как попытка вернуть историографию на почву бытия, на почву реальности, которая не может принадлежать какому-то одному «избранному», «исключительному» или «превосходящему» народу.

Уровни истории

Хайдеггер в «Бытии и времени» различает два уровня истории – *Historie* и *Geschichte*. Здесь перевод В. В. Бибихина – соответственно «историография» и «история» – не так удачен, поскольку «историография» как термин сегодня означает конкретную историческую дисциплину, изучение этапов развития и методов истории как науки, т. е. историография является метанаукой по отношению к истории. У Хайдеггера же, напротив, это два разных уровня понимания и осуществления истории в целом. Однако за неимением в русском языке более точного перевода мы будем пользоваться вариантом В. В. Бибихина. «Открытие традиции и размыкание того, что она “передаёт” и как она передаёт, может быть взято как самостоятельная задача» [8, с. 20]. Это и есть задача историографии. Иными словами, историография ставит задачу *изложения* истории, т. е. описания и оценки тех событий, которые признаны историческими. В терминологии ранних лекций Хайдеггера это полностью укладывается в рамки *logos apophantikos*, тематического и объективирующего способа высказывания, в котором предмет (историческое событие) предполагается объективно существующим и доступным объективному познанию. Именно этот тип истории с середины XIX в. и стал наиболее уязвимой целью для критики, поскольку претензии историков на «объективность» и строгость в том же смысле, в каком объективны строгие науки о природе, было невозможно оправдать в этот «век критики». Неудивительно, что итогом этой критики стало определение Т. Лессинга «история есть придание смысла бессмысленному», т. е. отрицание у истории собственного «объекта» и приравнивание её к мифотворчеству.

Но второй тип и уровень истории у Хайдеггера, *Geschichte*, есть нечто совершенно иное. Эта история есть развёртывание историчности самого присутствия:

«Историчность подразумевает бытийное устройство “события” присутствия как такового, на основе которого впервые возможно нечто подобное “мировой истории” <...> Присутствие в своём фактичном бытии есть всегда, “как” и что оно уже было. Явно или нет, оно *есть* своё прошлое» [8, с.20].

Иными словами, если историография означает «*говорение об истории*», то подлинная история означает «*бытие историческим*», значит «*быть своим прошлым*», «*бывшествовать*». Без подлинной истории историография была бы невозможной, так как факты историографии являются онтологически производными от событий подлинной истории.

История развёртывается во времени, которое у Хайдеггера само производно от способа экзистенции присутствия¹. Присутствие экзистировать по способу наброска, а это значит – «экстатично». Эта экстатичность имеет три модуса, или «экстаза», временности: будущее (точнее, бытие-будущим, будуществование), прошлое (бытие-прошлым, бывшествование) и настоящее. Поэтому любая история возможна лишь потому и в той степени, в какой само присутствие исторично. И хотя присутствие не может не быть историчным, оно может быть им «собственным» и «несобственным» образом. К несобственным модусам присутствия относится, прежде всего, историографический объективирующий подход к историческим событиям как «данностям», подлежащим описанию и оценке. Собственный модус бытия-историческим состоит, напротив, в том, чтобы *быть причастным* свершающемуся событию истории и *изъяснять* его нетематически, тем самым открывая или облегчая другим доступ к этому событию.

Отношение между историографией и подлинной историей двояко. С одной стороны, историография конструирует «традицию», которая, будучи несобственной формой самоистолкования присутствия, «выкорчёвывает историчность присутствия» [8, с. 21]. Именно поэтому Хайдеггер ставит задачу «деструкции традиции» в онтологии. Но с другой стороны, историография экзистенциально укоренена в историчности присутствия, ибо её «исторические факты» производны от событий, сбывающихся в историчности присутствия. Процесс истолкования истории начинается с историографического накопления фактов – того, что позже Хайдеггер назовёт «происшествиями» (*Geschehen*) в противоположность «событиям» (*Ereignis*) подлинной истории. Изъяснение истории есть для присутствия форма самопознания, а оно движется от внешнего и производного к внутреннему и изначальному. Когда накопление и описание фактов становится самоцелью, историография отделяет

¹ Подробнее об этом см. [5; 7].

себя от истории, замыкаясь в круге случайных происшествий. Но, возможно, сами того не ведая, историографы работают, «приуготавливая путь» для будущих историков, которые будут способны осмыслить накопленный исторический материал и *изъяснить* его. Ф. Ницше аналогичным образом оценивал значение работы филологов, собирающих материал для грядущих «великих»:

«Я хочу сказать, что филология имеет предпосылкой благородную веру – в то, что ради некоторых немногих, которые всегда “придут” и которых нет налицо, должно заведомо справиться с громадным количеством мучительной, даже неопрятной работы: всё это работа *in usum Delphinorum*»¹ [3, с. 577].

Но решает ли такое разделение уровней истории проблему её относительности и субъективности? Если историография замыкается на себе как тематическое описание исторических фактов как объективно существующих, то предвзятость и «партийность» истории остаётся неустранимой. Но если историография становится вспомогательной частью истории и включается в решение задачи изъяснения историчности самого присутствия, то история обретает свой реальный предмет в *событиях* этой историчности. До любого описания и апофатического высказывания присутствие существует исторично, а значит причастно событиям, о которых, тем не менее, может ничего или почти ничего не знать, так как «знать» и «быть» – вовсе не одно и то же. Изъяснение этих событий историками будет в каждом случае субъективно, но не беспредметно. Это не бóльшая субъективность, чем та, которую можно встретить в описаниях различными путешественниками одной и той же страны. Страна существует реально, и мы можем лучше понять её, сравнивая различные субъективные впечатления о ней. Также реальна историчность присутствия, стоящая за всеми её субъективными трактовками у разных историков. Если субъективность нельзя устранить из истории полностью, то её можно, во-первых, значительно ограничить, если сознательно воздерживаться от чрезмерно эмоциональных, осуждающих оценок и узких предрассудков; во-вторых, эту субъективность нужно ясно сознавать и признавать, тогда её влияние всегда можно будет учесть и сделать на это поправку.

На самом деле, по Хайдеггеру, одна и та же структура понимания лежит в основе всех видов познания, в том числе и в так называемых «строгих» науках, даже в математике, которая считается образцом такой строгости. Математики стремятся ограничить субъ-

¹ «Для употребления дофинов» (лат.), т. е. для немногих избранных.

ективность в рамках своей дисциплины, но не видят или не признают, что эту субъективность нельзя устранить полностью, а потому они не могут учесть её влияние и сделать на него поправку. Это даёт Хайдеггеру основание для суждения, которое многих ввело в замешательство: «Математика не строже историографии, а просто более узка в отношении круга релевантных для неё экзистенциальных оснований» [8, с. 153].

Обретение истории

Поскольку подлинная история не есть просто собрание фактов, даже особым образом осмысленных, но постоянно возобновляемое «бывшествование», или «существование по способу *бывшего*», т. е. продолжение или возобновление исторического события в экзистенции присутствия, то присутствие может *приобретать* историю и равным образом может её терять. Так, Христос в Новом завете объявил: «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить» (*plērōsai*) (Мт.5:17). Тем самым он «приобрёл» для христианства всю историю иудаизма. Августин в работе «О христианской науке» завоёвывает для христианства историю античной философии, прежде всего платонической:

«Науки языческие заключают в себе не одни только пустые и суеверные вымыслы <...>, но содержат в себе и благородные познания, весьма благоприятные пользе истины, содержат и некоторые правила нравственные весьма благопотребные, и немалое число истин, относящихся к почитанию Единого Бога. Всё сие, лучшее в учениях язычников, есть как бы серебро и золото, не сотворённое ими самими, а только ископанное, так сказать, в рудниках Божественного, всеисполняющего Провидения...» [1, с. 153–154].

Аналогичным образом последователи буддийской йогачары, позднейшего из четырёх главных направлений буддизма, приобрели себе историю раннего буддизма при помощи концепции «целесообразной истины»¹. Таково же в целом и отношение самого Хайдеггера к предшествующей ему традиции западноевропейской философии [6].

Очевидно, однако, что равным образом возможна и утрата присутствием собственной истории и погружение в «безвременье». Так, особенно церковные религии, иудаизм, христианство и ислам стремились стереть из памяти народов так называемое языческое про-

¹Подробнее см. [4].

шное, чтобы полностью владеть не только умами и душами, но и историчностью верующих, их экзистенцией. Хайдеггеровская герменевтика истории может быть действенным оружием в борьбе за обретение многими народами собственной историчности, и русским народом – не в последнюю очередь.

Понятие «трансцендентальной истории» и «трансцендентальный Хайдеггер»

Дж. Капуто в своей статье «Демифологизация Хайдеггера: Алетейя и история бытия» [10] выделяет у Хайдеггера два смысловых уровня историчности: первый – повествовательный, к которому он относит и описание событий «бытийной истории», прежде всего, «забвение бытия»; второй – история априорных структур, которые делают эти факты возможными. Этот второй пласт исторического дискурса Хайдеггера он обозначает термином «трансцендентальная история».

После этого не так давно в Стэнфорде был издан целый сборник статей под названием *Transcendental Heidegger*, «Трансцендентальный Хайдеггер», в котором авторы рассматривали различные аспекты хайдеггеровской философии через призму понятий «трансценденция» и «трансцендентальное» [11]. Сам Хайдеггер, как известно, после «поворота» 30-х гг. открыто отвергал понятие «трансцендентального». Правда, в «Бытии и времени» на 38 странице феноменология называется *veritas transcendentalis*, «трансцендентальная истина», но при внимательном прочтении ясно (и это подтверждают авторские пометки на полях), что здесь понятие «трансцендентальное» упомянуто исключительно для того, чтобы дистанцироваться от так называемой «трансцендентальной философии», к которой принадлежали и Кант, и Гуссерль. Исследователи, стремящиеся «демифологизировать» Хайдеггера, заявляют, что мы не обязаны всегда следовать самоинтерпретации философа и имеем право использовать в интерпретации термины, самим философом отвергнутые. С этим, в принципе, можно согласиться, но с одной важной оговоркой: в результате не должна страдать «основная мысль», главная интенция философа. Соблюдается ли это требование, когда мы говорим о «трансцендентальном Хайдеггере» и, в частности, о «трансцендентальной истории» у Хайдеггера?

Слово «трансцендентальное» имеет у самого Канта в «Критике чистого разума» два значения. Одно – в «Трансцендентальной эстетике», отражающей во многом докритические его взгляды, и дру-

гое – в аналитике и диалектике. В первом значении «трансцендентальное» – то, что имеет отношение к трансценденции и к трансцендентному, т. е. к вещи в себе. Во втором значении – это то, что является необходимым априорным условием всякого возможного опыта. «Трансцендентальная философия» Канта, неокантианцев и Гуссерля называется так на основании второго значения термина и, соответственно, относится целиком к области *гносеологии*, ибо проблема априорных условий возможного опыта, т. е. познания опыта, есть проблема гносеологическая. Хайдеггер в начале своего философского пути действительно находился под сильным влиянием этой трансцендентальной линии философии и в лице Гуссерля, и в лице неокантианца Наторпа, а также синтезирующего эти две линии Эмиля Ласка. Но с самых первых самостоятельных лекций 1919 г. Хайдеггер *отталкивается* от этой линии трансцендентальной философии, поскольку ставит задачу от гносеологии – и на её основе – перейти к *онтологии*. И упомянутое место в «Бытии и времени» является именно свидетельством отталкивания от трансцендентального метода феноменологии и неокантианства и его переосмысления. Поэтому применять к хайдеггеровскому пониманию истории определение «трансцендентальное» и трактовать «бытийную историю» как историю априорных структур возможного познания, на мой взгляд, является существенным ограничением и искажением позиции Хайдеггера, основной интенции его философии, состоящей в том, чтобы от чисто *познавательной* установки в отношении опыта и тематического способа сказывания перейти к изначальному постижению бытия и его нетематическому изъяснению. Поэтому говорить о «трансцендентальной истории» во втором значении понятия «трансцендентальное» неправомерно.

Но есть другое, первое значение этого термина, правда, гораздо менее употребительное и известное преимущественно историкам философии, – трансцендентальное как имеющее отношение к трансцендентному или к трансценденции. «Трансценденция» буквально – «выход за пределы», «превосхождение». Эти термины в схоластике применялись для философского определения Божественного. Также, скажем, у Ясперса «Трансценденция» – обозначение Бога его «философской веры». Сама Трансценденция, по определению, – вне времени и вне истории, именно поскольку она трансцендентна, т. е. «запредельна». Но способы трансцензуса, преодоления человеком всех определений сущего с тем, чтобы достичь самого бытия, действительно могут отличаться в различные эпохи, более того, эти различия и конституируют соответствующие им

эпохи. Если «трансцендентальную историю» понимать в этом смысле как историю способов трансцензуса от сущего к бытию, такое обозначение имело бы смысл. Остаётся лишь вопрос целесообразности: породит ли такое определение хайдеггеровской концепции истории больше понимания, чем недоразумений? Весьма сомнительно, так как для этого требовалось бы постоянно оговаривать особое значение термина «трансцендентальное», отличное от общепринятого. Опасностей, напротив, гораздо больше, так как введение этого термина может использоваться и уже используется не просто для выявления преемственности Хайдеггера по отношению к предшествующей трансцендентальной линии в философии, но, главным образом, для нивелирования основного революционного мотива его философской герменевтики по переходу от гносеологии к онтологии и от *apophansis* к *hermeneia*.

Список литературы

1. Августин Блаж. Христианская наука, или Основания священной герменевтики и церковного красноречия. – СПб.: Аксион эстин, 2004. – 365 с.
2. Быковский С.Н. Методика исторического исследования. – Л.: ГАИМК, 1931. – 205 с.
3. Ницше Ф. Соч.: в 2 т. Т.1. – М.: Мысль, 1996. – 829 с.
4. Фалёв Е.В. Учение о целесообразной истине в "Комментарии" Дхармакирти // Философские науки. – 2012. – № 3. – С. 77–84.
5. Фалёв Е.В. Проблематизация времени в феноменологии Э. Гуссерля и раннего Хайдеггера // Философские науки. – 2014. – № 2. – С. 132–143.
6. Фалёв Е.В. Хайдеггер и философская традиция – повторение и возобновление // Вопр. философии. – 2013. – № 1. – С. 146–154.
7. Фалёв Е.В. Экзистенциальная дедукция времени в работах М. Хайдеггера периода «Бытия и времени» // Философские науки. – 2014. – № 3. – С. 84–99.
8. Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: Ad Marginem, 1997. – 452 с.
9. Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – 447 с.
10. Caputo J. D. "Demythologizing Heidegger: Alētheia and the History of Being" // Review of Metaphysics. – 1988. – 41. – P. 519–546.
11. Crowell S., Malpas J., ed. Transcendental Heidegger. – Stanford, Stanford University Press, 2007.
12. Heidegger M. Gesamtausgabe. III. Abteilung. Bd.69. Die Geschichte des Seyns. Fr.a.M., 1998.
13. Lessing Th. Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen. München, 1919.
14. Rosemann Ph. W. Heidegger's Transcendental History // Journal of the History of Philosophy. – 2002. – vol. 40, no. 4. – P. 501–523.
15. Sheehan Th. Hermeneia and Apophansis: The early Heidegger on Aristotle // In: Franco Volpi et al., Heidegger et idée de la phenomenology – Dordrecht: Kluwer, 1988, P. 67–80.