

RSUH/RGGU BULLETIN
№ 11 (112)

Academic Journal

Series:
"Philosophy. Religious studies"

Moscow
2013

ВЕСТНИК РГГУ
№ 11 (112)

Научный журнал

Серия
«Философские науки. Религиоведение»

Москва
2013

- ¹ Пятгорский А.М. Миф о том, как становятся богами (встреча с Эдипом) / Прекраснейший разговор. СПб.: Азбука-классика, 2004. С. 193–238.
- ² Цит. по: Царь Эдип. Прошлое одной иллюзии / Сост. В. Чугунов. М.: Эксмо, 2002. С. 208.
- ³ Там же.
- ⁴ Аверинцев С.С. К истолкованию символики мифа о Эдипе // Античность и современность (к 80-летию Ф.А. Петровского). М.: Наука, 1972. С. 90–102.
- ⁵ Софокл. Драмы. В переводе Ф.Ф. Зелинского. М.: Наука, 1990. С. 130.
- ⁶ Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 198.
- ⁷ Эсхил, Софокл. Трагедии. М.: РИПОЛ КЛАССИК, 2001.
- ⁸ Там же.
- ⁹ Софокл. Указ. соч. С. 48.
- ¹⁰ Там же.
- ¹¹ Античная лирика. Греческие поэты / Сост. В.Е. Витковский. М.: РИПОЛ КЛАССИК, 2001. С. 194.
- ¹² Там же. С. 298.
- ¹³ Иванов В.И. Дионис и прадионисийство. СПб.: Алетея, 2000. С. 68.

«BEATA VITA» В ПЕРСПЕКТИВЕ ФАКТИЧНОСТИ: ИНТЕРПРЕТАЦИЯ АВГУСТИНА У РАННЕГО ХАЙДЕГГЕРА¹

В статье рассматривается реценция философии Августина в философской мысли раннего Хайдеггера. Исследуется понятие блаженной жизни, которое у хайдеггеровского анализе является ведущей категорией, позволяющей раскрыть изначальный опыт фактичности и показать тенденции, препятствующие философскому возхождению в этот опыт.

Ключевые слова: фактичность, теоретическая установка, блаженная жизнь, мир, озабоченность.

Философские поиски раннего Хайдеггера можно обозначить как путь от теории к жизни. Еще в лекционном курсе «Идея философии и проблема мировоззрения» (1919 г.)² он отмечал, что общепринятым горизонтом научности является теория, теоретическая установка, определяющая как содержание знания, так и критерии его научности. Сам же он стремится подобную установку радикально поставить под вопрос, чтобы философия как изначальная наука могла обрести глубоко фундированный горизонт. Таким горизонтом оказывается жизнь в ее конкретности и непосредственном осуществлении. Жизнь невозможно понять «научно», в теоретической установке она объективируется и «нейтрализуется». Хайдеггер предлагает иной подход: позволить править переживаемой жизни в ее изначальности и не применять к жизни известные познавательные установки, рискуя упустить ее из виду. Преодолеть примат теоретического Хайдеггер пытается через обращение к «до-теоретической сфере». К этому призвана феноменология, которую он называет «до-теоретической изначальной наукой» о фактичной жизни. Теоретическое, присущее частным наукам, незначительно,

оно является «обезжизнивающим», «пронстекшим» из начала. Новый методический подход, напротив, призван выявить исходный характер жизни. По Хайдеггеру, жизнь, прежде всего, предстает в своей самодостаточности. Это означает, что жизнь может постигаться только из нее самой, не существует никаких инстанций по ту сторону жизни, которые могли бы выносить о ней суждения. Вторым характерным моментом жизни оказывается ее основополагающая интенциональность, которую Хайдеггер рассматривает в контексте, отличном от гуссерлевского. Для него интенциональность связана скорее с мировостью жизни: «наша жизнь – это наш мир»³. В этой фундаментальной мировости жизни можно различить несколько аспектов переживания мира: окружающий мир, со-мир и собственный мир – ориентации, которые не могут рассматриваться как объективирование мира, другого или самого себя, но обнаруживаются как три «модальности» жизни.

Для Хайдеггера напряжение между теорией и жизнью с особой яркостью проявляется в сфере религиозного. Христианство подпало под власть теоретической установки, когда выстраивало величественное знание догматики и схоластическую систематику. В разработках к лекционному курсу «Философские основания средневековой мистики»⁴ Хайдеггер противопоставляет непосредственное религиозное переживание мистиков теоретическому объективированию, в котором растворяется живая религиозность. В теологии, которая зависит «от философии и соответствующих положений теоретического сознания»⁵, происходит обезжизнивание религиозного. Обращение к религии позволяет избавиться от теоретической предубежденности и подлинным образом (то есть феноменологически-герменевтически) найти подход к конкретному жизненному опыту. Однако если принять тот факт, что философский анализ религиозных феноменов становится истоком герменевтической феноменологии как таковой⁶, важно учитывать, что мир христианства обнаруживает как «живую религиозность», так и вторжение теоретического. Хайдеггер в начале 1920-х годов обращается к апостолу Павлу, в чьих посланиях он находит свое выражение раннехристианский жизненный опыт в своей историчности и временности, и к Августину, чьи работы уже являются элементами греческой интерпретации человеческого существования в христианстве. Он достаточно негативно оценивает последствия влияния греческой философии на христианство, говорит об искажении христианской экзистенции, и о необходимости прийти к изначальному христианству, свободному от всего греческого.

В методической части своего исследования раннехристианской религиозности⁷ Хайдеггер детально разрабатывает понятие исторического, пытаясь избавиться его от объективирования и привести в тесную взаимосвязь с жизнью. Жизнь в своем непосредственном осуществлении исторична, в историчности заключено ее изначальное значение. При этом с самого начала отвергается любая возможность внеисторического самосмотрения, оторванной от жизни теории. Но тогда как же возникает тенденция теоретического объективирования? По Хайдеггеру она коренится в самой жизни, он говорит об «озабоченности» (Bekümmerng) как об основном движении фактичной жизни, выраженном в стремлении к покою и безопасности. Здесь может быть найден исток объективирования. Тем самым, возникновение теоретической установки в христианстве не сводится лишь к греческому влиянию, тенденцию к объективированию содержит сам опыт фактичности. С наибольшей ясностью это обнаруживается в феноменологическом анализе христианской религиозности, как она предстает в религиозном опыте Августина.

В летнем семестре 1921 г. Хайдеггер читал лекционный курс «Августин и неоплатонизм»⁸, где продолжил разработку нового типа философствования, исходной точкой которого оказывается опыт фактичной жизни. Его постановка вопроса весьма далека от традиционного историко-философского исследования, которое могло бы в рамках этой темы искать ключ к наиболее точному и объективному пониманию отношения греческой мысли и христианства. Невозможность подобного объективно-исторического рассматривания обусловлена тем фактом, что мы сами вовлечены в историю отношений Августина и неоплатонизма, историю, которой невозможно овладеть и оставить позади. Было бы ошибкой надеяться, что историческое исследование развития христианства может стать основой герменевтического понимания христианской веры. Для подобного постижения важнее возможность продумать самих себя в ситуации Августина, понять, что «историческое», обнаруживаемое в текстах Августина, не стало историей, но затрагивает нас здесь и сейчас. Хайдеггер в этом курсе на примере Августина пытается раскрыть изначальный опыт фактичности, показать тенденции, препятствующие философскому вхождению в этот опыт. Он демонстрирует, что «христианство, укоренившееся в Августине, целиком пронизано греческим»⁹, и это оказывает существенное влияние на самопонимание Августина и его христианское бытие. Тем не менее, речь идет прежде всего о переживаемой христианской жизни, в которой преобладает не теоретическая уста-

новка, но конкретная драма собственной жизни, о чем свидетельствует и само название работы – «Исповедь». В герменевтическом анализе X книги «Исповеди» Хайдеггер стремится эксплицировать «экзистенциальное» (как историческую герменевтическую категорию) фактической христианской экзистенции. Ведущим понятием здесь оказывается *beata vita* (блаженная жизнь), понимаемая не в теоретическом смысле грядущего блаженства будущей жизни, но в смысле осуществления конкретной экзистенции.

Прежде чем рассматривать блаженную жизнь, Хайдеггер обращается к феномену памяти и отмечает, что в понимании Августина память вмещает в себя многочисленные образы вещей, она способна вместить и переработать все, что человеческий дух в состоянии охватить. Однако самого себя наше Я вместить не способно: «ум слишком тесен, чтобы вместить себя»¹⁰. Откуда же берется это несоответствие нашего духа с самим собой? Как в дальнейшем продемонстрирует Хайдеггер, все дело в состоянии духа, названном *cura* – забота, озабоченность. Пока же он фиксирует, что в памяти мы встречаем самих себя и одновременно обнаруживаем несоответствие с самими собой. В памяти я встречаю не вещи, но образы вещей, обнаруживаю я и работу самой памяти. Память непосредственно связана с поиском Бога. Хайдеггер задает вопрос: «Что означает поиск?»¹¹ Нахожу ли я Бога в памяти? Ведь Бог есть истинная жизнь, и чтобы подняться к нему, необходимо пренебречь памятью, которая есть и у животных, и у птиц. Но могу ли я при этом найти Бога, если я о нем не помню? Если я ищу нечто потерянное, то могу его найти, только если образ сохранился в памяти. Даже забытое частично присутствует в памяти, поскольку сохраняется указание на то, что мы нечто забыли. Когда я ищу понимания того, что же я люблю, когда люблю Бога, я не могу ничего найти за пределами памяти, поскольку что-то искать и находить в принципе возможно лишь в памяти. Значит, память входит в наши поиски Бога (внося в них тем самым темпоральное измерение), хотя в этом поиске я сам играю иную роль, нежели при поиске телесных вещей. Здесь «я не являюсь тем, от кого исходит поиск и кем он приводится в движение, в ком он происходит, поиск скорее есть нечто определенное им самими»¹². В конечном итоге, Августин дает прямой и непосредственный ответ на вопрос, что я ищу, когда ищу Бога? – Я ищу блаженную жизнь.

Хайдеггер показывает, что в «Исповеди» Августина, как и в посланиях апостола Павла, жизнь рассматривается из перспективы фактичности. Августин не описывает *beata vita* из перспективы ее содержания, как нечто внешнее, но из осуществления стремления к

ней. В хайдеггеровской интерпретации Августин трансформирует вопрос о том, как найти Бога, в вопрос о том, как достичь блаженной жизни. Этот путь возможен для него, поскольку блаженная жизнь описана как реальная, фактическая жизнь, и эта реальная жизнь становится истинной жизнью в обращении к Богу. Большинство людей ищут эту блаженную жизнь и надеются на нее. Хайдеггер также обнаруживает, что в «Исповеди» присутствует как стремление обратиться к Богу из перспективы фактичности жизни, так и попытки от этой фактичности уйти. Согласно Хайдеггеру, в своей фактичности Августин ставит вопрос о Боге недостаточно радикально, поскольку его направляет объективирующая концепция познания. Тем не менее, Августин знает, что блаженная жизнь не присутствует тем же способом, каким присутствуют все иные объекты (как, например, присутствует город Карфаген для человека, посетившего этот город и сохранившего его ментальный образ). Блаженная жизнь присутствует для нас таким образом, что мы обладаем определенным пониманием этой жизни и стремимся сделать ее своей. Но трудно занять правильную позицию по отношению к этой подлинной истине, которую мы ищем. Августин объясняет, почему так трудно радоваться истине, даже при том, что поиски истины кажутся настолько естественными. В фактической жизни люди живут согласно своим собственным самоочевидным мнениям. Они могут быть определены традицией, модой, удобством или страхом. Истина скрыта от человека отчасти потому, что он бежит от нее: «они ненавидят истину из любви к тому, что почитают истинной»¹³. Но, по другой сторону этого бегства, Хайдеггер видит озабоченность истинной, несмотря на тот факт, что она изначально скрыта. Подобная забота, характерная для фактической жизни, осуществляется в горизонте ожиданий. Для Хайдеггера принципиально важно, что эта забота актуализирована исторически¹⁴. Человеческое самобытие обнаруживается в перспективе исторического опыта, поскольку забота сама исторична. Но в заботе всегда присутствует опасность «упасть в неподлинность»¹⁵. Это означает, что человек не направлен к Богу как к истинной блаженной жизни. Но даже в этой самоизоляции от истины человек все равно любит истину больше, чем заблуждение, и беспокоится о блаженной жизни.

По Хайдеггеру, неоплатоническое влияние на Августина обнаруживается, прежде всего, в понятии наслаждения, поскольку у Августина красота принадлежит сущности бытия. Мы можем чем-либо наслаждаться, если оно не отсылает к другим вещам и избирается ради него самого. Такое наслаждение направлено к вечным и неизменным благам. Оно обретает свое завершение, когда тишина

и покой становятся целью жизни; действительная жизнь видится как реализация мира и спокойствия. Подобная цель жизни осуществляется исторически, поскольку жизнь осуществляет себя в направлении, в котором движутся ожидания. Однако для человека нелегко осуществить свою жизнь подлинным образом, ведь трудно отличить стремление к истинной блаженной жизни от стремления к другим видам наслаждения и удовольствия. Чтобы решить эту проблему, Августин пытается упорядочить ценности, и эту попытку Хайдеггер считает теоретической и греческой в своем происхождении, поскольку она отсылает к неоплатонической иерархии, венчаемой «*summum bonum*».

Благодаря греческому влиянию возникает а-историческое понимание, инкорпорированное в августиновские поиски блаженной жизни. Августин убежден, что *beata vita* не может быть обретена в вещах, с которыми человек имеет дело в повседневности, в человеческом стремлении к удовольствиям и комфорту. Чтобы в поисках истинной блаженной жизни не рассеиваться в мире удовольствий, человек должен ответить на вопрос, кто он. Вопрос «кто я?» становится насущным, когда я вижу, что делаю вещи, которые не хочу; и я хочу того, что не делаю. Я также обнаруживаю в своей душе процессы, с которыми не в состоянии справиться. На человеке лежит определенное бремя (*molestia*), которое принадлежит фактичности человеческого существования, жизнь испытывается как постоянное искушение (*tentatio*). Хайдеггер подчеркивает, что философское рассмотрение должно начинаться именно с прояснения этих характерных моментов фактичности, а не с таких теоретических понятий как душа и тело, смысл и причина.

В феноменологическом анализе *tentatio*, переживаемого в христианской жизни, можно обнаружить исток экзистенциального анализа возможности или способности-быть, развернутого позднее в «Бытии и времени». Искушение не является незавершенной возможностью, которую можно было бы понять как «еще не», еще неосуществленное. Оно представляет собой возможность, которую мы испытываем, т. е. осуществляем в жизни. Традиционная аристотелевская пара понятий «возможность-действительность» видится Хайдеггеру совершенно неподходящей для экспликации жизни. «Выше действительности стоит возможность», напишет он в «Бытии и времени»¹⁶. Вот-бытие изначально понимается как способность-быть. Если же жизнь рассматривается не из свойственной ей возможности, если ее истолковывают, исходя из наличной действительности, закрывается путь к схватыванию собственной возможности жизни, выстраивается преграда для подлинной жизни.

В христианском жизненном опыте искушение рассматривается как таковое, оно испытывается только на основании полного овладения этой жизнью. Здесь нет «объективного» видения, само понятие возникает в специфической христианской герменевтике, неотделимой от жизненного осуществления. Христианское экзистирование означает «радикально жить в возможности»¹⁷. Именно в качестве возможности такая жизнь не знает покоя и безопасности. Без объективности тем, чтобы обладать жизнью, ее теряют. Августин противопоставляет две возможности жизнеосуществления: воздержанность, самообладание и рассеяние, разбрасывание по сторонам. Хайдеггер полагает, что речь идет, прежде всего, не о воздержании, а о необходимости собранности, такого собирания, сосредоточения жизни, без которого она разрушается. Разрушение оказывается отпадением от подлинной жизни.

Августин описывает три направления этой разрушительной склонности в человеке: *concupiscentia carnis*, *concupiscentia oculorum*, *ambitio saeculi* («похоть плоти», «похоть очей», «гордость житейская»). *Concupiscentia carnis* представляет собой феноменальное многообразие соблазнов, во власти которых жизнь предстает «во всеобщественной, недуховной, не озаченной экзистенциально, не заботящейся собственно о *beata vita*, ориентации»¹⁸. В поисках истины и блаженной жизни человек должен обратиться к самому себе. Однако в вопрошании себя самого заключена опасность обратиться не к подлинному спрашиванию, но к удовольствиям, которые я нахожу во время своих поисков. Человек поет псалом, желая вознести молитву Богу, но во время своего пения он забывает о хвале Бога и начинает наслаждаться удовольствием от самого пения, красотой звуков и силой голоса. Подобное вторжение плотской жизни в фактичную жизнь и есть причина того, что человек всегда рискует направить свои стремления к чему-то иному, нежели истинная жизнь. На этом фоне можно отметить давнюю, идущую от платонизма, традицию, в которой Бог созерцается как высший свет и высшая форма самообладания, и в которой Он радостно заведительствовал как высшая красота. В этой традиции бытие Бога понимается из перспектив присутствия, нахождения перед глазами. Мышление, определенное видением, направлено к тому, что может быть присутствующим, тем самым оно утрачивает редуцирующую историческую актуализацию. Видению доступно лишь субсистентное, постоянное и определенное. Эти греческие элементы в философии, по мнению Хайдеггера, препятствуют пониманию фактичной жизни. Поскольку «основная тенденция философствования по сей день остается греческой, философия неспособна к деструкции»¹⁹.

теоретический подход не в состоянии разрушить свою собственную структуру и понять фактивную жизнь. Но в той мере, в какой Бог переживается в осуществлении поисков Бога, человек удаляется от Бога, понимаемого как высший свет. С поисками истинной жизни увеличивается дистанция от Бога как высшей красоты, подобного высшей точке в концептуальной схеме. Поиски блаженной жизни, а не видение красоты в вещах (*in re*), направлены к чему-то, на что мы надеемся, но над чем мы не властны. Для Августина вопрос состоит в том, как обрести доступ к Богу. Бог присутствует в беспочвенности и «забоченности собственной жизнью»²⁰. Необходимо избегать любых метафизических представлений о Боге как «вещи». Тем не менее, с точки зрения Хайдеггера, «августиновское истолкование опыта Бога остается специфически греческим в том смысле, что вся наша философия все еще греческая»²¹.

Второе искушение, *conspiciencia ocularum*, описывается как удовольствие, «получаемое от этих плотских моих очей»²². Оно обращено ко всем смыслам, которые обещают мне удовольствия. Как пение молитвы может свестись к удовольствию от тонов и звуков, чистое наблюдение, любопытство может доминировать над поисками истины. Такое знание, доставляемое внешними чувствами, просто пустое любопытство, оно сведено к объективирующему сбору информации. *Conspiciencia ocularum* не означает вхождения самости в сообщение с миром, но скорее предполагает известную дистанцию между мной и миром, событие которого просто рассматривается как объект наслаждения. В этом случае в видении доминирует смысл соотнесенности (*Bezugsinn*). Речь идет о «любопытствующем само-высатривании в мире»²³, которое позднее Хайдеггер будет анализировать в § 36 «Бытия и времени». В нем он возвращается к Августину, чтобы обозначить любопытство как «тенденцию к лишь вниманию»²⁴. Такое любопытство не озбочено новизной увиденного, оно стремится «только видеть», ищет все новое и нового и характеризуется «специфическим *непробыванием* при ближайшем»²⁵. Не случайно любопытство оборачивается рассеянностью, жизнь разбрасывается повсюду и нигде, сама себя лишая укорененности, «выкорчевывая» себя к пребыванию в «безместности».

Третье искушение, *ambitio saeculi*, – это мирские амбиции. Во власти этого вождения наше Я, к которому мы обращались в поисках Бога, начинает претендовать на абсолютную значимость. Хотя вопрос об истине и направлен к нашему Я, эта самость не должна рассматриваться из перспективы интереса к себе самому. Здесь мое отношение к другому определяется либо полаганием

собственного превосходства, либо стремлением к похвалам и похвалам от других. Собственный мир, мир собственных действий и успехов всячески выпячивается и выставляется вперед. Но такая самость требует похвалы другого. По Августину, удовольствие от похвалы оказывается формой интереса к себе и тем самым представляет собой отпадение от поиска истинного Я. Главным образом это происходит потому, что я более не уверен в самом себе и в качестве компенсации нуждаюсь в похвале других. В стремлении к подлинному Я человек должен потерять этот интерес к себе. Наше истинное Я может явиться только в тот момент, когда человек приходит к самому себе с пустыми руками.

Наряду с этими тремя искушениями у человека всегда есть склонность впадать в объектность его жизни, в это бремя (*molestia*) фактивной жизни. Бремя не является чем-то объективным, тяготением внешнего порядка вещей, которого человек мог бы избежать. Так понимал человека греческий аскетизм, сводивший бремя к области наличного сущего. Хайдеггер, напротив, подчеркивает, что бремя характеризует как фактичного жизненного опыта, оно связано с осуществлением смысла фактивности. Путь, на котором человек обретает себя самого, – это путь несения бремени. Человек постоянно находится в опасности потерять самого себя в объективных вещах. В конкретной подлинной актуализации лежит возможность падения, и в то же самое время возможность обрести истинную жизнь. Это означает, что самость действительно важна; но в ней всегда таится опасность сосредоточенности на самом себе. Бремя – часть нашей жизни, оно принадлежит человеческой фактивности, как ее понимает Августин. Но, как показывает Хайдеггер, тенденция понимать блаженную жизнь в рамках неоплатонической концептуальной схемы также принадлежит августиновской фактивности. В заботу об истине собственного Я встроена как радикальная возможность падения, так и возможность обрести себя. По отношению к самим себе мы колеблемся между уверенностью и сомнениями, очевидностью и непроясненностью; мы не знаем, сколько продлится наша жизнь, не подведет ли жизнь нас и т. д.

Понимание того, что в человеке есть темная сторона, означает, что человек не абсолютно доступен для себя самого. Я не могу смотреть на себя таким образом, чтобы оказаться абсолютно открытым для себя самого; часть меня остается скрытой. Я никогда не могу сказать, чем я действительно являюсь в мгновение, когда я полностью проникаю в глубину собственного сердца, потому что уже в следующий момент я могу упасть назад в сокровище. Поэтому момент полноты самоосознания и обладания собой, насколько

он вообще возможен, всегда есть только движение в направлении жизни; движение вперед и назад. Было бы неправильно видеть в этом самоознании некий гиперрефлексивный солипсизм. Хайдеггер снова подчеркивает, что сам человек является абсолютно историчным; поэтому момент самосознания не есть мгновение покоя и созерцания, но скорее исторически актуализация. Напротив, теоретический подход в философии с его стремлением к объективирующему созерцанию обнуряжает, по Хайдеггеру, склонность человека отпадать назад к наслаждению наличными вещами.

В своем анализе августиновского описания искушений и бремени Хайдеггер показывает, как человек всегда поглощается миром. Тот факт, что фактичная жизнь поглощена миром, не означает, что мы имеем дело с двумя отдельными элементами: фактичная жизнь и мир. Эти два элемента на самом деле представляют собой моменты одного и того же движения, которое не может быть разложено на отдельные компоненты. Поглощенность миром аннулирует всякое расстояние между самостью и фактичной жизнью. Бытие, вовлеченное в мир, преодолевает дистанцию до себя самого, точно так же как и до фактичной жизни в мире. Исчезновение дистанции означает здесь отсутствие промежутка между самостью и фактичной жизнью в мире. Взаимозависимость смысла соотнесенности и содержательного смысла становится ориентацией, в которой все и происходит, эта ориентация является настолько очевидной и всесторонней, что мы этого даже не замечаем. Дистанция необходима, чтобы данная ориентация стала видимой. Устремленность жизни к миру, с его предметами наслаждения, его красотой и похвалами, исходящими от со-мира, приводит к тому, что мы понимаем себя из мира, как сущее в мире; и нет никакого побуждения к поискам другого способа понять себя. Все возможности жизни понять себя посредством иного способа бытия исчезают *в* и *через* тенденцию поглощенности миром.

Падение под власть мира происходит от связи смысла соотнесенности и содержательного смысла в фактичной жизни. И это оказывается той ориентацией жизни, которая порождает философию, поскольку философия начинается с понятий, которые уже пребывают в мире. Однако фактичная жизнь не только дает начало философии, но и препятствует ее осуществлению. Это препятствие коренится в самом способе бытия фактичности. Смысл соотнесенности как ориентация к миру – в той мере, в какой он понимает жизнь как сущее в мире, – препятствует истинному пути к бытию, и с этой точки зрения препятствует задаче философии. Благодаря своей односторонней ориентации к содержанию смысл соотнесен-

ности скрывает актуализацию фактичной жизни. Хайдеггер пишет: «Фактичный жизненный опыт обнаруживает безразличие в отношении способа испытывания. Фактичному жизненному опыту не приходит на ум, что нечто может быть ему недоступно»²⁶.

Хайдеггеровская интерпретация «Исповеди» показывает, что у Августина религиозный опыт оформляется в понятийных рамках греческой метафизики, в результате поиски истинной жизни описываются как отказ от приверженности человека ко всему чувственному. Не поддерживается открытость поиска миру, истинной признается лишь одна устремленность – к высшему бытию. В мышлении самого Хайдеггера ориентация к высшему бытию сменяется исторической ориентацией. Историчность религии должна постигаться из ее собственной ситуации и составляющих ее пресуппозиций. Она не должна встраиваться в философские концептуальные схемы, где исходным понятием становится высшее бытие, именно потому, что, как подчеркивает Хайдеггер, философская идея высшего бытия препятствует пониманию фактичности и религии как выражению фактичного жизненного опыта. Стремление к покою в Боге лишает фактичную жизнь онтологически-временную беспокойства. Хайдеггер упрекает Августина в том, что он, в конечном итоге, продумывает память как вневременную в своем основании, отмеченную неизменным постоянством. Обращение к греческой метафизике в итоге уводит Августина от фактичного жизненного опыта. Путь Августина в его принципиальной амбивалентности характеризуется Хайдеггером как тот топос мысли, где с предельной ясностью обнаруживаются ориентации самой фактичности, блокирующие ее подлинное осуществление. Преодоление ориентации, задаваемой теоретическим подходом, становится началом нового понимания философствования, в котором метафизический, понятийный строй мысли не отбрасывается, но проясняется в своей сущности и вступает в игру с другим – осмысляющим – мышлением.

Примечания

¹ Статья подготовлена при поддержке гранта РФФИ №12-03-00455а «Августин и фундаментальные проблемы современной философии»

² Heidegger M. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem // Heidegger M. Zur Bestimmung der Philosophie. Gesamtausgabe. Bd. 56/57. Frankfurt a/M.: Klostermann, 1987. S. 1–117.

³ Heidegger M. Grundprobleme der Phänomenologie. Gesamtausgabe. Bd. 58. Frankfurt a/M.: Klostermann, 1992. S. 33.

⁴ Heidegger M. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik // Heidegger M. Phänomenologie des religiösen Lebens. Gesamtausgabe. Bd. 60. Frankfurt a/M., 1995. S. 303–338.

⁵ Ibid. S. 310.

⁶ Интерпретируя тексты Бернара Клервосского в конце курса по средневековой мистике, Хайдеггер в аналитике религиозного переживания обнаруживает основания своего специфического метода: «Анализ, т.е. герменевтика, работает в историческом Я. Жизнь в качестве религиозного уже там. Речь идет не о том, чтобы анализировать нейтральное предметное сознание, но о том, чтобы различать специфические смысловые определенности. Проблема: интуитивная эйдетика, будучи герменевтической, не является нейтрально-теоретической, но является собой «эйдетически» <-> колебание изначального жизненного мира». Heidegger M. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. S. 336.

⁷ Heidegger M. Einleitung in die Phänomenologie der Religion // Heidegger M. Phänomenologie des religiösen Lebens. Gesamtausgabe. Bd. 60. Frankfurt a/M.: Klostermann, 1995. S. 1–156.

⁸ Heidegger M. Augustinus und der Neuplatonismus // Heidegger M. Phänomenologie des religiösen Lebens. Gesamtausgabe. Bd. 60. Frankfurt a/M.: Klostermann, 1995. S. 160–303.

⁹ Ibid. S. 171.

¹⁰ Азучин А. Исповедь. Пер. с лат. М.Е. Сергеево. М.: Ренессанс, 1991. С. 245.

¹¹ Heidegger M. Augustinus und der Neuplatonismus. S. 189.

¹² Ibid. S. 192.

¹³ Азучин А. Исповедь. С. 259.

¹⁴ Heidegger M. Augustinus und der Neuplatonismus. S. 207.

¹⁵ Ibid. S. 209.

¹⁶ Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Библихина. М.: Ad Marginem, 1997. С. 38.

¹⁷ Heidegger M. Augustinus und der Neuplatonismus. S. 249.

¹⁸ Ibid. S. 218.

¹⁹ Ibid. S. 257.

²⁰ Ibid. S. 289.

²¹ Ibid. S. 292.

²² Азучин А. Исповедь. С. 269.

²³ Heidegger M. Augustinus und der Neuplatonismus. S. 224.

²⁴ Хайдеггер М. Бытие и время. С. 172.

²⁵ Там же.

²⁶ Heidegger M. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. S. 12.

«ОБРАЗ БОЖИЙ» В ПРАВОСЛАВНОЙ АНТРОПОЛОГИИ

В статье исследуется содержание выражения «образ Божий», которое лежит в основе христианской антропологии. В связи с этим рассматриваются патристическая литература и современное религиозное мышление. В центре внимания находится изображение и толкование «образа Божьего» в литургических гимнах, включенных в книгу «Триодь Постная». Автор статьи стремился следовать православной традиции понимания мифа и человека.

Ключевые слова: человек, «образ Божий», «образ и подобие», грехопадение, «Триодь постная».

Проблема создания человека по «образу Божию» является одной из важнейших проблем христианской антропологии.

В данной работе мы хотим показать как православное учение, и особенно, в литургических гимнах, включенных в книгу «Триодь Постная», трактует «Образ Божий» в человеческом бытии.

Богослужебная книга «Триодь Постная» содержит в себе литургические гимны, используемые в течение Великого Поста, а также трех подготовительных недель к нему.

Выбор этой книги связан с тем, что Великий Пост – особенный период в жизни Церкви, когда человеку нужно обратиться к себе, рассмотреть себя и постараться исправить свою жизнь. Это очень хорошо отражается в литургических текстах книги «Триодь Постная», которая рассматривает полную историю спасения человека, от творения Адама до деятельности Сына Божьего – Иисуса Христа, и далее до Страшного Суда.

«По образу Образа». Тема «образа» играет особенную роль в православной антропологии и поэтому сначала объясним, что зна-