Джордж Пэттисон Эсхатология и онтология: Хайдеггер и Бердяев*

Как можно было бы инициировать разговор Николая Бердяева и Мартина Хайдеггера? Как бы привлекательно ни выглядела идея такого разговора, по целому ряду причин, он, кажется, невозможен. Произвольно выбрав и сопоставив любые отрывки из сочинений каждого из них, мы столкнемся с примерами двух фундаментально различных способов занятия философией. Сочинения Хайдеггера созданы человеком, сформированным исследовательской и преподавательской культурой немецкой системы университетского образования. Внутри своей сложной архитектурной структуры они включают в себя напряженное и пристальное внимание к деталям, чему есть всего лишь редкие параллели в современной философской литературе. Отдельное высказывание мыслителя-досократика или простое повседневное явление, такое как скука, может стать предметом целой серии лекций. Часто это включает рассуждения о том, как лучше всего перевести греческий термин (или как для этой цели лучше всего понять обыкновенный немецкий термин), которые также могут растянуться на одну или несколько лекций. С другой стороны, работы Бердяева — это творчество независимого мыслителя. Правда, и у него был значительный опыт чтения лекций, но в основном это были лекции в контексте свободных образовательных учреждений, не оснащенных и не приспособленных к такому типу преподавания и исследовательской деятельности, какими были классические немецкие университеты. Его произведения написаны в свободной, и временами даже небрежной манере эссеиста. Он сам говорил об их несистематическом и афористическом характере; ничто не может быть более чуждым его манере мыслить, чем подчинение тому, что академический

* Доклад на международной конференции «Н.А. Бердяев и единство европейского духа», организованной ББИ совместно с Ostkirchliches Institut (Regensburg) и прошедшей в Москве с 27 сентября по 1 октября 2006 года. (См. Страницы 11, 2006, с. 471).

ученый рассматривал бы как научную строгость. Он пишет широкой кистью, и в одном предложении может перейти от апокалиптических тайн к частному вопросу русской литературы или политики. Если Хайдеггера можно поставить в один ряд с Кантом, Шлейермахером, Гегелем и Гуссерлем, то Бердяева, несмотря на влияние немецкого идеализма, можно воспринимать в одном ряду с Карлайлом, Эмерсоном или Ницше (если ограничиться пока только западными примерами). В этом смысле даже сильно искушение сказать, что мы имеем дело с двумя фундаментально различными типами интеллектуальной жизни: университетского профессора и блистательного пророка-любителя.

Подобные сложности, кажется, возникают и в отношении содержания. Хайдеггер редко, если вообще когда-либо, предлагает нечто большее, чем замечание в сторону о современных событиях, хотя было бы справедливо заметить, в значительной части его поздних работ он выражает озабоченность судьбой Запада в современном мире. Бердяев, наоборот, в своих сочинениях демонстрирует страстную вовлеченность в проблемы современности, возникающие из-за периодических кризисов русской культуры и общества: он обсуждает и оценивает коммунизм, фашизм и т.д. Более того, Бердяев часто занимает собственную позицию по отношению к противоречивым течениям своего времени, чего избегал Хайдеггер, даже по отношению к своему достоверно документированному участию в политике нацистской Германии. Можно было бы также добавить следующее соображение: в той мере, в которой мы можем определить явную политическую тенденцию у Хайдеггера, он в конце концов приходит к противоположной позиции по отношению к позиции Бердяева, который, при всей своей оппозиции к марксистскому материализму, всегда придерживался положительного мнения о том, что мы сейчас бы назвали марксистской программой «социальной справедливости», и был последовательным и решительным антифашистом и филосемитом. И, разумеется, большая часть специфического содержания творчества Бердяева относится к формированию и значению русской идеи, истории писателей, мыслителей и религиозных деятелей, о которых Хайдеггер знал очень мало (кроме, возможно, Достоевского).

Не в меньшей степени (и, разумеется, не в меньшей степени для нашей конференции), оба мыслителя, кажется, отличаются *toto caelo* в своем отношении к религии. Хайдеггер начал свою интеллектуальную жизнь как католический богослов, и даже несмотря на то, что чтение религиозных текстов (включая Новый Завет) сыграло очень важную роль в формировании его философского прорыва, его зрелая мысль отличается решительным отказом от всего, что могло бы рассматриваться как богословие.

Хорошо известно, что даже в тех текстах, где он говорит о ситуации падшего или виновного человечества, он настаивает, что эти понятия не следует понимать в богословском смысле. Даже когда он усваивает идеи религиозных авторов, таких как Августин, Лютер или Кьеркегор, он поясняет, что намеревается отсоединить их религиозный смысл ради онтологического анализа. И если Хайдеггер проявляет «беспокойство влияния» по отношению к религии в целом, то это особенно заметно по отношению к христианству, как, например, когда он упорно игнорирует очевидно христианские темы в творчестве его любимого поэта, Гельдерлина. Что касается Бердяева, вряд ли необходимо напоминать, что, за исключением русской идеи, нет ни одной другой более постоянной и объединяющей идеи во всем его творчестве, чем идея религии. Даже в том случае когда, например, он вводит и развивает нетрадиционные и неортодоксальные темы и взгляды (такие как теогоническое измерение человеческой экзистенции), его творчество представляет собой явную и экзистенциально направленную интерпретацию христианства. Невозможно отрицать также, что это и радикальная пере-интерпретация христианства, но сама свобода, с которой Бердяев трактует христианскую традицию, возможна только для того, кто принял ее как решающую для своей мысли и жизни.

Я мог бы продолжать, но для нас уже стали очевидными некоторые из весьма труднопреодолимых препятствий к тому, чтобы состоялась сколько-нибудь серьезный разговор двух мыслителей. И я бы хотел, чтобы мы не забывали об этих трудностях, слушая то, что я намереваюсь сказать в остальной части моей лекции. В ней есть и останется тот уровень, на котором мы не сравниваем подобное с подобным. Трудности и радости от чтения наших двух авторов — это очень разные трудности, и очень разные радости. И все же даже если нашим намерением с самого начала было то, что это должен быть критический разговор, необходимо достаточное число точек соприкосновения или схождения, чтобы эта критика была полезной. Иначе это просто история двух кораблей, плывущих в ночи. Тем или иным способом, необходимо сблизить наших двух мыслителей, чтобы возникла хоть какая-нибудь творчески критическая дискуссия. А также нам необходимо предложить некоторые предварительные соображения относительно того, почему и как такая встреча могла бы оказаться полезной для наших попыток обдумать религиозные вопросы нашего времени.

В самом широком смысле мы могли бы сказать что-то вроде следующего: каждый из двух мыслителей проявил себя как самый значительный — и до сих пор звучащий — голос своей интеллектуальной культуры в двадцатом веке. Или, иными словами, чтобы узнать, что представляла собой немецкая мысль в двадцатом

веке, нет лучшего способа, чем обратиться к Хайдеггеру; а чтобы узнать, что представляла собой (не-советская) русская мысль той же эпохи, нет лучшего способа, чем обратиться к Бердяеву. Поэтому встреча Хайдеггера и Бердяева могла бы быть представлена как встреча в миниатюре этих двух великих интеллектуальных течений, и, поскольку границы Европы политически перечерчены и интеллектуально переосмыслены, такая встреча могла бы оказаться в высшей степени востребована нашим временем.

Но все же мы можем (и должны) быть конкретнее. Оба мыслителя в широком смысле ассоциировались в свое время с экзистенциализмом. В самом деле, Хайдеггера в целом воспринимали как настоящего главу философской школы *Existenz*, и Бердяев был провозглашен ведущим выразителем христианского экзистенциализма, наряду с Бульгманом, Тиллихом и Габриелем Марселем. Антология работ Бердяева, опубликованная в переводе на английский язык в 1960-х годах, озаглавлена *Христианский экзистенциализм (A Christian Existentialism)*. Разумеется, с тех пор как Сартр определил экзистенциализм в популярном смысле этого термина, Хайдеггер и Бердяев могли бы быть «экзистенциалистами» только с очень серьезными оговорками. Хайдеггер отвергал то особое значение субъективизма и свободы, которое им придавал в своем творчестве Сартр, в то время как если что-то и могло бы считаться христианским экзистенциализмом, то оно значительно отличалось бы от той философии, которая, по Сартру, провозгласила атеизм одним из своих определяющих принципов. С нашей стороны, мы не связаны ограничивающими определениями Сартра, и я думаю, что можно выявить совокупность тем и подходов, которыми отмечено «экзистенциальное» (хотя, возможно, не «экзистенциалистское») течение в мысли двадцатого века, где мы нашли бы философов, писателей и религиозных деятелей. Хайдеггер и Бердяев заняли бы среди них важное место.

Так мы приходим к нашему первому вопросу: в каком смысле Хайдеггер и Бердяев могут считаться экзистенциальными мыслителями, и, в особенности, каким образом Бердяевская идея экзистенциального мышления может служить критическим комментарием к Хайдеггеру? С точки зрения того, какое место этот вопрос занимает во всей философской эволюции Хайдеггера мы должны сразу же добавить, что он неотделим от того, что в конечном счете выявляется как лейтмотив Хайдеггеровской мысли в целом: вопрос о смысле Бытия.

Вопрос о существовании соотносится с еще одной важной темой, имеющей непосредственное отношение к проблемам религиозного кризиса. С исторической точки зрения, эти темы могли бы оказаться в центре внимания в 1920-х годах, в десятилетие, когда Бердяев был изгнан из России, а Хайдеггер опубликовал

ликовал свой первый шедевр: «Бытие и Время». Во всей Европе это было десятилетие гражданских войн, а также экономических и политических кризисов. Наряду с «Бытием и Временем», комментарий Карла Барта на Послание к Римлянам и «Закат Европы» Шпенглера часто считаются самым ярким выражением атмосферы того болезненного десятилетия. Можно добавить, что в немецкоязычном мире в это десятилетие восприятие Кьеркегора и Достоевского достигло наивысшего подъема (как это представлено уже в предисловии работе Барта). Оба этих мыслителя двадцатого столетия, кажется, напрямую обращались к тому времени, когда столько опор интеллектуальной, культурной и социальной жизни рухнули, времени беспокойства, когда те, кто не потонул в безопасном конформизме «толпы» (Кьеркегор) или *das Man* (Хайдеггер), ощутили себя в пропасти, единственным путем спасения из которой казались только радикальная вера или радикальное самоутверждение, национальное, расовое или индивидуальное. Вместе с политическим и культурным кризисом, это был, разумеется, также и кризис идей, и, не в меньшей степени, интеллектуальной гуманистической культуры, сформированной такими писателями как Шиллер и Гете, а также великие немецкие идеалисты в философии, вместе со своими последователями. Это было по определению десятилетие своего времени. И вместе с тем, если мы живем не в эпоху беспокойства в этом смысле, то все же это эпоха неопределенности, эпоха, бросающая нам вызов и призывающая решить, какое, если вообще какое-нибудь, значение могла бы иметь религиозная вера и религиозное существование для отдельных людей и обществ, в ситуации, когда традиции и общественные институты, их поддерживавшие, подвергаются радикальному переосмыслению, когда ни Бог ни моральный закон не принадлежат к «здравому смыслу» мира, и в котором даже идентификация народов и наций не поддается определению.

И тогда наш второй вопрос состоит в том, как эти два мыслителя соотносятся собственно со смыслом нашего времени и, в особенности, его значением для религиозной ситуации, и как мы могли бы читать Бердяева в качестве критической поправки к Хайдеггеру. В связи с этим, дальнейшая критика нашего века относится к теме техники. «Вопрос о технике», как его назовет Хайдеггер в послевоенной (после Второй мировой войны) лекции, буквально взорвал европейскую мысль в контексте Первой мировой войны и ее последствий. Естественно, этот важный вопрос, также как и болезненный опыт индустриализации, предчувствовался в девятнадцатом веке, но ужас тотальной механизации войны, испытанный в период между 1914 и 1918 годами, поставил этот вопрос с новой остротой. И Бердяев, и Хайдеггер

отвели этому вопросу важное место в своих размышлениях, хотя, насколько мне это известно, Бердяев никогда не комментировал те поздние произведения Хайдеггера, в которых эта тема выражена в наиболее резкой форме (в общем, можно добавить, что явные ссылки на Хайдеггера у Бердяева сводятся почти исключительно к *Бытию и Времени* и к *Введению в метафизику*). Расхождения в их формулировках вопросов, относящихся к роли техники, и ответов на них еще раз демонстрируют ключевое различие двух мыслителей и намечают границы той дилеммы, которая продолжает преследовать наши попытки найти решение этой самой будоражащей задачи.

1. ВОПРОС СУЩЕСТВОВАНИЯ

Хайдеггер начинает свое *Бытие и Время* с резкого и решительного утверждения, что вопрос бытия «сегодня забыт».¹ От Платона и Аристотеля до Гегеля Запад направлялся путем такой постановки вопроса, которая в конце концов завела его в тупиковую пустоту. И хотя Хайдеггер последовательно выражал глубочайшее уважение к греческим основателям западной философии, он считал, что уже их попытка ответить на вопрос Бытия направила философию по ложному пути. Ассистент Хайдеггера Вернер Брок в начале 1930-х годов выразил это следующим образом: «Хайдеггер распознал у греков одно существенное ограничение, а именно, то, что для них преимущественным примером Бытия был отдельный существующий предмет в своей видимости и чувственной воспринимаемости ... И исходя из такого чувственно воспринимаемого существующего предмета как модели бытия греческая философия интерпретирует также жизнь и даже человека как Бытие в себе, мир как способ соединения всех вещей и время как присутствие отдельно существующего предмета».² Или, выражая это почти формульным утверждением поздней мысли Хайдеггера, Бытие понимается в перспективе отдельных сущностей, и возможность фундаментального и радикального различия между Бытием и сущностями забыта; онтология, наука о Бытии, заменена (на практике, если и не по названию) онтическими науками, обусловленными частными проявлениями бытия (т.е. такими как биология, психология, социология, политология и т.д.). И если мы должны вновь поставить вопрос о Бытии, считает Хайдеггер, нам нужен новый подход. Отправная точка для такого нового подхода — это

¹ M. Heidegger, tr. J. Macquarrie and E. Robinson *Being and Time*, Oxford, Blackwell, 1962, p. 2 (пагинация по первому немецкому изданию).

² W. Brock *Contemporary German Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1935, p. 114.

то бытие, которое он называет *Dasein*, часто понимаемое просто как человек, то бытие, которое, как он говорит, способно сделать из своего бытия вопрос. Но когда мы переводим наше внимание от «отдельно существующего предмета» (звезд, животных, умственных способностей) к *Dasein*, что мы видим? Что такое *Dasein* в своем реальном существовании? Хайдеггер отвечает на этот вопрос посредством феноменологического описания, которое, по общему мнению большинства комментаторов, во многом опирается на определенную христианскую традицию, ключевые фигуры которой – Августин, Лютер и Кьеркегор. Реальные люди – реальные *Dasein* – такие, какими мы их встречаем, – естественным образом погруженные в свой повседневный мир, разговаривающие друг с другом обо всем, что есть под солнцем, в действительности не слишком много понимая, и передающие трюизмы, с которыми каждый уже знаком. И так проходят их жизни, и они никогда не знают и не осуществляют большую часть своих возможностей. Но как это могло бы быть иначе? Как мы вообще могли бы существовать, как могли бы мы быть всем тем, что есть в нас? Как могли бы мы когда-либо выразить всю силу того факта, что существование имеет качество *Jemeinigkeit*, будучи той жизнью, которой живу *Я*, и никто другой? Ведь наши жизни отмечены повсеместностью времени; как временные существа мы постоянно переходим в ничто, переставая быть тем, что мы есть, и этот процесс закончится только с нашей смертью и полным исчезновением. Чтобы существовать в целом, действительно быть тем, что мы есть, быть тем *Я*, которое есть *Я*, от нас (меня!) потребовалась бы способность предчувствовать нашу собственную смерть, принять факт смерти в наше самосознание, сделать ее определяющей нашу личность, частью того, что является «моим». На языке Хайдеггера это означает взять на нас самих вину в том, что мы ничто. Сделать это – не просто теоретический акт: это фундаментальная ре-организация себя; это значит в подлинном смысле существовать, на основе радикального самовыбора, выбирая нас самих как пустое, преходящее существование, будучи тем, что мы есть. В этом акте выбора, в том «моменте», в котором мы таким образом выбираем сами себя, мы признаем и принимаем то, что мы (т.е. наше *бытие*) существуем только как протяженные во времени, как движущийся синтез прошлого, настоящего и будущего, а не вневременная, бессмертная душа, как это мыслилось Платоном и было популяризировано христианством.

После *Бытия и Времени* мысль Хайдеггера подвергнется значительному изменению, настолько, что многие комментаторы даже различают явный разрыв с прошлым в том, как Хайдеггер отворачивается от озабоченности индивидуальным существованием, брошенным в неотвратимое противостояние смерти, обращаясь

к более мистически окрашенному размышлению о тайне Бытия, которое постоянно дает себя сущностям и все же постоянно ускользает от их внимания.

Для Бердяева, как я уже заметил, Хайдеггер означает прежде всего Хайдеггера *Бытия и Времени*. Следует, однако, сразу сказать, что как раз в отношении тех моментов, в которых Бердяев подходит ближе всего к Хайдеггеру, он ни в какой степени не зависит от *Бытия и Времени*. Хотя Бердяев позже примет в некоторой степени язык экзистенциализма, он подошел к центральной мысли об абсолютной временности человеческого бытия (мысль, которую он разделял с Хайдеггером) путем, в некотором отношении параллельным с Хайдеггером, но в других отношениях отличающимся от него. Общие элементы отражают, например, тот путь, которым немецкий идеализм различными способами ввел историю в число основных понятий и категорий философии и даже, в случае Гегеля, в логику, а также, в случае Гегеля и Шеллинга, в идею Бога. В более широком смысле, развитие в девятнадцатом веке исторической науки и ее значение для таких религиозных вопросов, как исторические основы Нового Завета (как казалось, угрожавшей значимости Воплощения или появлению какой-либо абсолютной ценности в историческом времени), также очень важно для обоих мыслителей. И, наконец (но не в последнюю очередь), их объединяет основной новозаветный опыт жизни в ожидании исполнения того, что должно прийти, но чего (еще) нет, опыт, получивший новый импульс в современности благодаря вновь открытому историками радикально эсхатологическому характеру Нового Завета (см. комментарии таких авторов конца девятнадцатого и начала двадцатого века, как Иоганн Вайсс и Альберт Швейцер). В случае Бердяева было еще и дополнительное влияние специфически русских проблем исторической ситуации, а также вызов нигилизма и русского коммунизма. Эти последние факторы, разумеется, задали радикальный вопрос ясному оптимизму немецких идеалистов, а также тому, что их критики рассматривали как слишком легкое смешивание исторического времени и абсолютной истины. Еще до Первой мировой войны и русской революции в европейской мысли, на Востоке и Западе, во многом проявилось далеко идущее беспокойство относительно значения полностью временного и исторического понимания жизни при любой попытке выявить ее смысл. Подход Бердяева к этим вопросам засвидетельствован в «Смысле истории», опубликованном в Берлине в 1923 году и включающем в себя лекции, прочитанные в 1919–20-х годах. В «Предисловии» Бердяев объясняет, почему смысл истории стал для него вопросом, говоря, что, в особенности для славянофилов «...загадка России и ее исторической судьбы была загадкой философии истории. Построение религиозной философии истории

есть, по-видимому, призвание русской мысли. Самобытная русская мысль обращена к эсхатологической проблеме конца, она окрашена апокалиптически.³

Не более чем Хайдеггер Бердяев рассматривает историю, жизнь во времени, как нечто такое, что могло бы быть предметом науки, имеющей дело с нечеловеческим миром. «Мы не можем понять исключительно объектной истории. Нам нужна внутренняя, глубинная, таинственная связь с историческим объектом. Нужно чтобы не только объект был историчен, но чтобы и субъект был историчен, чтобы субъект исторического познания в себе ощущал и в себе раскрывал “историческое”». ⁴ В самом деле, Бердяев подходит очень близко к некоторому подобию Хайдеггеровской значительности *Jemeinigkeit*: «Для того, чтобы проникнуть в эту тайну “исторического”, я должен прежде всего постигнуть это историческое и историю, как до глубины мое, как до глубины мою историю, как до глубины мою судьбу». ⁵ В изложении Хайдеггера, смысл временного Бытия может быть найден только в самопонимании такого бытия, чье собственное существование само по себе вопрос. Равным образом, *Dasein*, человек, существует и может быть понят только в свете жизни во времени. У Бердяева «человек есть в высочайшей степени историческое существо. Человек находится в историческом и историческое находится в человеке. Между человеком и “историческим” существует такое глубокое, такое таинственное в своей первоосновное сращение, такая конкретная взаимность, что разрыв их невозможен. Нельзя выделить человека из истории, нельзя взять его абстрактно и нельзя выделить историю из человека, нельзя историю рассматривать вне человека и нечеловечески». ⁶

Бердяев продолжает свою мысль следующим образом: «Я думаю что история и историческое не есть только феномен. Я думаю, — и это есть самая радикальная предпосылка истории, что “историческое” есть ноумен. В “историческом” в подлинном смысле раскрывается сущность бытия, раскрывается внутренняя духовная сущность мира, а не внешнее только явление, внутренняя духовная сущность человека. “Историческое” глубоко онтологично по своему существу, а не феноменально». ⁷ В целом это не похоже на язык Хайдеггера. Разумеется, в *Бытии и Времени* Хайдеггер избегает Кантианской оппозиции ноуменального и феноменального. Однако та манера, в которой Бердяев излагает свое

³ Н. Бердяев *Смысл истории*, Берлин, 1923, с. 5.

⁴ Там же, с. 30.

⁵ Там же, с. 24.

⁶ Там же, с. 23.

⁷ Там же, с. 24.

понимание этого термина, указывает на понимание его в смысле вопроса бытия: ноуменальный элемент в истории и историческом существовании — это как раз то, что предоставляет истории доступ к бытию. Более того, хотя он отрицает, что история феноменальна (отсюда кажущееся исключение своего рода феноменологического подхода к историческому существованию, предпринятому в *Бытии и Времени*), то, что он понимает под этим, используя выражение Вернера Брока, — это невозможность понимания истории как сцепления отдельных существующих и чувственно воспринимаемых предметов, и необходимость восприятия *истории* в смысле человечески прожитого способа бытия. И это как раз то, что Хайдеггер понимает как феномен существования, то, над чем должна работать его феноменология.

И все же даже здесь есть различия, и не только в словоупотреблении и стиле. Хотя Бердяев, как кажется, говорит здесь о бытии в положительном смысле, в дальнейшем он выскажется значительно более критически: «“Бытие” и онтология как наука о Бытии идентифицируются как одна из форм, в которой человеческая свобода поработается». «Бытие есть понятие, т.е. что-то прошедшее через объективированную мысль, на нем лежит печать абстракции, и потому оно поработает человека, как и всякая объективация. В первичной субъективности существования совсем не было бытия, у нас нет опыта данности бытия».⁸ И еще драматичнее несколькими страницами позже он заявляет: «Но свобода невыводима из бытия, свобода вкоренена в ничто, в бездонность, в небытие, если употреблять онтологическую терминологию. Свобода безосновна, не определена и не порождена бытием. Нет сплошного, непрерывного бытия. Есть прорывы, разрывы, бездны, парадоксы, есть трансцензусы».⁹

Более того, даже если эта негативная оценка философии бытия — более позднее развитие мысли Бердяева, причины этого уже присутствуют в некоторых из его основных убеждений относительно идеи истории. Для Бердяева сказать, что человек историчен, — значит сказать, что человек изначально свободен, или, как он это понимает, духовен: бытие насквозь проникнуто свободой. Свобода — более истинное основание, чем бытие.

И все же критика онтологии такого рода может не быть столь неразрешимой проблемой в нашем предполагаемом разговоре, как это могло бы показаться с первого взгляда. Ведь хотя и несомненно, что вопрос о бытии остается ведущим вопросом во всем «пути мысли» Хайдеггера, он также с самого начала хочет выпутать этот вопрос из способа его задавать (и отвечать на него!)

⁸ Н. Бердяев *О рабстве и свободе человека*. Париж, 1939, с. 63.

⁹ Там же, с. 65.

в западной традиции, от Платона до Ницше. И как раз ошибка этой традиции — путать вопрос Бытия с определением и применением его в границах концепций, с объективизацией того бытия, которое только и способно мыслить бытие как присутствующее в таких формах, как причина и следствие или материя и форма. И эта ошибка заканчивается затемнением настоящего философского вопроса о бытии комплексом онтических наук. Если такое настоящее философское вопрошание должно быть возобновлено, считает Хайдеггер, то это будет как раз через размышление над таким опытом полного отрицания, на который указывает Бердяев: полное отрицание человека, освобожденного от времени, случая и исторической судьбы. И хотя Хайдеггер старательно избегает слишком активного вовлечения в рассуждения о Боге, его возражение западному богословию как раз и состоит в том, что оно свело мысли о Боге к онтической науке, как будто Он — это Бытие среди сущностей. И тогда и Хайдеггер, и Бердяев находятся в критическом диалоге с определенным типом онтологии, лежащей в основе как отдельных позитивных наук (биологии, психологии, и т.д.), так и богословской онтологии, т.е. томизма.

И все же, в этом общем критическом отношении к онтологии уже явно видны различия. Ведь в то время как оба согласны между собой в отрицании аристотелиевско-томистского понятия *усии* в пользу временности как горизонта, в котором должно мыслиться Бытие, Хайдеггер высказывает последовательные и глубокие сомнения в возможности как-то назвать то, что дает бытию вообще возможность быть бытием. В свою очередь, Бердяев настаивает — и это центральная идея всего его философского поиска — на том, что бытию предшествует свобода или Дух, и что свобода и Дух — откровение и опыт божественного начала в человеческом существовании. Это возможно, потому что (следуя по стопам Бёме и Шеллинга) Бердяев видит саму божественную жизнь как характеризующуюся временем, свободой и Духом. Он повторяет в *Смысле Истории*: «То, что мы называем временем в нашем мировом историческом процессе, в нашей мировой действительности, представляющей процесс во времени, — это время есть какой-то внутренний период, какая-то внутренняя эпоха самой вечности... временной процесс не есть только форма этой нашей замкнутой действительности, противопоставляемой какой-то глубинной действительности, будто бы ничего общего с временем не имеющей. Нет, в ней есть свое небесное, свое божественное время. А это ведет к признанию того, что самый временной процесс, который есть мировой исторический процесс, совершающийся в нашем времени, зачинается в вечности...».¹⁰

¹⁰ Н. Бердяев *Смысл истории*, с. 79–80.

Я бы сказал, что это не та «попытка» человеческого опыта времени в смысле идеи вечности, в рамках которой оба понятия мыслятся, как говорит Хайдеггер в отношении Кьеркегора, всего лишь «вульгаризированным», т. е. объективизированным способом. Бердяевское видение времени, проходящего «весь путь до конца» до самого бытия Бога, не предполагает понижения богословия до уровня исторического релятивизма; оно прежде всего позволяет думать о Боге как свободном и как о Духе, а не просто как о «Бытии», как о «Том, Кто Есть» (использую классическую томистскую формулу). Бог и отношения человека с Богом, утверждает Бердяев, соответственным, а не несоответственным образом, мыслимы в смысле историчности, а также открытости и свободы, принадлежащей историчности. И это также та причина, по которой для Бердяева возможно говорить о Боге как о бытии, сформированном историей, которую Он разделяет с людьми. И Бог, и люди — это то, что они есть. В кратком изречении из *Экзистенциальной Диалектики Божественного и Человеческого*, повторяющем то, что Бердяев говорил уже много раз: «Бог требует творческой новизны, ждет дел от человеческой свободы».¹¹

Но это означает также, что отношения человека и Бога — это отношения взаимной ответственности: короче говоря, это личные отношения. Для Бердяева это означает, что смысл истории покоится, в свою очередь, на тайне личности, которая далее влечет за собой открытость как для возможности трагедии, так и для развития сквозь традицию как «эта внутренняя историческая память, перенесенная в историческая судьбу».¹² Общая история отношения человека и Бога — это история свободно относящихся друг к другу жизней, открытая для трагедии, и все же искупленная через память, переживающую время, память, имеющую власть быть «старше, чем момент» (заимствуя фразу у Кьеркегора). И такая история оправдывает надежду для искупленной и преображенной жизни в мессианское время.¹³ Все это, конечно, сжатое выражение созвездия тем, которые развиваются на многих страницах и во многих работах Бердяева, и составляют сердцевину его мысли.

Это ведет к следующему вопросу. Хайдеггер считает, что радикальное понимание человеческой историчности делает невозможным для богословия выполнение задачи создания «фундамен-

¹¹ Н. Бердяев *Экзистенциальная Диалектика Божественного и Человеческого*, Париж, 1952.

¹² Н. Бердяев *Смысл истории*, с. 27.

¹³ Тема памяти могла бы быть интересной и важной для дальнейшего исследования взаимоотношений Хайдеггера и Бердяева, так как это та тема, которая будет играть важную роль в более позднем понимании Хайдеггером поэзии и поэтического языка как выращивающего «Священное» среди времени.

тальной онтологии», которая бы соответствовала временности. С другой стороны, такие мыслители как Августин, Лютер и Кьеркегор, которые, как он признавал, очень пронизательно размышляли об «экзистенциальном» опыте *Dasein*, пренебрегали или даже отвергали «фундаментальную онтологию» как не относящуюся к практической задаче стать христианами. В самом деле, именно на основе такого самоограничения Бульманн почувствовал возможность использовать Хайдеггеровский анализ для углубления протестантского богословия. С другой стороны, когда христианское богословие становится онтологией, как это по преимуществу в томизме, оно считает себя обязанным абстрагироваться от действительности прожитого исторического времени. Метафизическое богословие такого рода думает о бытии Бога по аналогии с бытием сущностей, превращая таким образом Бога в «причину» мира и т. д. В поздней терминологии Хайдеггера, западное христианское богословие с самого начала размышляло в границах онто-теологии и поэтому оказалось неспособным думать о свободном даре бытия, предшествующем любой концептуализации. Хайдеггер никак не рассматривает себя как философа, решившего вопрос о Боге: но что он готов сказать, так это то, что богословие последовательно фальсифицирует свободу и превосходство любой возможной божественной сущности захватом ее в преимущественные формы метафизики/онто-теологии.

Показывает ли пример Бердяева, возможно, путь из этого или/или? Ведь Бердяев, кажется, также не желает ограничивать себя уровнем онтической или экзистенциальной действительности, но, скорее, размышляя над экзистенциальными данными реальной исторической жизни, открывает горизонт для понимания бытия, превосходящего бытие, которое только лишь бытие-сущностей или отдельных, чувственно воспринимаемых предметов. Считаем ли мы его выполнившим свою задачу или нет, Бердяев предлагает попытку мыслить Бога и отношения Бога и человека иным образом, чем способом метафизики/ онто-теологии и, что интересно отметить, его попытка так мыслить Бога иным, нежели онто-теологическим способом опережает на несколько лет формулирование этой проблемы самим Хайдеггером. Между прочим, из этого, похоже, следует печальное последствие для современного усвоения Бердяева. Ведь именно на Хайдеггеровской формулировке вопроса основывается большинство из так называемых пост-модернистских богословских попыток мыслить через или за пределами кризиса онто-теологии. То, что Бердяев формулирует вопрос в несколько иной манере, затрудняет возможность оценить и интегрировать его вклад в контекст нашего современного спора. С другой стороны, тот факт, что он предпринимает нечто столь провокационно сходное с Хайдеггеровским сведением сче-

тов с онто-теологией, *avant la lettre* указывает, что этот вопрос не изобретен только лишь немецким философом, а глубинно связан с кризисом современности. Этот факт также предостерегает нас против того, чтобы быть загипнотизированными мыслью, что есть только один способ постановки этого вопроса. Если поразмыслить немного: возможно, это как раз происхождение Бердяева из «другой» современности, современности русской идеи, и позволило ему так решительно найти критическую точку зрения, во многом избежав западной современности. Поэтому, принимая в расчет перспективы этой другой современности в критике нашей современной западной традиции, можно было бы обогатить и углубить наше понимание самой современности. Это могло бы также подвергнуть сомнению представления постмодернизма и постмодернистского богословия, часто принимающего простую линейную модель истории идей, в которой эта история подвергается сомнению только с точки зрения тех, кто находится «за» («пост-») ее завершением.

Эти мысли приводят нас ко второму вопросу, а именно, как наши мыслители интерпретируют наше время, в особенности по отношению к возможностям религиозного существования.

Я высказал предположение, что в то время как Хайдеггер часто производит впечатление упорно избегающего любого прямого применения его мысли к современным проблемам, Бердяев был страстно вовлечен в проблемы его времени. По мысли Хайдеггера, это могло бы поставить его на лишь экзистенциальный или онтический уровень. Такой вывод был бы, разумеется, отвергнут Бердяевым. Ведь, насколько он понимает историю, любое подлинное вовлечение в исторические вопросы взывает к духовной свободе, принадлежащей к нашей исконной и изначальной личной жизни. Как он это воспринимает, судьба России, если взять самый важный и очевидный пример, — это никогда не просто предмет политического расчета или действия, и даже не спора той или иной модели художественной или интеллектуальной культуры. Как это ясно уже в предисловии к *Смыслу истории*, Бердяев рассматривал русскую историю как провокацию для развития философии истории и, как он скажет в этой книге, метафизики истории. Ведь прожитая земная история неотделима от небесной истории, составляющей содержание христианского откровения, истории, в которой Бог не только открывает Себя людям, но позволяет людям, через их собственное творчество в качестве творений, открыть Бога внутри и через все исторические опыты трагедии и уничтожения.

С чисто формальной точки зрения *Бытие и Время* считается только исключительно опытом феноменологического анализа, и в нем нет никаких упоминаний ни о Веймарской республике, ни о национал-социализме, ни о каких-либо других явлениях совре-

менной жизни. Тем не менее, эта работа была прочитана многими людьми в свое время и позже как во многих отношениях книга своего времени, как одно из самых глубоких и пронизательных свидетельств беззакония и отчуждения послевоенной жизни, и откликающаяся на запросы тех людей, кто чувствовал себя лишенными всех ресурсов создания или поддержки смысла в их жизнях, кроме как их собственной индивидуальной возможности героического, пусть и нигилистического, самовыбора. Мнение, что *Бытие и Время* — это не просто «вневременный» образец феноменологического анализа, а работа, которая, хотя и косвенно, вовлечена в критический спор с современным опытом, могло бы быть подтверждено последующим творчеством Хайдеггера. В нем, несмотря на редкость трактовки каких-либо тем, подобных Бердяевскому подходу к судьбе России, становится ясным, что концепция Запада, его идентичности, истории и современной судьбы выходит на поверхность его мысли. Эта тенденция особенно проявляется в его лекциях о Ницше и Гельдерлине 1930-х годов и в годы войны, и вновь появляется в таких более поздних циклах лекций как *Что значит мыслить?* В таких работах Хайдеггер ставит себя в один ряд с культурным критическим подходом, кратко выраженном в англоязычном мире произведением Т.С. Элиота *Бесплодная земля*. Современный мир — это бесплодная земля. Или, цитируя фразу, взятую Хайдеггером из Гельдерлина и использованную как своего рода лейтмотив в *Что значит мыслить?* — «растет бесплодная земля», и она растет не только вне нас, но и внутри нас. Мы переживаем время оставленности, оставленности бытием, забывая бытие и будучи забытым им; мы переживаем опыт нигилизма, предсказанный Ницше, в котором все наши высшие ценности и метафизические и религиозные принципы, как выясняется, были созданы (большей частью) скрытой волей к власти, волей к формированию действительности по образу нас самих. Даже знаменитая «объективность» наших естественных и исторических наук, наше научное мировоззрение само служит крайнему субъективизму этой воли к власти. В основном, Хайдеггер старался избегать соотнесения роста этой бесплодной земли с каким-либо конкретным политическим или экономическим событием, как, например, если бы великая депрессия была бы каким-либо образом доказательством власти нигилизма, хотя он на самом деле рассматривал и американизм, и коммунизм как типичное выражение фундаментального мироощущения в век нигилизма. И в 1933 году, по крайней мере, он, кажется, поверил, возможно, к своему вечному сожалению (хотя мы можем только догадываться), что метафизическое открытие заново исконной власти вопроса Бытия могло бы быть продолжено вполне конкретным направлением политического выбора.

Одним из характерных проявлений роста бесплодной земли был, что не удивительно, кризис религии. Вслед за Гельдеглином Хайдеггер видел метафизический путь западной истории как путь, точно соответствующий движению с Востока (утренней земли) к Западу (вечерней земли), и в то же время в движении от мира, в котором люди и боги, перемешанные в священном празднике, к миру, из которого боги ушли, оставив нас самим себе и забытому Богом миру, в котором только песни поэтов сохранили память о былом. Такие песни рассказывают нам о том, чего мы не знаем из нашего опыта, о богоявлениях, которые нам не даны, и, делая это, позволяют нам сформировать надежды на возможное возвращение богов в будущем, «грядущего Бога», о котором иногда говорит Хайдеггер. И все же такое возвращение для нас — не более чем возможность, новое начало, лежащее за горизонтом нашего века. Возможно, лучшее, что мы можем сделать, — хранить эту память о священном, сохраненном в слове поэта, до того времени, когда нам выпадет доля испытать новый промысел Бытия, но это не в нашей власти: «только Бог может нас спасти», как сказал Хайдеггер в своем знаменитом интервью.

Бердяев также предьявляет свой счет нашему веку как испытавшему опыт нигилизма. Частично его счет окрашен особым опытом и особым теоретическим формулированием русского нигилизма, но он, разумеется, шире этого. Для Бердяева очевидно, что подлинная философия истории предполагает исторический опыт катастрофических эпох, «...пережив крушение известного жизненного исторического строя и лада, пережив момент расщепления и раздвоения...».¹⁴ Такой момент, несомненно, произошел в его собственном опыте русской революции, но он также отозвался эхом по всей Европе в общем кризисе гуманистической культуры, которая, достигнув своей вершины в век Гете, затем вошла в период упадка и, в Первой мировой войне, катастрофического разрушения. «Невозможен возврат к гуманистической морали и искусству, к гуманистическому познанию. Произошла какая-то непоправимая катастрофа в судьбе человека...».¹⁵ Этот закат и упадок отзывается, согласно Бердяеву, в каждой сфере социальной и культурной жизни, в социализме и анархизме; в Пикассо и Андрее Белом; в теософии; в Ницше, Достоевском и Ибсене; это всего лишь некоторые из примеров, которые он приводит в *Смысле истории*. В других местах он еще больше расширяет список таких явлений декаданса.

Но что с религией? Для Бердяева из основной концепции философии истории вытекает, что в то время как такие катаст-

¹⁴ Н. Бердяев *Смысл истории*, с. 11.

¹⁵ Там же, с. 201.

рофические эпохи сами по себе разрушительны, они открывают или, возможно, лучше сказать, *требуют* свободы и ответственности, на которую способны люди. В такие эпохи мы обнаруживаем себя в объединении. Либо мы можем рассматривать самих себя в качестве продукта природы, как это сделал Шпенглер, так что каждая культура, каждый век, проходит через подъем и упадок в соответствии с циклом рождения и смерти, основным для биологического мира. Либо мы находим в таких ситуациях возможность для утверждения свободной духовной жизни, для божественного. Но такое утверждение – не нечто такое, как у позднего Хайдеггера, что мы можем только ожидать, находясь в состоянии покинутости. Стать той свободой, которая мы есть, реализовать нашу возможность духовного существования, призывается – требуется – отношением с Богом, составляющим сами глубины нашего бытия. И поскольку мы не только ожидаем Бога, но Бог, в некотором смысле, ожидает нас, простое ожидание сделает невозможным для любого Бога нас спасти.

Надежда Бердяева неотделима от требований активной жизни в мире, в настоящем. Это предполагает вовлеченность в социальные и этические проблемы и действие: «Будьте человечными, будьте жалостливыми и любящими, и тогда раскроется путь к бессмертию», как он призывает в *Экзистенциальной диалектике Божественного и человеческого*.¹⁶ Это не вопрос о *Dasein* в своей идентичности, становящегося собой и для себя, а вопрос о конкретной духовной личности, вовлеченной в мир, т.е. в отношения с другими духовными личностями – в любви. Бердяев пишет, что «обратный же путь, по которому нужно идти и на котором можно построить истинную философию истории, есть путь глубокого тождества между моей исторической судьбой и судьбой человечества, так глубоко родной мне. В судьбе человечества я должен опознать мою родную судьбу ... только таким путем можно раскрыть в себе самом не пустоту своей уединенности, в противоположении себя всему богатству мировой исторической жизни, а опознать все богатства и ценности в себе самом, соединить свою внутреннюю индивидуальную судьбу с всемирной исторической судьбой.»¹⁷ В работе *Я и мир объектов* он пишет выражая свою мысль словами, которые, напоминая Макса Пикара, также предвосхищают Левинаса: «Лицо есть всегда разрыв и прерывность в объективированном мире, просвет из таинственного мира человеческого существования, отражающего существование божественное. Через лицо прежде всего личность приходит в общение с личностью.

¹⁶ Н. Бердяев *Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого*, с. 155.

¹⁷ Н. Бердяев *Смысл истории*, с. 25.

Восприятие лица совсем не есть восприятие физического явления, она есть проникновение в душу и дух». ¹⁸

Возможность религиозного существования не понижается до задачи ожидания будущего откровения «грядущего Бога»: религиозное существование требуется и реализуется в каждый настоящий момент, в требовании любви, в возможности общения, становящимся совершенно реальным в присутствии передо мной другого человеческого лица.

Наконец, и очень коротко, я обращусь к «вопросу техники». Этот вопрос был основной темой позднего Хайдеггера, поскольку он считал технику конкретной формой, которую приняла метафизика в своем окончательном развитии, а также основным способом, которым оставление и забвение бытия стало доминирующим в судьбе Запада. Техника, с ее зависимостью от объективизации мира, предписанной для научного исследования, — лишнее доказательство наивысшего проявления субъективной воли людей к доминированию над их миром. И все же техника — это не просто действие человека, или иначе: как действие человека, она появляется как промысел, «роковая судьба», посланная самим бытием. Техника — это такой способ, в котором, оставляя и забывая человечество, Бытие правит человечеством и вызывает к нему. Поэтому, опять же, мы не можем «преодолеть» технику никаким прямым историческим действием. Преодоление «опасности» техники произойдет только в том случае и тогда, когда нам будет дано новое отношение к бытию, отношение, которое может быть дано только самим бытием.

В своем эссе 1932 года *Духовное состояние современного мира* (вновь на несколько лет предвосхищающем открытое и опубликованное свидетельство увлеченности Хайдеггера вопросом техники), Бердяев говорит о господстве в современной жизни техники как одной из «ересей жизни», возникшей в современном историческом опыте, и с которой невозможно иметь дело согласно богословским идеям, выработанным для того, чтобы бороться со старыми церковными ересями. Техника, говорит он, влечет людей от земли и трансформирует органическую жизнь в организованную. И все же для подхода Бердяева характерно, что, хотя техника стала формой рабства, поскольку люди избегают зова свободы и требований жизни, сама она коренится в человеческом творчестве. Это не просто выпавшая на нашу долю судьба, это наше собственное произведение, за которое мы сами несем ответственность. Поэтому вопрос техники как таковой — это не просто проблема взаимоотношения с неотвратимой судьбой; это откровение трагического конфликта, в котором,

¹⁸ Н. Бердяев *Я и мир объектов*. Париж, 1934, с. 152.

тем не менее, христианский путь — это не романтический или сентиментальный путь томительного ожидания возвращения к господству земли и земных ценностей; христианский путь может идти только от принятия реального конфликта и напряжения, в котором мы ощущаем себя сейчас, и христианская задача состоит в том, каким образом сделать так, чтобы техника (та техника, которую мы сами и *сделали*) служила цели свободы, духовной жизни, любви.

Разумеется, об этой проблеме следовало бы сказать намного больше, и, хотя я подхожу к концу, на самом деле этим можно было бы открыть целое новое исследование. Поскольку степень обусловленности людей развитием техники в каждый исторический период (даже предыстории) становится все яснее, и поскольку эта обусловленность экспоненциально растет день ото дня, утверждение Бердяева о человеческом творчестве как источнике и решении вопроса техники, кажется, требует модификации. Возможно, мы все еще слишком далеки от техники, которая действительно была бы таким выражением человеческого творчества. И все же вопрос техники, в точно такой форме, как его сформулировал Хайдеггер, оказывает на нас слишком сильное давление, чтобы Хайдеггеровская программа ожидания нового промысла бытия была полностью удовлетворительной. И здесь эсхатологический тон Бердяева и его настойчивое утверждение о вызове и требовании свободы призывает нас к особому вниманию к тому факту, что это вопрос, требующий действия и решительности в конкретных и особых обстоятельствах нашей действительности. Только так историческая жизнь становится действительно исторической.

Моей целью было только инициировать разговор, и я выделил три проблемы, которые могли бы помочь такому разговору состояться: (1) вопрос Бытия и существования, особенно принимая в расчет его возможное решение в свете опыта историчности; (2) кризис нашего века и его значение для религии и веры; (3) особенное выражение этого кризиса и задачи духовной жизни, находящейся под гнетом современности. Несомненно, Хайдеггер будет продолжать еще долгое время во многом определять программу философии в континентальной европейской традиции: Бердяев, говорящий об опыте его «другой» современности, предлагает один из путей, на котором христианская мысль могла бы сформулировать творческий ответ и углубление Хайдеггеровской проблематики.