

УДК 930.1

В.В. Шлыков

Севастопольский национальный технический университет

Студгородок, Севастополь, Украина, 99053

E-mail: zangezi@indology.ru

ТЕМАТИЗАЦИЯ ИСТОРИЧНОСТИ В ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНО-ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ: К ИСТОРИИ ПРОБЛЕМЫ

Анализируется история понятия историчности в трансцендентальной и герменевтической философии XIX-XX вв. и делается вывод о двойной её тематизации: как историчности сознания и как историчности жизни.

Коперниканский переворот Канта был, кроме всего прочего, и поворотом к необходимой темпоральности сознания. Время как априорная форма внутреннего чувства впервые в трансцендентальной философии получило свойство «субъективного условия познания и понимания» [1, с. 39]. Центристемительная сила темпорального синтеза оказалась настолько неоспоримой, что Канту даже не потребовалась гипотеза о трансцендентальном Я, задействованная гипотетически только при вневременном описании чистого практического разума. Дуализм и формализм Канта в представлении субъективности послужили великолепной затравкой к появлению собственно трансцендентального историзма: если Фихте, определяя обязательное движение трансцендентального субъекта как синтеза свободы и необходимости (Я и не-Я), называет его неологизмом *Tathandlung* (дело-действие), то Шеллинг уже прямо использует здесь термин «история», говоря: «основная особенность истории в том, что она должна отражать свободу и необходимость в их соединении, и сама возможна лишь посредством их соединения». То есть «свобода должна быть необходимостью, необходимость – свободой». Этот императив и есть обоснование и цель всемирной истории как истории действующей субъективности (под последней разумеется как индивид, так и род). Наконец, Гегель дал последовательное и полное описание истории как «проявления духа во времени»; разумное движение духа от самообретения до самосозидания есть одновременно прохождение духом конкретных исторических эпох-этапов (феноменология) и схватывание собственной субстанциальности в диалектических понятиях (логика). Историческое в этом случае становится «сущностно-историческим», а история – трансцендентальной.

Именно в философии немецкого идеализма впервые можно наблюдать, каким образом история из простого описания фактов и событий возвышается до универсального обозначения особого, создаваемого человеческой субъективностью мира – мира, противоположного природному и охваченного духовными преобразованиями. Внутренней же мерой причастности индивидуального

субъекта к всемирно-историческому процессу становится, по мысли Гегеля (а именно он первым употребил этот термин в своих лекциях по философии истории в Гейдельберге зимой 1817 года [2, с. 84], «историчность», которая вырывает понимание истории из пут ставшего прошлого и бросает его открытому настоящему и проективному будущему. Однако хорошо известно, что гегелевская историчность была обречена на опасную двусмысленность, ибо тотальная рационализация действительности оставляет за историей право лишь до поры скрывать подлинную цель движения духа: историчность субъекта оканчивается там, где начинается его триумф как самосознания.

Возможно, что именно такая трактовка историчности помешала выйти этому перспективному понятию из рамок трансцендентальной философии: «в своих рассуждениях об истории ни Л. Ранке и И.Г. Дройзен, ни Я. Буркхард и Ф. Ницше, а позже ни Э. Трелья, М. Вебер и О. Шпенглер не использовали понятие „историчность“» [2, с. 79]. И даже В. Дильтей, «хотя и содействовал вместе с П. Йорком фон Вартенбургом категориальному оформлению „историчности“ как нового принципа философии, всё же выбрал, в конечном счёте, для обозначения этого принципа понятие „жизненность“» [2, с. 78]. К Дильтею мы ещё вернёмся, сейчас же необходимо, пусть в самом предварительном смысле, задать напрашивающийся вопрос: что в историчности может мыслиться такого, что не охватывалось бы понятиями истории и темпоральности? Не является ли тем самым историчность и все возможные пути её тематизации (или только один) некоей альтернативой как всеобщности истории, так и априорности темпоральности? Каковы, наконец, те возможные различия между историчностью жизни и историчностью сознания, которые возникают в случае трансцендентально-герменевтической тематизации историчности?

Оттолкнёмся от общеизвестного. Историкам введома историчность, означающая соответствие некоторого случившегося события единому ритму собирающей особым образом все события истории; тогда происходящее за пределами этого ритма историческим не является. Естественное, что такое понимание подразумевает, что сама по себе история — дело очевидное, вопрос лишь в особенностях исторической интерпретации. Такое мнение, безусловно, хорошо работает, когда идёт речь об историчности битвы при Ватерлоо или неисторичности вашей вчерашней поездки загород. Но уже попытка протестантских теологов XIX века применить его при обсуждении историчности Иисуса Христа оказалась, как ни странно, провальной, ибо стало ясно, что это Событие не просто *очередное* в ряду прочих, но само об-основывает всякую возможность истории (или невозможность, если интерпретируется как мифологичное). Более того, такое Событие способно вы-звать к жизни и особое историческое время, отличное от линейного физиче-

ского, по образу которого и понималась история традиционной историографией. Лучшей иллюстрацией к этому могут послужить рассуждения П. Тиллиха о «кайросе» – моменте скачкообразного, динамически неустойчивого темпорального сдвига, «прогнозирующего» историю и вплотную приближающего отдалёнейшее будущее. Подобные выводы, конечно, фундированы прежде всего известной методологией *Geisteswissenschaften* (наук о духе), требующей особого, «понимающего» подхода к событиям именно человеческой истории, но также указывают и на основополагающую роль истории в самоопределении человеческого духа. Иными словами, если истории и может быть поручена формирующая культуру функция, то это возможно только в случае полагания некоторого, трансцендентального в гносеологическом и тотального в онтологическом смысле, поля, которое, будучи историчностью *in crudo*, обосновывало бы своеобразие и уникальность любых исторических феноменов и их сущностных взаимосвязей.

Это полагание, однако, само по себе ещё не свободно от обвинений в спиритуалистическом или догматическом идеализме; необходимо надлежащим образом очистить его, осуществить в некотором роде «критику исторического разума». За это начинание и взялся В. Дильтей, намереваясь придать историческому эмпиризму и релятивизму характер научной строгости и общезначимости, снабдив далеко идущие интуиции немецких романтиков (Шлегель, Шлейермахер, Гумбольдт) методологическим скелетом герменевтики и живой плотью «исторического мира». Причём последний надлежало не *построить* или сконструировать, как иногда переводят дильтеевское *Aufbau*, но *собрать*, свести в стройную и гармоничную композицию. Поэтому Дильтея интересует прежде всего «живая жизнь истории»: в многочисленности и разнообразии духовных культур человечества видит он следствие «универсальной историчности жизни», чья полная тематизация невозможна в силу её тотальности. Какую бы строгую позицию не занял исследователь, сколь бы объективной и беспристрастной не казалась ему его научная теория, никому не дано избежать генерального требования «чтобы тот, кто исследует историю, был тем же самым человеком, кто осуществляет эту историю». Жизнь выступает как Абсолют, как всё в себе содержащее и незавершённое целое, в котором только и могут обнаруживаться данности и формироваться смыслы – в том числе, суждения и понятия логики, а также представления о природе, о Боге и т.д. Отсюда выходит осознанная программа историка – быть одновременно и автором и героем своего исследования, т.е. писать *авто-био-графию*.

Итак, полное отсутствие позиции «внешнего наблюдателя» — первое следствие из принимаемой Дильтеем «универсальной историчности жизни». В его позднем труде «Построение <Aufbau> исторического мира в науках о духе» мы найдём и другие важные положения. Скажем, различие

ние «между непосредственным переживанием (Erlebnis) и опосредованным жизненным опытом (Lebenserfahrung)», который кристаллизуется в intersубъективных структурах (например, в языке) и позволяет осуществлять методологически строгий анализ «объективаций жизни» и поиск «идеальных единств» как носителей жизненного опыта. Или признание полной тождественности понимания и переживания жизни: в обоих случаях речь идёт об особом «духовно-историческом мире», благодаря которому изначально дана взаимосвязь жизни и сознания и, следовательно, «сама жизнь сориентирована на осознание себя». Этот «духовно-исторический мир» легитимизирует изначально наличие смысла у жизни и истории, однако, как указывает Гадамер, такая тотальная понятность сводит историю и жизнь к истории и жизни духа, который призван «из самого себя произвести подлинное знание». Зачем же Дильтею потребовалось это теоретическое гегельянство? Иного пути, что бы избежать обвинений в гносеологическом релятивизме и отсутствии объективного единства знания, Дильтей не увидел. Его гносеологическая позиция была наиболее уязвимым местом в его построениях, так как покоилась на традиционной картезианской индукции, позволяющей, как он полагал, достичь необходимой объективности исторического познания путём однозначной расшифровки мира как текста, который оказывался понятен, тем самым, именно как текст, а не как мир. Иначе говоря, «Дильтей мыслил исследование исторического прошлого как расшифровку» некогда зашифрованного, а не как исторический опыт, создаваемый здесь и сейчас. Поэтому, по словам Гадамера, «теоретико-познавательное картезианство, к которому тяготел Дильтей, оказалось сильнее, в результате историчность исторического опыта не стала определяющим принципом в его учении».

На то, что дильтеевская трактовка историчности целиком герменевтична, обращал внимание уже в «Бытии и времени» М. Хайдеггер. Анализируя переписку Дильтея с графом Йорком, он указывает, что их «общий интерес: понять историчность» вёл и к общей цели: «довести “жизнь” до философской понятности и обеспечить этому пониманию герменевтический фундамент из “самой жизни”» [3, с. 398]. Но если, как мы уже выяснили, говоря об историчности, Дильтей подразумевал жизненность как всеобщий контекст разнообразных «культурных систем» в их живой взаимосвязи и непрекращающемся наполнении всё новыми и новыми смыслообразующими переживаниями, что, в свою очередь, вело к своеобразной абсолютизации объективного смысла, то для графа Йорка была важна прежде всего «внутренняя историчность самосознания», в которой открывается «полнота моей, исторически определённой самости» [3, с. 401]. Хайдеггер не случайно обильно, на пяти страницах, цитирует мысли Йорка, ибо интуиции последнего, можно сказать, предвосхитили, а то и подготовили воз-

можность иной, чем у Дильтея, тематизации историчности; тематизации, не только оказавшейся уместной в трансцендентальной философии, но и существенно изменившей генеральную её ориентацию. И если у Дильтея универсальной историчностью обладала сама жизнь, тотальная и не устранимая из любого полагания или толкования, то в трансцендентализме эти функции берёт на себя сознание, чья историчность становится одной из его чистых, эйдетических возможностей.

Впрочем, в первую очередь широко известны упрёки к Э. Гуссерлю и его трансцендентальной феноменологии в определённом бессилии пред «вопросом об истории», который, как считается, никогда не ставился феноменологией радикально, но лишь в контексте рассмотрения других фундаментальных структур сознания, прежде всего времени. Отчасти это так, но лишь отчасти. Ибо сама теоретическая постановка этого вопроса: «каковы трансцендентальные условия возможности такого предмета, как существующая для нас история?» (словами Ландгребе), оказывается ближе всего к оригинальному пониманию истории как особого открытого горизонта человеческого опыта, обуславливающего переход этого опыта из индивидуального в специфически-всеобщий, т.е. исторический. Поскольку такой горизонт понимается исключительно априорно, в качестве нетематизируемого горизонта, дающего присутствовать и осуществляться любому интенциональному акту, постольку устраняется любая возможность объективации и натурализации истории, превращающих её в исчислимую и прогнозируемую модель «объективного развития», или в «науку о фактах». Однако, известно, что Гуссерль все же проследовал путем тематизации «этого нетематизируемого горизонта» в направлении трансцендентальной субъективности, которая, будучи «абсолютно самоочевидной», фундирует всю бесконечную сферу первичных данностей, синтезирует их в значимые для эмпирического сознания переживания, телеологически конституирует персональное его «в его полной конкретности», наконец, организывает «исторический опыт в единое целое, будь то опыт индивида или какого-либо сообщества индивидов» [4, с. 71].

Именно учение о трансцендентальном Его, которое есть «пра-Я» (Ur-Ich), легитимирует, с одной стороны, возможность интересубъективного понимания и коммуникации, которая обращает всех нас к единому интересубъективному миру «сообщество монад» (см. V размышление «Картезианских размышлений»), с другой же, позволяет обнаружить персональное ядро, центр самоконституирующейся личности в самом потоке «реальной жизни», а не только на уровне эйдетических структур чистого сознания. В последнем случае речь идёт о «внутренней историчности» личностной жизни, перед которой оказываются вторичными «истории стран, наций и всего человечества» [4, с. 72]. То, что «внутренняя историчность» не яв-

ляется всего лишь необязательной и вторичной характеристикой эйдетических возможностей трансцендентального Его, но формирует само историческое сознание в его специфической целостности и со-общительности, свидетельствует гуссерлева тематизация её как «живого настоящего» [4, с. 73]. Любое переживаемое событие актуально в самый момент своего переживания, выстраивая предыдущие и последующие переживания в некоторую линию преемственности, которая, конечно же, не отдается в строгое соответствие физической стреле времени.

Скорее, речь идет о концентрических кругах, исходящих из центра – «точки-теперь», и затухающих по мере поглощения их внерефлексивным историческим горизонтом. Предел интенциональной активности, иначе пик рефлексивного самосозидания (а в качестве такового можно предложить всю ту же автобиографию), есть, таким образом, уже не просто выход к простоте Трансцендентального Единого (Фихте) или к синтетическому сориту Абсолютного Духа (Гегель), но обнаружение того максимального напряжения, которое возникает между моим (и только моим) актуальнейшим настоящим (точкой-теперь) и некоторым Событием, значимым для всего мыслимого интересубъективного мира и задающим последнему его изначальный импульс. Подобные «великие» События формируют единый хронотоп, общую «почву» того, что в своем настоящем мы называем культурой. Такие События, хотя и находятся на самом горизонте истории (в области предания и мифа, коллективного бессознательного и идеальных архетипов), но, будучи динамически соотносёнными с настоящим с помощью «прото-импульсов» (Ландгребе), порождают уже собственно историческое в его едином *telos'e* единой интенциональной жизни. Так «рождение Иисуса Христа, например, является Событием для наций Европы, поскольку, в качестве общего духовного импульса, оно позволяет им конституировать единый хронотоп... Это Событие как общее достояние и приобретение создало условия, в которых европейские нации предстают друг перед другом как более понятные и постижимые, чем, скажем, китайцы или индийцы для какой-либо из них» [4, с. 74]. Конечно, исходный импульс любого события может ослабеть, отойти на периферию исторического сознания, тогда последнее в поисках своих горизонтов должно будет актуализировать иное событие, находившееся до того в «пассивном», локально значимом состоянии. Легко представить себе полное затухание исторических прото-импульсов и желание сознания конституировать себя с помощью неисторических ориентиров – таким может быть объяснение современной пост-исторической ситуации с точки зрения классической феноменологии Гуссерля.

Однако если в чем мысль Гуссерля и претерпела эволюционные изменения, то только не в толковании сознания как сознания темпорального. Эта часть чистой трансцендентальной феноменологии,

повествующая о «внутреннем сознании времени» (или «внутреннем времени-сознании», в трактовке В. Молчанова), была ядром всех последующих интуиций относительно сознания, в том числе и исторического. Именно время служит Гуссерлю «„средством“ для поисков абсолютных основ сознания» [1, с. 69], и именно нашей темпоральности мы обязаны тому, что обладаем рефлексией и апперцептивным синтезом. Самые очевидные и «наипервичные» моменты «теперь» и «только что», не редуцируемые ни к эйдетическим возможностям чистого сознания, ни к какому-либо из дорефлексивных горизонтов, в своём итерационном движении «временят» само «временящееся» (*Zeitigendes*) [1, с. 69], т.е. оживляют и вечно обновляют моё «Я-есть» самоидентифицирующим повторением. Очевидно, что Гуссерль, безусловно проясняя «Я» через временность сознания, не мог избрать никакую другую модель для тематизации историчности сознания, кроме итерационной. История субъективности оказывается укоренённой в её времени (точнее, времени-сознании, *Zeitbewußtsein*) и конституируется подобно остальным формам опыта: на основе первичного потока переживаний и его трёх последовательных фаз – «ретенции», «теперь» и «протенции». Поскольку же, таким образом прояснённое, время-сознание априорно и даже дорефлексивно (в том смысле, что не требует самоприсутствия Я), оно по существу внеисторично, то есть являет собой «лишённую начала и конца линию имманентного времени» [1, с. 71]. Ничего похожего на то, что сознание непременно «временит» и «временится», мы не найдём применительно к истории.

Безусловно, любая конкретная монада имеет априорную возможность бесконечного исторического опыта, который, в свою очередь, – и в этом его высокая миссия – образует «универсальное историческое пространство», конституирующее *telos* интересубъективного сообщества; этот опыт, как никакой другой, способен генерировать и пробуждать многообразные смыслы, поскольку сам есть смысловой горизонт *par excellence* [4, с. 74]. Для Гуссерля также очевидно, что уникальность европейского способа рефлексии, европейского типа ментальности, которая и позволила осуществиться феноменологическому дискурсу от Декарта к Канту и далее, сама есть следствие определённых исторических предпосылок, плохо или вообще не поддающихся рациональной интерпретации цепочек событий, связанных общим *telos*-ом разве лишь в идеально ре-конструируемом смысле. Если и возможно обнаружить в историческом движении Европы некую общую духовную цель, то только как «руководящую идею, как бесконечную интенциональную задачу» [4, с. 74]. Впрочем, Гуссерлю этого более чем достаточно, ибо уже позволяет говорить об историчности, как об «исчезновении конечного человечества в становлении человечества бесконечных задач»

[4, с. 74]. Подобная историчность более не есть результирующая внутренних историчностей отдельных культур и индивидов, но производная от универсальных темпоральных структур самотрансцендирующего Его.

Таким образом, подобно тому, как теория intersубъективности, несмотря на её детальнейшую разработку Гуссерлем, всё же справедливо была воспринята как неуклюжий довесок к чистой феноменологии и сразу потребовала своего пересмотра (Сартр, Левинас), так и анализ историчности сознания оказался движущимся чужими для него путями теории внутреннего времени-сознания. Дальнейшая перспектива тематизации историчности была продиктована необходимостью не только радикального вопроса о *бытии* исторического сознания, не затронутого ещё отвлекающей редукцией, но и пересмотра самого понятия «исторического сознания», специфический опыт которого никогда ещё не рассматривался в полной и самодостаточной мере, но, по большей части, служил лишь исходным фоном для методических процедур чистого сознания – как редуктивных, так и конститутивных.

Это и было предпринято Хайдеггером в двух его наиболее крупных работах 20-х годов: «Пролегоменах к истории понятия времени» и «Бытии и времени». Центральной темой здесь выступает понятие *Dasein* (вот-бытие, присутствие), которое, хотя и сохраняет свои исходные феноменологические установки (интенциональность, горизонтность, региональность), но содержит их в принципиально ином виде (как бытие-в-мире)¹, что, в свою очередь, позволяет радикально изменить направление феноменологического анализа: не *от*, но *к* естественной установке, скрытой от нас по большей части нерелективной псевдо-очевидностью или научной псевдо-объективностью.

Хайдеггер постоянно вопрошает о бытии *Dasein*, причем так, что эта онтологическая проясненность сущностно зависима от онтической самопонятности. Иначе говоря, то ближайшее, которое «всегда есмь я сам» [3, с. 159], становится для меня понятным не после длительной редукции и рефлексии, но сопровождает в качестве пред-понимания все мои, сколь угодно изощренные и абстрактные акты сознания. Чтобы я не делал, о чем бы не думал, избавиться от себя невозможно, наоборот нужно, набравшись смелости, опуститься до самых глубин самости, к «истокам» того, что фундирует обнаруживающиеся на поверхности акты переживания, впечатления, осознания. Так если переживания организуются в темпоральную последовательность моментов «теперь» и эта организация воспринимается

¹ Можно предложить с известными поправками следующие соответствия:
 интенциональность=бытие-в;
 горизонтность=мир;
 региональность=область мира (подручная, наличная и т.д.).

нами как внутренняя целостность, то это не потому, что только таким образом они могут быть доступными сознанию, но потому, что присутствие (Dasein) уже имеет целостным образом свое «протяжение между рождением и смертью» [3, с. 373], даже точнее, оно и есть «бытие-целым» «между рождением и смертью» [3, с. 374]. Протяжение Dasein, опять таки, отлично от внутреннего сознания времени, ибо является результатом «простираения» или «экзистирования» присутствием самого себя так, что все события его бытия «присутствияразмерно взаимосвязаны» [3, с. 374]. Именно события рождения и смерти проясняют сказанное основополагающим образом: если для гуссерлевого времени они полумифические, внутренне противоречивые моменты «теперь» – без ретенции один и без протенции другой, – ничего не проясняющее поэтому в понимании временности; то для Хайдеггера они, напротив, – два онтологических центра, временение которых (одного – из прошлого, другого – из будущего) только и конституирует время и жизнь присутствия. Нельзя также не отметить, что, описывая темпоральные структуры сознания, Гуссерль более всего прибегает к опыту *воспоминания*, то есть обращения к уже прошедшему, но репродуктивно воссоздаваемому; хотя принципиального приоритета не имеет ни одно из темпоральных направлений. Хайдеггер в соответствии со своей генеральной задачей выявления подлинных экзистенциальных характеристик Dasein смещает центр философского внимания на способность присутствия заступать, то есть быть впереди себя и лишь таким образом собственно быть. Заступающее бытие, к которому исходно принадлежит бытие-к-смерти, есть временение присутствия, чей «первичный феномен – будущее» [3, с. 329]. И даже как брошенное, как уже-бывшее, присутствие может повернуться, собственно вернуться, к своему прошлому только «заступая», принимая на себя возможность «в будущем так само для себя настать, чтобы вернуться в себя» [3, с. 326].

Важно, что, ближайшим образом определив временность присутствия, Хайдеггер тут же озабочен необходимостью анализа собственного и несобственного «временения временности» [3, с. 332], каковое временение он и называет историчностью. Этот анализ приводит его к следующим выводам: а) «присутствие экзистирует всегда как собственно и несобственно историчное» [3, с. 376], б) несобственная историчность присутствия тематизируется как повседневность [3, с. 376], в) собственная историчность присутствия тематизируется как «судьба» [3, с. 385]. С повседневностью в модусе *das man*, скрывающей присутствие от самого себя, все более-менее ясно, но что Хайдеггер намерен сказать, употребляя такое «нефилософское» понятие как *судьба*? Генеалогически оно, бесспорно, восходит к понятию «жизненной взаимосвязи» Дильтея, ибо схожим образом обозначает то нередуцируемое целое, к которому одновременно сводятся: а) неразрывное единство человеческой самости и окружающего мира, б) синтетическое

единство всех жизненных энергий человека (мышления, чувства, дыхания, роста) и в) времяящее единство индивидуальных перспектив и вызовов эпохи. Хайдеггер, тем самым, определяя судьбу как «заключенное в собственной решимости исходное событие присутствия, в котором оно, свободное для смерти, передает себя себе самому в наследованной, но все равно избранной возможности» [3, с. 384], лишь «драматизирует» с точки зрения живого присутствия то, что у Дильтея было «бесстрастно» высказано с позиций «исторического разума». Но в этой «философской драме» нужно усматривать не только и не столько экзистенциальную ноту, сколько желание более последовательно и строго соответствовать тому «историческому мировоззрению», борьба за которое и была начата Дильтеем.

Очевидно, что Dasein Хайдеггера отнюдь не величественный рыцарь духа, в одиночку пересекающий Каталаунские поля Истории. И не метафизик-историософ, дистиллирующий из царств и эпох чистый смысл или абсолютную цель. Поэтому-то среди его характеристик-экзистенциалов вместо конечности – *смерть* (ведь конечность биологическая — это одно, чувственная – другое, а разума – третье, почти бесконечное, в смерти же конец всему един). Вместо самосознания – *решимость* (ибо только в решимости рискуют всей своей жизнью, а не только сознательной ее частью). Вместо «имманентно и абсолютно данного бытия» – *бытие-вот* (Dasein) (ибо тот, кому *так* бытие дано, уже, тем самым, вне его: чистый дух; напротив, «вот» всегда указывает на неустранимую наличность живущего, брошенного в свое фактическое «здесь и сейчас», обнаруживающего себя всегда уже «в-мире» и «в-событии-с-другими» [3, с. 384]).

Судьба присутствия – в признании своей обременённости: обременённости прошлым и будущим, миром и другими, повседневной заботой и жаждой свободы. Присутствие обязует себя помнить, что те перо и чернила, с помощью которых оно способно заключить мир в скобки и навязать ему очередной императив, принадлежат этому самому миру; равно как и рукомыльник, к которому пролегает повседневный путь присутствия, после того как оно, спустившись с вершин духа, решает отойти ко сну. Такая «наследуемая, но все равно избранная» историчность присутствия позволила впоследствии Гадамеру реабилитировать для философии «предрассудки, авторитет и традицию», помогла Фуко осуществить археологическое исследование «исторического априори», послужила, наконец, для самого Хайдеггера ступенью к новому слову-*событию* в его мышлении: Ereignis, в котором человеку указывается подлинное его «назначение»: «эк-статически обитать вблизи бытия» [5, с. 208]. Не познание предметного сущего светом очищенного адекватным методом разума, не повседневное озабочение сущим наличным и подручным, но «свободное выступание в просвет бытия», которое не есть сущее – так теперь Хайдеггер определяет наипервейшее и наименее значительное в

жизни человека, его «эк-зистенцию». То, что она не просто всё ещё, но только теперь и главным образом исторична, есть просветляющая основа сущностной неукоренненности («бездомности» [5, с. 206] человеческого. А именно: всеевропейское забвение бытия (плененность сущим) и всечеловеческая задача обретения мышления «более строгого, чем понятийное» [5, с. 216]. На этих путях история еще не сказала своего слова, по-прежнему понимаемая либо как *magistra vitae*, то есть прагматически, либо как имманентная смена модусов некоторого над-исторического начала: культуры, чистого духа и т.д., то есть метафизически. В противоположность этому искомая историчность есть более очевидная, чем историчность субъекта, более тотальная, чем историчность жизни, более внутренняя, чем историчность сознания, более понятная, чем историчность рождения и смерти.

Но не поздно ли говорить об историчности сегодня, в эпоху пост-истории? Возможности подробно ответить здесь нет, ограничимся указанием на слова Хайдеггера: «Дельные вещи, в которых что-то есть, пусть они и не предназначены для вечности, даже в самое запоздалое время приходят всё-таки еще своевременно» [5, с. 209].

Библиографический список

1. Молчанов В.И. Время и сознание. Критика феноменологической философии / В.И. Молчанов. — М.: Высш. шк., 1998. — 144 с.
2. Сундуков Р.В. Значение термина «историчность» в немецкой философии XIX в. / Р.В. Сундуков // Логос. — 2000. — № 5/6. — С. 78–88.
3. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер. — М.: Ad Marginem, 1997. — 451 с.
4. Хестанов Р.З. Трансцендентальная феноменология и проблема истории / Р.З. Хестанов // Логос. — 1991. — № 1. — С. 67–75.
5. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / М. Хайдеггер // Время и бытие: статьи и выступления. — М., 1993. — С. 192–220.

Поступила в редакцию 4.03.2004 г.