

Философская мысль

Правильная ссылка на статью:

Гагинский А.М. — Бытие и данность в философии М. Хайдеггера // Философская мысль. – 2023. – № 10. DOI: 10.25136/2409-8728.2023.10.44016 EDN: MVTZML URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=44016

Бытие и данность в философии М. Хайдеггера

Гагинский Алексей Михайлович

ORCID: 0000-0001-9412-9064

кандидат философских наук

Старший научный сотрудник, Институт философии РАН

109240, Россия, г. Москва, ул. Гончарная, 12/1, оф. 412

✉ algaginsky@gmail.com



[Статья из рубрики "Онтология: бытие и небытие"](#)

DOI:

10.25136/2409-8728.2023.10.44016

EDN:

MVTZML

Дата направления статьи в редакцию:

13-09-2023

Аннотация: Автор полагает, что обсуждать философию Хайдеггера можно лишь в свете более или менее проясненного понимания бытия, но как раз в этом и состоит главная трудность: Хайдеггер приглашает в путь, не говоря, откуда отправляться и чем руководствоваться в дороге. Что должно служить ориентиром, чтобы его правильно понять? Из какого предварительного понимания бытия следует исходить, говоря о фундаментальной онтологии, онтоотеологии, онтологической дифференции? Прежде всего, мое собственное бытие есть для меня точка опоры и исходная позиция в осмыслении бытия и построении какой-либо онтологии. Поэтому смысл бытия считается не с сущего вообще, а с конкретного существующего, с самого себя. Бытие у сущего по имени Dasein – конечно, потому что существующий смертен. Однако бытие человека отличается от бытия числа, дерева или ангела – как же тогда понять, какой смысл имеет это слово? Если бытие есть время, а время есть я сам, то что такое бытие скалы, числа или Бога? Кроме того, Хайдеггер не ограничивается утверждением, что Бог или ангел даны сознанию, то есть даны как некие чуждоности, он говорит, что они существуют, то есть чуждоности суть сущности. Это соответствует понятию «данности» в

феноменологии. При этом данность может относиться к чему угодно, например, к единорогу и пегасу, Зевсу и Гере, круглому квадрату и деревянному железу, однако без того чтобы считать их чем-то сущим, существующим. Поэтому естественным образом напрашивается вопрос о том, как все-таки Хайдеггер понимает бытие, почему для него данность выступает синонимом бытия?

Ключевые слова:

бытие, сущее, Хайдеггер, данность, феноменология, Бог, интенциональность, Дунс Скот, экзистенция, Гуссерль

Вступление: загадочность бытия

Бытие в философии Хайдеггера превращается в загадку, оно не определяется и не объясняется, ибо неопределимо и необъяснимо. И хотя все усилия философа были направлены на то, чтобы прояснить это понятие, он все же сильно запутал дело. С одной стороны, все то, что говорится Хайдеггером, говорится о бытии, с другой же, разговор постоянно сводится к разъяснению условий, при которых это прояснение возможно, то есть речь идет всякий раз о чем-то другом, только не о бытии. Несомненно, Хайдеггер внес большой вклад в онтологию, но сделал это настолько путано и неясно, что «мышление бытия» стало обрастать новыми проблемами и целой мифологией, начало чему положил сам Meister aus Deutschland. Как бы там ни было, обсуждать его философию можно только в свете более или менее проясненного понимания бытия, но как раз в этом-то и состоит главная трудность: Хайдеггер приглашает в путь, не говоря, откуда отправляться и чем руководствоваться в дороге. Это было практически непреодолимой преградой до тех пор, пока не завершилась публикация собрания сочинений, после чего хайдеггероведение стало постепенно выходить на совершенно новый уровень. Во всяком случае, теперь можно увидеть долгий путь мышления Хайдеггера в целом и ответить на те вопросы, которые раньше оставались покрыты туманом неопределенности. Что должно служить ориентиром, чтобы понять этого сложного философа? Из какого предварительного понимания бытия следует исходить, говоря о фундаментальной онтологии, онтотеологии или онтологической дифференции?

Кажется, что эти вопросы преждевременны: к пониманию бытия приходят в итоге, оно открывается лишь в конце пути, подобно тому как путник, проходя сквозь лесную чащу, выходит к просвету. Однако здесь встает вопрос, еще в древности вызывавший затруднения: каким образом искать то, чего не знаешь? И если Платон решал эту задачу с помощью учения о бессмертной душе, которая уже все видела в прошлой жизни, а потому может вспомнить это [\[21, с. 80-81\]](#), то Dasein не обладает такими бытийными возможностями: у него нет бессмертной души, точнее говоря, он сам и есть душа, с той существенной оговоркой, что эта душа смертная. И это не «последний дым испаряющейся реальности» (Ницше), словно некое облачко, улетающее из тела, но сама жизнь, само существование. Как говорит Хайдеггер: «Περὶ ψυχῆς [«О душе» Аристотеля — А. Г.] не является психологией в современном смысле, но имеет дело с бытием человека (vom Sein des Menschen) в мире (или живых существ в целом)» [\[30, с. 61\]](#). Можно было бы сказать: что Dasein im Menschen, то душа в теле, и как нет человека без Dasein, так нет и тела без души (лишь наличествующий труп, в противоположность экзистирующей душе), и как душа еще не человек, так и Dasein не совпадает с понятием «человек» (понимаемым как animal rationale). Понятно, почему Хайдеггер переводит

ψυχή Аристотеля как *das menschliche Dasein* — человеческое существование [31, с. 21; 1, с. 585–586]. Поэтому *существующий* (*Dasein*) не может просто припомнить, что такое бытие, в чем состоит смысл этого понятия, из-за чего остается неясным, что такое просвет, как его искать и каким образом вообще сориентироваться в этой местности. И хотя у нас есть некое понимание бытия (*Seinsverständnis*), тем не менее «эта средняя понятность лишь демонстрирует непонятность» [28, с. 6]. Нет рядом Сократа, который помог бы припомнить, поэтому остается надеяться только на себя. С этим связан важный методологический аспект герменевтики фактичности: «Философия есть способ познания, сущий в самой фактической жизни, в которой фактичность существующего (*der faktisches Dasein*) безжалостно вырывает себя назад к себе и безоговорочно ставит себя на себя (*auf sich selbst stellt*)» [26, с. 18]. Мое собственное бытие есть для меня точка опоры и исходная позиция в осмыслении бытия и построении какой-либо онтологии. Поэтому смысл бытия считается не с сущего вообще, а с конкретного существующего, с самого себя [28, с. 10]. Этот существующий определен экзистенциалами, в соответствии с которыми он понимает себя как смертного и конечного, а поскольку его бытие обращено к смерти, оно раскрывается как бытие к смерти [28, с. 314–354]. Этому соответствует определенное истолкование бытия, доступное смертному: «...само бытие по существу конечно (*das Sein selbst im Wesen endlich*) и раскрывается только в трансценденции существующего, выдвинутого в Ничто (*in der Transzendenz des in das Nichts hinausgehaltenen Daseins*)» [29, с. 120]. Но что это значит? Как само бытие может быть конечным? Почему оно конечно? Что оно вообще такое, чтобы о нем можно было так сказать?

Оно конечно по той причине, что именно так оно считается с конечного существа по имени *Dasein*: у конечного сущего конечное бытие. Отсюда специфическая (претендующая на научность и нейтральность) герменевтика фактичности и позиция методологического атеизма, которую Хайдеггер озвучивает в своих ранних текстах [5]. Конечным существам недоступна вечность, а потому не только *время нельзя мыслить из вечности* (вопреки Платону и всей последующей философской традиции), но и конечного человека недопустимо рассматривать *sub specie aeternitatis*, то есть как бессмертную душу, поскольку вечность есть «простой дериват бытия-во-времени». (См. доклад, который исходит из такой постановки вопроса: [17, с. 139–163]; и хотя Хайдеггер оговаривается, что здесь еще «ничего не решается относительно потустороннего и бессмертия, равно как и относительно посюстороннего, и не дается указаний касательно того, как следует и как нельзя вести себя по отношению к смерти. Тем не менее можно сказать, что эта экспликация осуществляется в радикальнейшей посюсторонности (*in der radikalsten Diesseitigkeit*)...» [18, с. 331]). Удел конечного — конечное, смертного — смертное, поэтому мы не можем мыслить некое вечное бытие, да еще и независимое от нас, оно нам просто недоступно, ибо существующий не обладает таким опытом. А поскольку бытие все равно «должно считываться с сущего» [18, с. 322], его нужно считывать с того, что нам действительно доступно, то есть с того «сущего, которое мы сами всегда суть» [28, с. 10]. А мы суть конечные существа, мы суть время, *Dasein ist die Zeit* [23, с. 81]. Этим еще ничего не сказано ни о бытии, ни о времени, ни о существующем, все пока что остается в области усредненной понятности, которая «лишь демонстрирует непонятность». Но вместе с тем здесь указаны важнейшие «взаимосвязи отсылок», проливающие свет на фундаментальную онтологию. Существующий — это время, время — это горизонт бытия, бытие понимается лишь в горизонте времени, поэтому *бытие и есть время* (*das Sein... ist die Zeit*) [27, с. 442]. Но не время «вообще», а мое время: «Вопрос о том, что есть время, стал вопросом о том, кто есть время. Точнее

говоря: мы сами суть время? Или еще точнее: я есмь свое время? Тем самым я приближаюсь к нему вплотную, и если я правильно понимаю вопрос, он сделал все серьезным. Итак, подобное вопрошание есть соразмерный подход ко времени и обращение с ним как со всегда моим» [\[17, с. 163\]](#). И если бытие понимается в горизонте времени, то и все существующее должно быть осмыслено через время, все несет на себе печать времени. И в первую очередь я сам, существующий, ибо это сущее потому и называется существующим, что оно есть время бытия: я есть время моего бытия.

Таким образом, когда Хайдеггер говорит о бытии, он имеет в виду не бытие вообще, а конечное бытие, бытие существующего, *das Sein des Daseins*. Это бытие, увиденное глазами существующего, смертного человека. При этом понятие об объективном бытии, внешнем по отношению к существующему, было бы лишь ошибочной конструкцией. Как отмечает В. И. Молчанов: «По Хайдеггеру, смысл бытия равен "пониманию" бытия, т. е. самопроектированию *Dasein*. Так как бытие — это "мы сами", смысл бытия не приписывается бытию извне» [\[9, с. 142\]](#). Схожей точки зрения придерживается Е. В. Фалёв: «Вопрос о бытии, поставленный герменевтически, есть вопрос о смысле бытия: вопрос, который должен быть решен, в конечном счете заключается не в том, что такое "бытие", каково оно и как относится к сущему. Никакого "объективного", равно как и чисто "субъективного" бытия не существует. "Бытие" — лишь один из смыслов, вкладываемых нами (*Dasein*) в свой "проект" (набросок) реальности. Поэтому точнее было бы даже сказать, что речь идет не о "смысле бытия", как некой вещи, "имеющей" смысл, а о смысле "бытия"» [\[14, с. 60\]](#). Иначе говоря, «у каждого сущего — свое бытие» [\[11, с. 437\]](#). Соответственно, бытие у сущего по имени *Dasein* — конечно, потому что существующий смертен, его бытие — это время. Однако бытие человека отличается от бытия числа, дерева или ангела. Как же тогда понять, какой вообще смысл имеет это слово? Если бытие есть мое время, то что такое бытие дерева, числа или Бога? Или его вовсе нет? Или этот смысл есть только для меня? И что это вообще за вавилонская башня онтологии?

Безбрежное бытие

Хайдеггер утверждает как несомненный факт, что каждый человек имеет некое смутное представление о бытии: «Мы не знаем, что значит "бытие". Но уже когда спрашиваем: "что есть 'бытие'?", мы держимся в некой понятности этого "есть", без того чтобы мы могли понятийно зафиксировать, что это "есть" означает. Мы не знаем даже горизонт, в котором следует схватывать и фиксировать его смысл. Эта усредненная и смутная понятность бытия есть факт» [\[28, с. 7\]](#). Эта усредненная и смутная понятность является базовым онтологическим фоном, с которого начинается разговор о бытии и его последующая конкретизация. Зафиксировав наличие этого фонового понимания, Хайдеггер не разъяснил, что оно собой представляет. Однако факт изначальной бытийной понятности вовсе не является чем-то самоочевидным. Как он формируется у человека?

Эта понятность, *Seinsverständnis*, различна географически и меняется исторически. Например, смутные представления о бытии у индейцев племени пирахан, если о таковых вообще можно говорить, вероятнее всего отличны от того, что имел в виду У. Куайн, когда писал «о том, что есть», а взгляды древних египтян на эту тему, конечно же, достаточно сильно отличались от прозрений Аристотеля. Этот фон культурно специфичен, хотя в целом у *homo sapiens*, быть может, имеется некая общая и весьма смутная «онтология». Как бы там ни было, если говорить о современной ситуации, наша бытийная понятность формируется образованием и жизненным опытом, которые задают

определенный горизонт того, что мы считаем возможным, отличая его от того, чего в принципе не может быть. Причем взгляды людей одной культуры могут довольно сильно различаться. Так, онтологический горизонт А. Майнонга был явно шире, чем мог бы допустить Б. Рассел. И сегодня есть немало людей, которые готовы признать, что Гарри Поттер *существует*, а также и тех, кто считает такое утверждение ошибочным расширением границ онтологии.

В случае Хайдеггера этот горизонт не только чрезвычайно широкий, но еще и совершенно неясный. В курсе лекций 1927 г., где речь заходит об онтологической дифференции, бытийная понятность попросту утрачивает отчетливые границы: «И что может быть дано (*es geben*), кроме природы, истории, Бога, пространства, числа? Обо всем перечисленном мы говорим, хотя и в разных смыслах, что оно *есть* (*es ist*). Мы называем его сущим (*Seiendes*). Соотносясь с ним, будь то теоретически или практически, вступаем в отношение с сущим. Помимо этого сущего *нет ничего*. Возможно, помимо перечисленного сущего ничто иное не *есть*, но, возможно, *дано* (*gibt es*) кое-что еще, что, правда, не *есть*, но тем не менее в некотором смысле, который еще предстоит определить, *дано*. Более того. В конце концов дано нечто, что *должно* быть дано (*gibt es etwas, was es geben muß*), дабы мы получили доступ к сущему как сущему и могли бы с ним соотноситься, нечто такое, что хотя и не *есть*, но должно быть дано, для того чтобы мы вообще переживали в опыте и понимали нечто такое, как сущее. Мы способны схватывать сущее как таковое, как сущее, только если мы понимаем нечто такое, как *бытие* [24, с. 13-14]. К какой понятности бытия здесь апеллирует Хайдеггер? Почему в один ряд ставятся природа, история, Бог, пространство, число? Разве это соотносимые понятия? Что это, «глупая шутка» [13, с. 32] или намеренный силлепсис? Почему, оставаясь в рамках методологического атеизма, Хайдеггер без каких-либо пояснений говорит о Боге и даже может включить в число сущих ангела? Например: «Сущее, существующее способом экзистенции, это человек. Только человек экзистирует. Скала существует, но она не экзистирует. Дерево существует, но оно не экзистирует. Лошадь существует, но она не экзистирует. Ангел существует, но он не экзистирует. Бог существует, но он не экзистирует» [15, с. 32]. И обо всем «перечисленном мы говорим, хотя и в разных смыслах, что оно *есть* (*es ist*)» [24, с. 13]. Речь идет именно о том, что Бог *есть*, ангел *есть* и т. д. Но тогда возникает вопрос: разве скала существует так же, как существуют ангел или Бог? Чем бытие человека отличается от бытия лошади? Почему бытие скалы не отличается от бытия Бога? Да и вообще, как можно говорить о существовании ангела или Бога, оставаясь на позиции методологического атеизма? Как все это понимать?

По всей видимости, за этим стоит некое смутное и наиболее общее понимание бытия, ибо мы «способны схватывать сущее как таковое, как сущее, только если мы понимаем нечто такое, как *бытие*». Но это *бытие* настолько общее, что теряет горизонт, ибо нет ничего, что не включало бы в себя это понятие. Иначе говоря, такое понимание больше соответствует тому, что в феноменологии называется *данностью*, а вовсе не тому, что предполагает усредненное понимание *бытия*. Нечто, что угодно, может быть *дано*. Например, дано сознанию (Гуссерль), дано существующему (Хайдеггер). Здесь не ставится вопроса о том, существует *данное* или не существует. Оно просто дано. Дано может быть все что угодно. Но у Хайдеггера всякое данное, каким бы оно ни было, именуется *сущим*, то есть оно *существует*, оно *есть* (*es ist*), пусть и в разных смыслах: «Однако мы многое и в разном смысле называем "сущим" (*seiend*). Сущее *есть* все, о чем мы говорим, что имеем в виду, к чему так-то и так-то относимся (*Seiend ist alles, wovon wir reden, was wir meinen, wozu wir uns so und so verhalten*), сущее *есть* также то,

что и как мы сами суть. Бытие заключается в что- и так-бытии, в реальности, наличии, состоянии, значимости, существовании, в "дано" (Sein liegt im Daß- und Sosein, in Realität, Vorhandenheit, Bestand, Geltung, Dasein, im "es gibt")» [28, с. 9].

Это вызывает недоумение: сущее есть все, о чем мы говорим. Но мы говорим про Деда Мороза и Бабу-ягу. Неужели их тоже следует называть чем-то существующим? Бытие распадается на ряд соответствующих понятий и в каком-то из смыслов фиктивным сущностям можно приписать бытие. Значит, Хайдеггер предполагает, что *нечто существует именно как данное*. Не только существует данность того, что мне дано что-то, то есть имеется факт того, что мне что-то дано, Хайдеггер говорит нечто большее: что дано, то и существует. Он не ограничивается утверждением, что Бог или ангел даны сознанию, например, мыслятся или воображаются, то есть даны некие *чтойности*, он говорит, что они *существуют*, то есть чтойности для него суть *сущности*. Почему?

В соответствии с феноменологическим подходом, «сколько кажимости, столько "бытия" (Wieviel Schein jedoch, so viel "Sein")» [28, с. 48]. Но мало ли что человеку кажется, или видится... И уж вряд ли следует ожидать от атеиста, пусть и методологического, что ему видятся ангелы или Бог. Тем не менее «обо всем перечисленном мы говорим, хотя и в разных смыслах, что оно *есть* (es *ist*). Мы называем его сущим (Seiendes). Соотносясь с ним, будь то теоретически или практически, вступаем в отношение с сущим» [24, с. 13]. Но теоретически можно относиться вообще к чему угодно, например, к единорогу и пегасу, Зевсу и Гере, круглому квадрату и деревянному железу, однако без того чтобы считать их чем-то сущим, существующим. Поэтому здесь естественным образом напрашивается вопрос о том, как все-таки Хайдеггер понимает бытие, почему сущим называется вообще что угодно?

На данном этапе следует зафиксировать, что *данное* оказывается не просто мыслимым, теоретическим, но сущим, феноменальным: «Бытие дальше, чем все сущее, и все равно оно ближе человеку, чем любое сущее, будь то скала, зверь, художественное произведение, машина, будь то ангел или Бог» [22, с. 331]. Бог и ангел есть *сущее* наряду со скалой и зверем. Это означает, что *данность данного совпадает с бытием сущего*. Но разве данность и бытие тождественны? Хайдеггер говорит лишь о том, что бытие дано, но не поясняет, различаются они или нет, следует ли понимать бытие и данность как нечто единое или между ними есть какая-то существенная разница. Вероятно, причина этого связана с тем, что данность в феноменологии остается неопределенной, во всяком случае у Гуссерля и Хайдеггера, поэтому в текстах последнего различие между данностью и бытием не проясняется. (Ср.: «Данность — это метафора. В феноменологии феномен определяется через данность, но данность не тематизируется. Говорится о том, что дано, как дано, но не говорится, что такое "дано". Вопрос о данности так и не был поставлен в феноменологии» (10, с. 286–287]; впрочем, Ж.-Л. Марион впоследствии создаст феноменологию данного, пытаясь обосновать приоритет данности перед бытием, что опять же указывает на определенное различие между этими понятиями [20]). Хайдеггер говорит лишь о том, что бытие *должно* быть дано (es *geben muß*), чтобы мы получили доступ к сущему как сущему.

А. Г. Черняков верно отмечает, что В. В. Биbihин ошибочно переводит es gibt как «имеет место», после чего «вынужден далее называть das Es — у Хайдеггера не показывающуюся инстанцию давания, дарения, дара "Местом" (и к тому же — "с большой буквы"), которое бытие уже "имеет", т. е. вместо "давания" появляется "имение", вместо субстантивированного местоимения "das Es" ("оно" или "это") — нагруженное совершенно иным смыслом и ко многому обязывающее существительное

“Место”» [19, с. 27]. Но вместе с тем Черняков и сам оказывается на грани ошибочной теологизации мысли Хайдеггера: «Для Хайдеггера позади всякой такой морфологии, позади всякого “имеется” или “дано” (es gibt) стоит дающее (das Es, das gibt), которое ускользает от взгляда и именованя, не открывает лица, как всякий истинный даритель» [19, с. 26–27]. Это высказывание верно, если не понимать под «дарителем» Бога, который «не открывает лица». Хайдеггер настойчиво пытался уйти от такого рода христианизации онтологии. Едва ли у das Es имеется лицо, скорее, «оно» намеренно противопоставлено какой-либо персональности. Но что такое данность бытия?

Здесь многое остается неясным, и прежде всего — бытийная понятность, в горизонте которой история, ангел, число опознаются как сущие. Как здесь понимается бытие? Почему оно настолько всеохватное, что включает число и Бога? Ведь если для Г. Фреге, например, мир идей существует, вследствие чего числу может быть приписано существование, то с точки зрения Р. Карнапа, тоже характерный пример, это лишь метафизическое слово, у которого нет значения. И если в случае М. Шелера можно сказать, что Бог существует, то для З. Фрейда ситуация обстоит противоположным образом. Во всех этих случаях вопрос стоит о бытии: не о том, дано ли нам что-то, но о том, существует какой-либо предмет мысли или нет, обладает ли некое данное бытием или оно лишь мыслится нами. В чем различие данного и сущего? Это необходимо прояснить. Однако Хайдеггер этого не делает, он толкует данное как сущее, то есть вопрос о бытии у него остается в рамках феноменологии, что предполагает весьма специфическую онтологию. И хотя именно Хайдеггер обратил внимание на то, что Гуссерль упустил вопрос о бытии сознания и таким образом, казалось бы, должен был выйти за пределы феноменологии [18, с. 109], тем не менее и до и после поворота Хайдеггер продолжал мыслить о бытии как о данности. Почему?

Интенциональное бытие

Помочь осветить этот вопрос может его габилитационная работа, защищенная в 1915 г. В центре внимания молодого философа — *ens logicum*, или логическое бытие. Данный термин имеет предельно широкий смысл и обозначает все, что может быть помыслено, или все, что дано. Как отмечает Ш. Макграт: «*Habilitationsschrift* Хайдеггера вращается вокруг дискуссии о понятии Скота *ens logicum* — логическое бытие, бытие всего, что может быть воспринято, а также схоластический прототип того, что в феноменологии будет называться “данность”» [32, с. 67]. Согласно Дунсу Скоту, всякий объект, будучи познанным, обладает интенциональным бытием (*obiectum ut cognitum habet esse «intentionale»*), причем это бытие относится вообще ко всему, что так или иначе дано сознанию: «По мнению Дунса Скота, кто когнитивно нацеливается на что-либо, тот нацеливается в первую очередь на объекты, обладающие “интенциональным”, или “интеллигибельным”, бытием (*esse intentionale, intelligibile*). Время от времени Скот говорит также об “уменьшенном бытии” (*esse diminutum*), “объективном бытии” (*esse obiectivum*) или о “познанном бытии” (*esse cognitum*)» [12, с. 223–224]. Эти понятия используются как синонимы и в данный ряд входит *ens logicum*. Хайдеггер пишет: «Дунс Скот определяет абсолютное господство логического смысла над всеми познаваемыми и познанными мирами объектов (*Objektwelten*) как обратимость “*ens logicum*” с предметами. Что бы ни было предметом, оно может стать “*ens diminutum*”. Что бы ни познавалось, какие бы суждения ни делались, оно должно войти в мир *смысла*, только в нем оно распознается и оценивается. Только живя в значимом (*im Geltenden*), я знаю о существующем (*Existierendes*)» [25, с. 279–280] (о понятии *ens diminutum*: [3, с. 7–8]).

Здесь важно обратить внимание на то, что все познаваемое, всякое *logicum* есть вместе с тем *ens*, сущее, что предполагает «обратимость *"ens logicum"* с предметами». Для того чтобы что-то могло быть познано, оно прежде должно войти в мир смысла, оно должно быть как-то идентифицировано, ибо только так оно может иметь для меня какое-то значение, только так оно может быть мною вообще замечено, иначе «я живу вслепую в абсолютной темноте», как говорит Хайдеггер: «Уже потому, что мне вообще сознательно дано нечто (*Ens*), что я делаю нечто предметом своего сознания, вступило в действие понятие определенности (*Bestimmtheit*). То, что есть предмет, находится в ясности, пусть даже только в полумраке, который позволяет увидеть не более чем нечто предметное вообще. Если бы этот первый момент ясности (*erste Klarheitsmoment*) отсутствовал, то у меня не было бы и абсолютной тьмы, ибо если она у меня есть, она сама уже снова находится в ясности. Скорее, нужно сказать: у меня вообще нет предмета, я живу вслепую в абсолютной темноте, не могу двигаться духовно, умственно, мышление стоит на месте. С помощью *Ens* я обретаю первую определенность (*die erste Bestimmtheit*), а поскольку каждое *Ens* есть *Unum*, то и первый порядок (*die erste Ordnung*) в многообразном изобилии предметного. Итак, определенность — это нечто упорядоченное в данном (*etwas Ordnungshaftes am Gegebenen*), она делает его понятным, узнаваемым, объяснимым» [25, с. 224].

Благодаря *ens* я обретаю первую определенность, а поскольку оно обратимо с трансценденталиями *unum et verum* (единое и истинное), данное обретает первый порядок, оно становится постижимым. Без этой первичной определенности «у меня вообще нет предмета». Хайдеггер предполагает следующую последовательность: разумной душе что-то дано, однако эта данность была бы слепой и неупорядоченной, если бы с помощью *unum et verum* она не обретала определенность: данность-бытие → трансценденталии → определенность → постижимость. При этом Хайдеггер развивает феноменологически ориентированный взгляд на средневековую философию и уже здесь исходит из первичности человеческого существования, которое именуется душой, осуществляющей акты познания, воспринимающей нечто. (Как он отметил в предисловии своего исследования: «Для решительного проникновения в этот основохарактер схоластической психологии я считаю особенно актуальной философскую, а точнее, феноменологическую проработку мистических, морально-богословских и аскетических сочинений средневековой схоластики. Только на таких путях можно проникнуть в живую жизнь средневековой схоластики...» [25, с. 205–206]). Данность — это открытость бытия для души, открытость бытия существующему: «Существующий есть своя открытость (*Das Dasein ist seine Erschlossenheit*)» [28, с. 177]. Подробнее об открытости: [7]. Иначе говоря, без существующего нет ни открытости, ни данности, а значит и всего последующего — определенности и постижимости, ведь «...лишь до тех пор, пока есть существующий (*Dasein ist*), т. е. онтическая возможность бытийной понятности, "дано" бытие (*"gibt es" Sein*). Если существующий не экзистировал, то не "есть" также "независимость" и не "есть" также "по-себе". Подобное тогда — ни постижимо, ни непостижимо. Также и внутримирное сущее тогда не может ни быть раскрыто, ни лежать в потаенности» [28, с. 281].

Вместе с тем это означает, что бытие здесь осмысливается через фигуру познающего, то есть феноменологически, поскольку оно понимается в смысле *ens logicum*, как логическое, интенциональное бытие (недавно вышла важная работа о ментальном сущем в позднесредневековой философии, в которой разъясняются тонкие онтологические дистинкции, полезные для понимания в том числе и Хайдеггера: [3]). Существующему, пребывающему в мире, этот мир каким-то образом дан, он

воспринимает окружающее. При этом воспринимаемое не является бессмысленным потоком ощущений (как говорил И. Кант: «Без чувственности ни один предмет не был бы нам дан, а без рассудка ни один нельзя было бы мыслить. Мысли без содержания пусты, созерцания без понятий слепы» [8, с. 90]). Для Хайдеггера данное постижимо только в свете интенционального бытия, которое он здесь называет первым моментом ясности (*erste Klarheitsmoment*), а позднее — просветом. В свете этой первичной ясности бытия все обретает определенность, именно в свете бытия мы понимаем сущее: «Мы способны схватывать сущее как таковое, как сущее, только если мы понимаем нечто такое, как *бытие*» [16, с. 12]. Первую главу своей габилюационной работы немецкий философ начинает следующими словами: «Каждая предметная область есть *предметная* область. Даже если мы еще ничего не знаем о тех областях действительности, о которых стоит вопрос, уже потому, что мы говорим о них как о проблематичных во всех отношениях, перед нами стоит что-то, некий предмет. Все и вся есть предмет (*Alles und jedes ist ein Gegenstand*). *Primum objectum est ens ut commune omnibus* [Первый объект есть сущее, как общее для всего. — А. Г.]. Это *Ens* дано в каждом предмете познания в той мере, в какой он является предметом. Как всякий предмет зрительного чувства, будь то белый, черный или пестрый, является *цветным*, так и любой предмет *вообще*, независимо от содержания, которое он представляет, есть *Ens*» [25, с. 214].

Это важно для понимания бытия у Хайдеггера: любой предмет, поскольку он является предметом, то есть дан воспринимающему, независимо от содержания, есть сущее, или бытие (*ens*). Все и вся есть предмет, некое сущее. Здесь едва ли будет уместным углубляться в средневековую философию, но уже сейчас можно отметить, что Хайдеггер исходит из традиционной постановки вопроса в схоластике, в рамках которой решалась проблема первого объекта познания, каковым для Дунса Скота было унивокальное бытие. А поскольку сама постановка вопроса предполагала комплементарное отношение онтологии и гносеологии, предшествующее их разделению в Новое время, речь шла об интенциональном бытии, *esse intentionale*. Отсюда утверждения Хайдеггера, в которых объединяется схоластическая и феноменологическая проблематика, согласно которой «сколько кажимости — столько бытия (*wieviel Schein — soviel Sein*), то есть везде, где нечто выдает себя за то-то и то-то, там это отдающее себя находится в возможности сделаться зримым и тем самым определиться» [27, с. 189, 119]. Стало быть, спустя десять лет после защиты диссертации Хайдеггер по-прежнему, хотя и несколько другим языком, говорит о первичной определенности и постижимости сущего. И по-прежнему бытие и данность (или *Schein* — кажимость, видимость), выступают как нечто единое: нечто кажет себя и таким образом являет свое бытие, и насколько оно являет, настолько и существует.

Отсюда следует, что бытие для Хайдеггера — это интенциональное бытие, с той только разницей, что тот, кому нечто кажет себя, раньше именовался разумной душой (*animal rationale*), а теперь именуется существующим, *Dasein*. Существующий, *Dasein* — это душа, которой открыто сущее: «Онтически-онтологическое преимущество существующего (*des Daseins*) увидели уже рано, без того чтобы само существующее (*das Dasein selbst*) в его генуинной онтологической структуре могло быть схвачено или даже просто стало нацеленной на это проблемой. Аристотель говорит: $\square \psi\upsilon\chi\alpha \square \tau\alpha \square \nu\tau\alpha \pi\acute{o}\varsigma \square \sigma\tau\iota$ — душа (человека) есть некоторым образом сущее; “душа”, составляющая бытие человека (*das Sein des Menschen*), открывает в своих способах быть, $\alpha \square \sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ и $\nu \square \eta\sigma\iota\varsigma$, все сущее (*alle Seiende*) в плане его что- и так-бытия (*Daß- und Soseins*), т. е. всегда также в его бытии. Это положение, отсылающее к онтологическому тезису Парменида, *Фома Аквинский* включил в характерное рассуждение. В рамках задачи выведения “трансценденций”, т.

е. свойств бытия (*der Seinscharaktere*), которые лежат еще выше всякой возможной предметно-содержательно-родовой определенности сущего (*Bestimmtheit eines Seienden*), всякого *modus specialis entis*, и с необходимостью принадлежат всякому нечему, чем бы оно ни было, как одно такое *transcendens* должно быть обнаружено также *verum*. Это делается через обращение к некоему сущему (*ein Seiendes*), которое по самому способу своего бытия обладает способностью "сходиться", то есть согласовываться, с каким угодно сущим. Это отличительное сущее, *ens, quod natum est convenire cum omni ente* — душа (*anima*). Выступающее здесь преимущество "существующего" перед всем другим сущим, хотя онтологически непроясненное, очевидно, не имеет ничего общего с дурной субъективацией вселенной сущего» [28, с. 19].

Душе, которая имеет онтически-онтологическое преимущество, открыто все многообразие *интенционального* бытия: «душа», составляющая бытие человека, открывает все сущее в его бытии. Но еще раз: душа здесь мыслится не как бессмертная субстанция, а как *Dasein*, то есть как принципиально конечная, смертная сущность существующего, как жизнь и существование: «"Сущность" существующего лежит в его существовании» [28, с. 56]. Усилия Хайдеггера направлены на то, чтобы описать положение души в мире, чтобы зафиксировать и раскрыть это своеобразное бытие. Душа интенционально открывает все сущее в его бытии и само бытие сущего ей открывается как данность данного, поэтому бытие и включает в себя все «от Бога до песчинки» [15, с. 31]. Бытием называется все, что может быть дано, потому что речь идет об интенциональном бытии, об *ens rationis*.

Заключение: время и бытие

И все же остается один вопрос: что делать с кентаврами и пегасами, Бабой-ягой и дедом Морозом? Иначе говоря, как разграничить воображаемое и существующее? Как различить данность и бытие? Хайдеггер использует решение Гуссерля, точнее говоря, данное решение становится для его проекта точкой отсчета. В «Логических исследованиях» Гуссерль пишет следующее: «То, что "в" сознании, для нас *реально* точно так же, как и то, что "вне". Реальное — это индивидуальное со всеми своими составными частями, оно есть Здесь и Теперь. В качестве характерного признака реальности достаточно для нас временности. Реальное бытие и временное бытие хотя и не тождественные, но по объему равные понятия. Естественно, мы не полагаем, что психические переживания суть вещи в смысле метафизики. Однако к некоторому вещественному единству они все же причастны, если верно старое метафизическое убеждение, что все временное сущее с необходимостью есть некоторая вещь или же вносит свой вклад в конституирование вещей. Если же, однако, все метафизическое должно быть совершенно исключено, то следует определить реальность как раз через временность. Ибо здесь все сводится лишь к тому, что оно противоположно вневременному "бытию" идеального» [6, с. 119]. То, что находится «в» сознании, для нас *реально* так же, как и то, что «вне». Это указывает на некий род данности, который для человека, которому эта данность дана, является реальным. Это некое ментальное сущее, или интенциональное бытие. Оно в себя включает все что угодно. Но как различить реальное и воображаемое? Гуссерль говорит, что таким критерием является *время*, благодаря которому реальное противоположно идеальному. Реальное временно, идеальное вневременно. При всем критическом отношении Хайдеггера к своему учителю, этот подход станет определяющим для проекта фундаментальной онтологии и экзистенциальной аналитики. Все многообразие интенционального бытия, о котором

говорит Хайдеггер, то есть история, Бог, число, ангел, что угодно — «от Бога до песчинки» — проходит через бутылочное горлышко времени, которое и есть *Dasein*, сущая душа. Бытие должно пониматься в горизонте времени, поэтому Хайдеггер выделяет экзистенцию — бытие человека. Однако время моего бытия совершенно отлично от бытия скалы, числа, круглого квадрата или Бога. Что это за бытие? И бытие ли это вообще? Экзистенциальная аналитика ответа на этот вопрос не дает.

Библиография

1. Ахутин А. В. *Dasein* (Материалы к толкованию) // Ахутин А. В. Поворотные времена: Статьи и наброски. СПб.: Наука, 2005. С. 551–600.
2. Вдовина Г. В. Интенциональность и жизнь. Философская психология постсредневековой схоластики. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2019. 592 с.
3. Вдовина Г. В. Химеры в лесах схоластики: *Ens rationis* и объективное бытие. СПб.: СПбПДА; РГПУ им А. И. Герцена, 2020. 440 с.
4. Гагинский А. М. *Dasein* в России: еще раз к вопросу о переводе // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2022. № 4 (16). С. 110–133.
5. Гагинский А. М. Методологический атеизм М. Хайдеггера: биография и философия // История философии. 2023. Т. 28. № 1. С. 67–81.
6. Гуссерль Э. Логические исследования // Он же. Собрание сочинений / Пер. с нем. В. И. Молчанова. М.: Гнозис; Дом интеллектуальной книги, 2001. Т. 3 (1).
7. Ищенко Н. И. Понятие «открытость» в аналитике *Dasein* Мартина Хайдеггера: проблема определения // История философии. 2020. Т. 25. № 2. С. 55–68.
8. Кант И. Критика чистого разума // Сочинения в 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 4.
9. Молчанов В. И. Время и сознание: критика феноменологической философии // Он же. Исследования по феноменологии сознания. М.: Территория будущего, 2007. С. 29–196.
10. Молчанов В. И. Различение и опыт: феноменология неагрессивного сознания // Он же. Исследования по феноменологии сознания. М.: Территория будущего, 2007. С. 197–454.
11. Паткуль А. Б. Идея философии как науки о бытии в фундаментальной онтологии Мартина Хайдеггера. СПб.: Наука, 2020. 810 с.
12. Перлер Д. Теории интенциональности в Средние века / Пер. с нем. Г. В. Вдовиной. М.: Дело, 2016. 270 с.
13. Райл Г. Понятие сознания / Пер. с англ. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. 408 с.
14. Фалёв Е. В. Герменевтика Мартина Хайдеггера. СПб.: Алетейя, 2008. 224 с.
15. Хайдеггер М. Введение к: «Что такое метафизика?» // Он же. Время и бытие / Пер. с нем. В. В. Бибикина. М.: Республика, 1993. С. 27–36.
16. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии / Пер. с нем. А. Г. Чернякова. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. 446 с.
17. Хайдеггер М. Понятие времени / Пер. с нем. А. П. Шурбелёва. СПб.: Владимир Даль, 2021. 200 с.
18. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени / Пер. с нем. Е. Борисова. Томск: Водолей, 1998. 384 с.
19. Черняков А. Г. Онтология времени: Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. 460 с.

20. Ямпольская А. В. Жан-Люк Марион и редукция к данности // Философские науки. 2013. № 2. С. 100–114.
21. Plato. Meno // Platonis opera / Ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1900. Vol. 3. P. 70–100.
22. Heidegger M. Brief über den »Humanismus« // Wegmarken. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. S. 313–364 (Gesamtausgabe, 9).
23. Heidegger M. Der Begriff der Zeit. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004. 133 S. (Gesamtausgabe 64).
24. Heidegger M. Die Grundprobleme der Phänomenologie. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989. 473 S. (Gesamtausgabe, 24).
25. Heidegger M. Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus // Frühe Schriften. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978. 189–411 S. (Gesamtausgabe, 1).
26. Heidegger M. Ontologie (Hermeneutik der Faktizität). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988. 227 S. (Gesamtausgabe 63).
27. Heidegger M. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979. 447 S. (Gesamtausgabe 20).
28. Heidegger M. Sein und Zeit. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. 583 S. (Gesamtausgabe 2).
29. Heidegger M. Was ist Metaphysik? // Wegmarken. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. S. 103–122 (Gesamtausgabe, 9).
30. Heidegger M. Einführung in die phänomenologische Forschung. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994. 332 S. (Gesamtausgabe 17).
31. Heidegger M. Platon: Sophistes. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992. 668 S. (Gesamtausgabe 19).
32. McGrath S. J. The early Heidegger and Medieval Philosophy: Phenomenology for the Godforsaken. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2006. 268 p.

Результаты процедуры рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Рецензируемая статья представляет собой обстоятельное исследование ключевой темы «Бытия и времени». Разумеется, и новое обращение к ней вряд ли может претендовать на исчерпывающее «прояснение» мысли Хайдеггера, тем не менее, следует признать, что автору удалось уточнить границы интерпретации текстов немецкого философа и тем самым способствовать хотя бы частичному преодолению их «непрозрачности», с описания которой начинается статья. Автор приходит к выводу о близости Хайдеггера своему учителю в вопросе о времени как «критерии отличия» человеческого существования от способа бытия предметов (образов сознания), не подверженных участи переживания времени. Думается, продолжение представленного исследования (в направлении, легко «вычитываемом» из последних предложений) могло бы быть связано с уточнением отношения бытия предметов, остающихся равнодушными ко времени, к тому целому, которое в немецкой классической философии, в конце концов, предстало как Дух. Знакомство со статьёй не оставляет сомнений в том, что она может привлечь внимание всех, кто интересуется историей западной философии. Автор обладает несомненной эрудицией, высказывает во многих случаях точные оценки, проявляет проницательность в толковании труднейших философских текстов. Замечания,

которые будут сделаны ниже, не могут рассматриваться в качестве препятствия для публикации статьи в научном журнале, хотя учёт некоторых из них и способен улучшить текст статьи. Так, представляется правильным взять в названии статьи «бытие» и «данность» в кавычки, ведь речь идёт именно о понятиях философии Хайдеггера, о том, какой смысл в них «прочитывается» интерпретатором. Автор в начале статьи излишне пространно говорит о «загадочности» «бытия» у Хайдеггера, эти строки в действительности мало что говорят читателю, поскольку никто и никогда, думается, и не пытался доказывать, что Хайдеггер «ясен». Скорее – и, кажется, автор также разделяет эту позицию, – «загадочность» добавляет своеобразного обаяния текстам немецкого философа, привлекая к ним всё новых читателей. Далее, местами текст статьи выглядит излишне описательным, автор лишь «толкует» Хайдеггера, вместо того, чтобы анализировать его тексты, попытаться выделить более глубокую концептуальную структуру повествования. Кроме того, во многих случаях автор напрасно воспроизводит немецкий текст, он не добавляет понимания, поскольку и приводимый русский перевод не искажает оригинал. Но самый главный упрёк, который можно было бы высказать автору, состоит в том, что он рассматривает тексты Хайдеггера на фоне «привычной» для этой темы литературы (причём многие источники и приводимые критические оценки дублируют друг друга); почему бы, например, не обратиться к «Феноменологии духа» как универсальному контексту понимания и оценки последующих феноменологических концепций? В «техническом» отношении статья оформлена весьма добротно, немногочисленные опечатки (например, «der faktisches Dasein») можно исправить в рабочем порядке. Рекомендую опубликовать статью в научном журнале.